

Luana Nunes Martins de Lima

Lugar e Memória

O patrimônio goiano entre o
esquecimento e a resistência



**LUGAR E MEMÓRIA:
O PATRIMÔNIO GOIANO ENTRE O
ESQUECIMENTO E A RESISTÊNCIA**



EDITORA UNIVERSIDADE ESTADUAL DE GOIÁS

Presidente

Antonio Cruvinel Borges Neto (Reitor)

Vice-presidente

Cláudio Roberto Stacheira (Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação)

Coordenadora Geral

Elisabete Tomomi Kowata

Revisão Técnica

Andressa de Oliveira Sussai

Revisão Geral e Linguística em Português

Luana Nunes Martins de Lima

Capa, Projeto Gráfico e Editoração

Luana Nunes Martins de Lima

Conselho Editorial

Adolfo José de Souza Andre (UEG-IAEL)

Daniel Blamires (UEG-IACSB)

Juliano Rodrigues da Silva (UEG-IACT)

Maisa Borges Costa (UEG-IACT)

Raphaela Christina Costa Gomes (UEG-IACAS)

Renata Carvalho dos Santos (UEG-IACSB)

Roseli Vieira Pires (UEG-IACSA)

Sebastião Avelino Neto (UEG-IACAS)

Sônia Bessa da Costa Nicácio Silva (UEG-IAEL)

Thiago Henrique Costa Silva (UEG-IACSA)

Luana Nunes Martins de Lima

LUGAR E MEMÓRIA: O PATRIMÔNIO GOIANO ENTRE O ESQUECIMENTO E A RESISTÊNCIA



Anápolis-GO | 2024
© 2024, Editora UEG

Copyright © Luana Nunes Martins de Lima – 2024

A reprodução não autorizada desta publicação, por qualquer meio, seja total ou parcial, constitui violação da Lei nº 9.610/98.

Depósito legal na Biblioteca Nacional, conforme decreto nº 1.825, de 20 de dezembro de 1907.

Catálogo na Fonte
Comissão Técnica do Sistema Integrado de Bibliotecas Regionais (SIBRE),
Universidade Estadual de Goiás

L7321 Lima, Luana Nunes Martins de.

Lugar e memória: o patrimônio goiano entre o esquecimento e a resistência / Luana Nunes Martins de Lima. – Anápolis, GO: Editora UEG, 2024.
396p.

ISBN 978-65-88502-61-7

1. Patrimônio goiano - Preservação do patrimônio 2. Patrimônio histórico cultural 3. Patrimônio edificado. I. Lima, Luana Nunes Martins de II. Título.

CDU: 719(817.3)

Elaborado por Sandra Alves Barbosa – Bibliotecária – CRB 1 / 2659

Esta obra é em formato de impresso e foi financiada com recursos próprios. A exatidão das referências, a revisão gramatical e as ideias expressas e/ou defendidas nos textos são de inteira responsabilidade dos autores.

EDITORA DA UNIVERSIDADE ESTADUAL DE GOIÁS

BR-153 – Quadra Área – CEP 75.132-903 – Anápolis – GO

Fone: (62) 3328-4866

www.editora.ueg.br / e-mail: editora@ueg.br

Sumário

Simultaneidades do patrimônio – À guisa de prólogo	7
Introdução	11
I	
A MODERNIZAÇÃO DO TERRITÓRIO GOIANO E O ESQUECIMENTO DO PATRIMÔNIO EDIFICADO	29
1. Patrimônio face à dita “decadência” econômica do período pós-mineratório	33
2. Rumo à modernidade pelas trilhas da ferrovia: cidades goianas no contexto da integração econômica	48
3. Goiás entre a "modernização do presente" e a "conservação do passado"	58
II	
PATRIMÔNIO E RESISTÊNCIA: REFLEXOS DE UM DESPERTAR TARDIO	86
4. <i>Lugares da resistência</i> : Pilar de Goiás, Crixás e Porangatu	90
4.1 Pilar de Goiás	97
4.2 Crixás	128
4.3 Porangatu	149
5. <i>Resistência</i> : conteúdos e significados geográficos	172
6. Entre as práticas discursivas de preservação e a <i>resistência</i> do patrimônio	185
III	
AOS “LUGARES” DA EMPIRIA – PILAR DE GOIÁS, CRIXÁS E PORANGATU	202
7. Patrimônio, memória e <i>lugar</i> – a tríade da análise	206
8. A memória em festa: o <i>lugar</i> do “patrimônio próprio”	215
8.1. Memórias do sertão: Crer, rezar, comer e dançar na festa do Divino	224

8.2. A tradição segue a galope: Cavalhadas em Pilar e Crixás	257
8.3. “Ôh de casa! Vim ver o presépio...”	269
8.4. Tem Arraiá no Descoberto? Tem, sim senhor!	278
8.5. Pilar: um <i>lugar</i> festivo	288
9. A rua, a praça, a casa, o poço, o chafariz, o sino, a fazenda e a gente: <i>lugares</i> do patrimônio situado	298
10. “Vão-se os anéis, ficam os dedos”: o patrimônio vivo resiste desabrigado	331
11. O patrimônio como herança compartilhada: as disputas pela memória	348
Considerações Finais	368
Referências Bibliográficas	374
Sites Consultados	393
Documentos Consultados	394

Simultaneidades do patrimônio - À guisa de prólogo

O desafio da sociedade contemporânea é o de ler a dinâmica do mundo pelas simultaneidades inerentes aos fatos, fenômenos e processos de fundamento espacial. Independentemente da escala ou do tópos, essa tríade carece ser interpretada pelas dialéticas correspondentes.

É nesse sentido que este livro de Luana Nunes Martins de Lima, ao debater *Lugar e Memória*, responde a tal desafio, que entendo para a sociedade do presente, uma vez que dialetiza o fenômeno da patrimonialização, a partir das cidades históricas do estado de Goiás, Brasil.

Transcorridos sete anos da defesa de sua tese de doutorado (junto ao Programa de Pós-graduação em Geografia da Universidade de Brasília - UnB), a autora realiza uma cuidadosa revisão e aprofundamento daquela pesquisa; pôde atualizar, pelo reescrito, sua visão de mundo e amadurecimento intelectual vinculados ao tema abordado. Neste interregno, tive a oportunidade de acompanhar seu desenvolvimento sobre o tema, o que se materializa no presente livro.

A pesquisa considera e dá continuidade à nossa preocupação em confrontar e compreender a tensão entre a *valorização* e a *valorização* dos lugares, na ótica do patrimônio e da economia espacial; esclarece ou evidencia as resistências sociopatrimoniais localizadas frente ao aparente “esquecimento” dos mesmos sítios urbanos por parte do Estado ou das instituições de preservação. A base de sua preocupação, em diálogo com outras obras ou autores, reside em que as políticas de patrimonialização privilegiaram, ao longo do século XX, os lugares e os objetos símbolos das elites nacionais pretéritas, que reproduziram o que entendo como “ideologia espacial constitutiva do Estado-nacional brasileiro”, e do “tratamento do território como recurso”.

O livro comprova como as seletividades socioespaciais impostas, tanto no processo de modernização do território brasileiro quanto nas variantes estéticas que projetaram algumas cidades históricas, fizeram com que se tornassem “esquecidos” ou negligenciados importantes grupos sociais e núcleos urbanos, caso das cidades analisadas pela autora: Pilar de Goiás (situada na região do Vale do São Patrício, microrregião de Ceres, no Centro Goiano), Crixás (situada na microrregião de São Miguel do Araguaia, Noroeste Goiano) e Porangatu (Norte Goiano).

Luana Lima faz um questionamento crucial em seu estudo: “seriam estas cidades apenas ‘pequenos nós’ na hierarquia que consolida a grande rede urbana? Ou teriam elas elementos singulares que as tornam tão encantadoramente objetos de nossa reflexão geográfica?” Seu questionamento nos induz à reflexão de que o debate patrimonial carece de tantas revisões e inovações quantas são suas facetas, independentemente das eleições institucionais (ou de órgãos preservacionistas), pois existe um patrimônio que resiste ou dura nos lugares, pela força da memória individual e coletiva, pelas práticas ritualísticas, religiosas, festivas, familiares, comerciais, laborais, de ócio e mesmo pelos jogos ou fracionamentos do cotidiano laboral, pelo ócio de adultos ou crianças, os quais promovem a interação com os equipamentos citadinos, as praças, as ruas, os espaços futebolísticos ou de outras práticas, inclusive em adros de igrejas, em cidades de distintas escala, naqueles setores especialmente populares.

Por isso, este livro de fundamento geográfico (não exclusivamente) contribui ao demonstrar como o patrimônio pode ser lido pelos conceitos *lugar* e *memória*, através dos “fatos” correspondentes; estes que resistem situados, mesmo diante da lógica da modernização técnica do território e da insistente ideologia do progresso nacional, ambas capazes de abstrair o sujeito de relações históricas com e no mesmo território. Ao revisar a teoria escolhida para este livro, à luz das cidades do estudo, Luana Lima contribui também para a reflexão sobre as contradições relacionadas a estas lógicas, para pensar algumas simultaneidades do patrimônio.

Se o fio condutor da obra é a problematização do patrimônio “esquecido”, chega-se ao resultado sobre que memórias se associam a este patrimônio e como fortalecem o sentido de lugar, base do cotidiano, lócus das estratégias populares, o qual favorece os momentos da ousadia e da criatividade. Negligenciar a diversidade patrimonial significa colocar entre parênteses a vida mesma, as possibilidades de reprodução ou transmissão dos saberes individuais e coletivos e da esperança.

O movimento analítico do livro oscila entre a escala macro territorial e a vivência do lugar, dialeticamente. Entende a reprodução histórica do patrimônio pela própria história das pessoas, nas cidades do estudo. “Afim, o valor do patrimônio está na memória coletiva, é endógeno à história de seus habitantes e, muitas vezes, esse valor não extrapola o campo da escala local”, diz a autora, ao confrontar o imaginário nacional gerado pela prática de negligência patrimonial institucional, a qual parece ter minimizado o valor da arquitetura e do barroco das cidades goianas, em detrimento de cidades coloniais de Minas Gerais e, em parte, as Nordestinas (como Salvador e Recife), as quais já foram ou ainda são contempladas por políticas públicas patrimoniais, apesar das problemáticas socioespaciais ou de conservação evidentes e que também resultam dos poucos recursos investidos.

Se, de Minas Gerais rumo ao litoral brasileiro, mingam as políticas patrimoniais, nos sentidos Oeste e Norte elas são notavelmente escassas, com raras exceções, momentos e localidades (caso de Brasília, que nasceu patrimonializada e é observada pelo mundo). Este é um dilema aparentemente insuperável do tratamento negligente com a cultura no Brasil. E, afim, volto a uma pergunta que me persegue e a lanço, recorrentemente: como tratar de patrimônio institucional com crianças famintas e adultos pouco esperanças? As propostas investigativas desenvolvidas em grupo de pesquisas CNPq Cidades e Patrimonialização na América Latina (Gecipa) buscam responder a esta pergunta, e Luana Lima, em suas pesquisas

(como neste livro), claramente endossa nossos argumentos, ao apresentar resultados e respostas.

Assim, o livro nos conduz às simultaneidades do patrimônio. Trata da lembrança-esquecimento, do material-imaterial, da memória-lugar e outras simultaneidades fundamentais. Outras simultaneidades argumentativas do patrimônio na ótica da geografia, das ciências sociais e da filosofia seriam: o visível-invisível, o espaço-tempo, o sujeito-território, a biografia-história do território, a cultura-natureza, o imediato-mediado, a forma-conteúdo, o uso-troca, o lazer-trabalho, a vida-morte, o céu-terra, o sagrado-profano e tantas outras simultaneidades quanto o matiz empírico pode nos apresentar.

A leitura deste livro conduz à liberdade coletiva e individual sobre o patrimônio. Estimula o retorno ao que chamo de “vida situada” e “sujeito em situação espacial duradoura”. Para Luana Lima, mais importante que exercer juízo de valor sobre o que deve ser feito em relação ao patrimônio, do ponto de vista das políticas institucionais, é dar a liberdade e o direito de decisão aos sujeitos por terem seus bens culturais patrimonializados ou não.

Pela tríade conceitual *patrimônio*, *memória* e *lugar* são identificados os elementos que expressam a *resistência* do *patrimônio* ante ao processo de “esquecimento” nas cidades analisadas neste livro; além disso, aponta caminhos metodológicos para compreender a relação sujeito-espço.

Luana Lima nos presenteia com um material original sobre a situação espacial e patrimonial de algumas cidades coloniais do interior do Brasil, histórica e tristemente, negligenciadas pelas políticas de preservação nacionais, estimulando estudos futuros dentro da mesma temática, em defesa do patrimônio coletivo democratizado (não necessariamente pela via institucional). Sem sombra a dúvidas, soma-se ao pensamento totalizante sobre o que e como se pode olhar para o contexto dos patrimônios da hinterlândia brasileira.

Everaldo Batista da Costa
Professor Associado do ICH/UnB
Pesquisador do CNPq

Introdução

O patrimônio histórico-cultural tornou-se um tema de trajetória prática, conceitual e política no Brasil. Desde o projeto de Mário de Andrade, nas décadas de 1920 e 1930, a preocupação com o patrimônio é latente, sobressaindo a necessidade de um projeto intelectualista, identitário e de nacionalidade para o país.

As políticas patrimoniais passaram por ressemantizações diversas e, atualmente, segundo Abreu (1998), independentemente do estoque de materialidades históricas que as cidades possuem, observa-se um engajamento pela preservação do que sobrou de seu passado. Mesmo as cidades recentes têm adotado a prática de manter os vestígios mais significativos de sua história. Isso mostra que houve uma profunda mudança na forma como a sociedade brasileira se relaciona com suas memórias. Para Abreu (1998, p. 79), o passado é uma das dimensões mais importantes da singularidade, “materializado na paisagem, preservado em ‘instituições de memória’, ou ainda vivo na cultura e no cotidiano dos lugares, não é de se estranhar, então, que seja ele que vem dando o suporte mais sólido a essa procura de diferença”.

O patrimônio material das cidades agrega as referências históricas e evidencia as transformações do espaço urbano no mundo inteiro. Em estudos realizados por geógrafos e profissionais de áreas afins, identificamos três possibilidades que comprometem a existência/resistência desse patrimônio. Na primeira, o patrimônio dá lugar à modernização, tendo seus elementos pouco a pouco substituídos por novas formas e funções na cidade (Choay, 2001). Na segunda, o patrimônio é incorporado à lógica do mercado e torna-se base para a cenarização e estetização dos lugares turísticos (Costa, 2011; 2015a), incidindo em um processo que impõem, verticalmente, novos significados aos lugares. Na terceira, o patrimônio é simplesmente negligenciado (ou “esquecido”) em cidades que mantiveram

determinado distanciamento econômico e sociocultural de outras cidades que se constituíam como centralidades em desenvolvimento, como destaca a análise de Paes (2015b). A reflexão sobre esta última possibilidade abre caminho para problematizar o patrimônio de cidades goianas, bem como apontar para possibilidades outras, ou seja, as *resistências* que confrontam o esquecimento do lugar e do patrimônio. Isto perfaz a ideia central deste livro.

Os símbolos culturais produzidos no território nacional tornaram-se instrumentos políticos previstos nos ideários dos projetos de patrimonialização. Em Goiás, conforme esclarece Costa e Steinke (2013), esse movimento legou maior ênfase e centralidade a Cidade de Goiás (antigo Arraial de Sant' Anna – 1726) e a Pirenópolis (antigo Arraial de Nossa Senhora do Rosário da Meia Ponte – 1729), que adquiriram um caráter imagético e maior notoriedade midiática em âmbito regional e nacional. Entre outras razões elencadas, estas cidades foram as primeiras da história da mineração do ouro em Goiás a terem seus núcleos tombados pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan). Os autores evidenciaram que cidades que datam dos primórdios da ocupação pela exploração aurífera, algumas em vias de alcançar a marca do terceiro centenário, apesar dos acúmulos temporais presentes, apresentam-se como um patrimônio sem tanta expressividade no campo das estratégias do Estado, sobretudo em relação ao turismo. Isso porque as políticas de patrimonialização privilegiaram os lugares e objetos símbolos que demarcavam o papel das elites urbanas e rurais pretéritas que forjaram uma “ideologia espacial de consagração da nação”, afirma o autor em outro estudo (Costa; Suzuki, 2012).

Para Costa e Suzuki (2012), a seletividade imposta, tanto no processo de modernização do território brasileiro quanto nas variantes estéticas que projetaram algumas cidades coloniais, fez com que se tornassem “esquecidos” muitos grupos sociais e núcleos urbanos.

Apesar do estado de Goiás ser constituído, em grande medida, por cidades relativamente recentes, fundadas ou emancipadas no século XX, há muitas cujas datas de fundação

remetem aos primórdios da ocupação, a maioria pelas atividades da mineração, tais como Santo Antônio do Descoberto (1722), Crixás (1726), Guarinos (1729), Santa Cruz de Goiás (1730), Corumbá de Goiás (1731), Traíras (1735, hoje na categoria de povoado), Catalão (1736), Cavalcante (1740), São Francisco de Goiás (1740), Pilar de Goiás (1741), Mara Rosa (1742 - antigo povoado de Amaro Leite), Porangatu (entre 1744 e 1754, como Arraial do Descoberto), Iporá (1748 – antigo Arraial de Pilões), Niquelândia (1755, antigo povoado de São José do Tocantins), Luziânia, (1759, antigo povoado de Santa Luzia), Formosa (1760), Teresina de Goiás (meados do séc. XVIII), Monte Alegre de Goiás (1769), Mossâmedes (1774), Silvânia (1774 – antigo Arraial de Bonfim), Jaraguá (1785), São Domingos (antigo Arraial Velho - fins do séc. XVIII), para não mencionar as que hoje compõem o estado do Tocantins. Algumas destas, por seu posicionamento geográfico ou político, foram inseridas em novas atividades que alavancaram o desenvolvimento econômico e a modernização de seu território (Chaul, 2010), sobretudo no contexto da Marcha para o Oeste. Outras, por sua vez, refletem uma situação de relativo abandono e estagnação populacional por não terem se inserido nos eixos de desenvolvimento, fato somado à negligência em relação à parte considerável do patrimônio material ainda existente.

Do ponto de vista geográfico mais imediato, a base empírica da pesquisa¹ ocorreu de forma localizada e aprofundada em três cidades goianas, onde a ocupação e o povoamento deram-se pela mineração. São elas: Pilar de Goiás (situada na região do Vale do São Patrício, microrregião de Ceres, no Centro Goiano), Crixás (situada na microrregião de São Miguel do Araguaia, Noroeste Goiano) e Porangatu (Norte Goiano).

Pilar de Goiás, Crixás e Porangatu são três cidades goianas, não muito diferentes de outros lugares do interior de Goiás e do Brasil, desses que, nas palavras de Chaul e Silva

¹ Pesquisa de doutoramento intitulada “Lugar e memória: o patrimônio goiano entre o esquecimento e a resistência”, defendida e aprovada no Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade de Brasília, em 2017. Tese disponível no repositório institucional.

(2005, p. 7) “começavam com uma ou outra casa ou casebre, uma pequena praça, uma tímida igreja”. Ou uma fazenda que “podia dar início a uma localidade que crescia em sua volta e, ao largo do tempo, virava um arraial, uma vila e, tempos depois, muito tempo depois, uma cidade, dessas [...] que, às vezes, só cresce dentro de nós”. O que moveu a escolha destas três cidades como objetos de apreensão é algo que merece ser o ponto de partida. Seriam estas cidades apenas “pequenos nós” na hierarquia que consolida a grande rede urbana? Ou teriam elas elementos singulares que as tornam tão encantadoramente objetos de nossa reflexão geográfica?

A escolha destas cidades pode ser explicada, inicialmente, pelas evidências de um processo em curso de abandono do acervo patrimonial, seja por parte do poder público, dos órgãos de preservação, ou da própria comunidade local, algo também notável em outras cidades históricas goianas.

As incursões no tema e as descobertas em trabalhos de campo, entretanto, foram mostrando que há um patrimônio que, ainda que não seja dado como patrimônio institucionalmente, resiste sob diversas formas nessas localidades. É preciso lançar luz sobre ele. Na Geografia, interessa mostrar como esse patrimônio está enredado numa trama de vivências e memórias relacionadas ao espaço como “lugar”.

Em Crixás, poucos bens materiais foram tombados isoladamente, havendo poucas reminiscências da cultura material na malha urbana. Em Porangatu, o perímetro do sítio histórico foi tombado pelo governo municipal, mas a lei de tombamento não é aplicada na prática local, por isso pouco restou da arquitetura colonial original. Em Pilar de Goiás, em que se nota atualmente uma preocupação maior com a preservação dos edifícios históricos, o polígono de tombamento está em processo de estudo para ratificar as áreas de real interesse de preservação do Iphan, sendo que muito do que havia foi se perdendo desde a década de 1960. Nas três cidades alguns bens foram refuncionalizados para atividades culturais, poucos foram restaurados e tombados e boa parte está em deterioração ou já foi destruída para outros tipos de construções.

Partimos da ideia de que o patrimônio cultural de muitas cidades históricas em Goiás insere-se em uma condição de “esquecimento”, fruto de processos históricos que o marginalizam ainda atualmente. Tais processos podem ser periodizados, considerando a dinâmica econômica, o processo de urbanização e a evolução demográfica das cidades.

Inicialmente, tem-se o marco da dita “decadência” econômica, pela qual muitas cidades foram submetidas no período pós-mineratório, o que supostamente provocou o arrefecimento populacional, o abandono de inúmeras residências e outros tipos de edificações.

Como consequência, estas cidades ficaram às margens do desenvolvimento imposto no ideário de progresso que surgiu a partir da República, na qual se difundia o Brasil como o “país do futuro”, responsável por gerar reformas urbanísticas radicais em várias cidades. Costa e Suzuki (2012) identificam que os lemas *Progresso, modernização e integração territorial* dão a tônica de uma nação imaginada, no Brasil Imperial, a qual se buscou concretizar, ao longo do século XX, à custa da seleção do que se pretendia como símbolos identitários nacionais. Evidentemente, as referidas cidades goianas não se enquadravam a este modelo, talvez porque apresentavam uma arquitetura considerada “simples” e “pobre” com um barroco pouco expressivo, monumentalmente, dentro de parâmetros artísticos em que a opulência e o fausto relativos a esta arte balizavam a eleição do que representaria o Estado-nação, como esclarecem Costa e Suzuki (2012).

No Estado Novo, a concepção em voga de patrimônio histórico cristalizou grandes monumentos e obras de arte que dariam consistência à chamada cultura brasileira, enquanto as memórias coletivas heterogêneas de muitas cidades e grupos sociais foram suprimidas na história instituída. A ideia de progresso e desenvolvimento difundida nesse período fez com que se olhasse para o interior do Brasil, porém, de forma seletiva e negligente, uma vez que projetos como a Marcha para o Oeste, por exemplo, incentivaram a migração para áreas que produziam matérias-primas e gêneros alimentícios a baixo custo para

subsidiar a implantação da industrialização no Sudeste. Diante disso, Goiás, apenas as regiões sul e sudoeste desenvolvem intensamente sua economia e infraestrutura neste período.

Atualmente, este esquecimento dá-se muito mais pela exclusão destas cidades no que se refere às políticas de patrimonialização, pela ausência de uma estrutura institucional de preservação que possibilite uma política democrática de patrimônio histórico, somado ao relativo abandono do patrimônio material ainda existente, pelo poder público e, por vezes, pela própria população.

Para Costa e Steinke (2013), a situação de abandono ou de preservação é resultado da relação entre produção material e reprodução de imagens, imaginários e imaginações sobre tais lugares. O reconhecimento institucional reproduz diferentes formas de relações entre a comunidade e seu patrimônio. Portanto, o reconhecimento coletivo do patrimônio cultural por parte da população também está associado ao conhecimento difundido deste mesmo patrimônio, seu sentido histórico, suas representações e seus valores intrínsecos. Para os autores, “o amálgama de comunidades a seus bens culturais é estritamente atributo dos níveis e tipos de correlações estabelecidas neste mesmo lugar, e também do conhecimento construído historicamente a partir destes mesmos lugares” (Costa; Steinke, 2013, p. 187).

A preocupação aqui não é entender o patrimônio nessa manifesta lógica comercial de promulgação dos lugares. Mas sim, entender como este patrimônio foi produzido e como ele é pensado dentro da história do lugar, partindo da própria história das pessoas que vivem nestas cidades. Afinal, o valor do patrimônio está na memória coletiva, é endógeno à história de seus habitantes e, muitas vezes, esse valor não extrapola o campo da escala local. O sentido do patrimônio que se busca, portanto, está no fluxo da memória, que

[...] ao jorrar, vem todo margeado por pontos onde a significação da vida se concentrou [...]. Estes eventos e outros mais vão se apegando aos materiais que os acompanharam, vão modelando o sentido íntimo das coisas que durante anos resistiram a nós com sua

alteridade e acabaram por tomar algo do que fomos. Ao final, a morfologia da cidade, dos minúsculos objetos aos grandes bairros, foi subjetivamente diferenciada: as experiências, os afetos imanizaram os lugares, demarcando núcleos em torno dos quais vão gravitar as lembranças (Gonçalves Filho, 1988, p. 112).

Patrimônio, memória e lugar - é a partir de uma relação profícua dessa tríade conceitual que emerge a questão central na investigação: Quais são os elementos nas cidades investigadas que expressam a *resistência* do *patrimônio* ante ao processo de “esquecimento” a que elas foram submetidas? Que *memórias* se associam a este patrimônio e como fortalecem o sentido de *lugar*?

A problemática, portanto, se alicerça no enfrentamento entre o sentido do esquecimento, nas perspectivas apresentadas (modernização e negligência em relação ao patrimônio material), e o sentido da *resistência*, que se lança no presente destas cidades históricas nas relações vividas pelas populações em seus lugares de memória, a saber, seu patrimônio a ser desvendado.

De acordo com Ecléa Bosi, quando o patrimônio permanece na materialidade, a memória é muito mais proeminente para aquele lugar do que se ele estivesse ausente. Para ela, “faz parte da dialética do espírito moderno essa tensão diária entre a transformação e a resistência” (Bosi, 2003, p. 206).

O patrimônio material ou imaterial, então, se apresenta como possibilidade de promover uma rede de convívio e sociabilidade que transmuta o sentido de cidade ou espaços modernos. Combinam-se a resistência do espaço e do tempo, não só pelos acúmulos históricos que rememoram o passado, mas por meio de relações sociais que persistem, pelo sentido de pertença e pela construção da identidade partilhada, ora como passado, ora como presente e ora como devir.

Assim, mesmo dentro de um lugar supostamente “esquecido” nas escalas que ultrapassam os limites do lugar vivido, o patrimônio se revela. Se podemos considerar como hipótese, aventamos que, ainda que não permaneça na materialidade ou não se inclua nos projetos de patrimonialização nacionais, o patrimônio se mantém no vivido: valores, práticas simbólicas, lembranças e vivência cotidiana, podendo mesmo ser

locais, pequenas e até familiares, para o caso das cidades em análise.

Por essa razão, independentemente de sua patrimonialização, que foi essencialmente seletiva e parcial, o patrimônio cultural em Goiás resiste sob formas plurissignificativas e polissêmicas. Tanto o patrimônio material quanto o imaterial são partes constitutivas do lugar e da vida, e eles dão suporte às lembranças, assumindo formas de *resistência* à modernização e a processos nocivos à sociabilidade do lugar.

O patrimônio em Goiás foi pensado em duas escalas de pensamento que se relacionam dialeticamente. A primeira, num movimento do abstrato para o empírico, diz respeito à modernização do território goiano, que conduziu ao esquecimento muitas cidades detentoras de diversos bens culturais, isso mediante a distância, sobretudo econômica, mas também sociocultural, que tais cidades operam em relação às centralidades em desenvolvimento. A segunda escala, num movimento do empírico para o abstrato, é a escala do *lugar* nas cidades, onde empiricamente são identificadas as *resistências*, embora elas nem sempre estejam no plano do material.

As duas escalas são dialéticas, na medida em que a *resistência* do patrimônio, que é local, familiar ou comunitária, se retroalimenta ante a ameaça de modernização e transformação socioespacial. O conceito geográfico de *lugar*, portanto, orientou as análises específicas sobre o patrimônio de Pilar de Goiás, Crixás e Porangatu.

Diante da agenda de pesquisa apresentada por Costa e Steinke (2013, p. 168), “faz-se urgente o mapeamento do patrimônio cultural goiano não consagrado pelo Iphan e negligenciado quanto à necessidade de preservação”, retomando o que foi postulado pelos autores como necessidade: desenvolver uma visão totalizante da vivência e da cotidianidade das cidades objetos de pesquisa.

Um dos desafios encontrados foi o fato de que a parca produção encontrada sobre muitas localidades no sertão de Goiás se restringe aos relatos de governadores de província e de viajantes europeus que se aventuraram pelo sertão do estado,

difundindo ideias estereotipadas pelo olhar europeu e dicotomias como “decadência/prosperidade”, “atraso/progresso” ou “atraso/modernidade”. Para além do que está contido nesses relatos, o que, por vezes, reduzem a memória dos lugares, entendemos que é preciso imergir nas sensibilidades dos habitantes, nas suas experiências anteriores e atuais.

Esta dimensão da memória e do património tem tomado maiores proporções nos estudos da Geografia das últimas décadas. Embora nossas leituras tenham mostrado que, majoritariamente, os estudos sobre o património pela Geografia brasileira dão foco à análise da (re)incorporação do mesmo à economia política das cidades e às lógicas da economia global. Tais estudos são muito relevantes para compreensão da modalidade do património como produto cultural e estético que estimulou a refuncionalização turística e o planejamento urbano de muitas cidades (Luchiari, 2005; Paes, 2012). Fatores que não necessariamente se aplicam ao caso de Pilar de Goiás, Crixás e Porangatu. Em Goiás, essa dimensão foi bastante explorada em estudos de caso das cidades de Pirenópolis e da Cidade de Goiás.

Estudos sobre as políticas culturais que envolvem a constituição de patrimônios históricos e artísticos nacionais, bem como os programas e o papel do Estado e da Unesco na inscrição de bens na lista de património já foram bem contemplados na obra de alguns autores, tais como Gonçalves (1996), Fonseca (1997), Chuva (2009, 2012), Lima Filho (2010), Costa (2011, 2015, 2016), Paes (2015a), Luchiari (2006) e outros. São autores que se dedicaram a uma dimensão do património institucionalizado: enquanto nossa proposta está concentrada em uma abordagem sobre bens não institucionalizados ou parcialmente institucionalizados, concepção que coincide com a proposta de Costa (2016) no viés de um *patrimônio-territorial*. Portanto, o objetivo da pesquisa não foi retomar o fio evolutivo dessas políticas, senão contextualizá-las, de modo a obter o máximo de informações para a configuração de sua influência e significância no tratamento do património em Goiás.

Vale ressaltar que, para esta investigação, a perspectiva do património foi marcada pelos lugares efetivos e afetivos da

memória, no lugar vivido em sua completude. Isso significa que a memória social abarca a cidade em todas as suas dimensões e não restringe o patrimônio ao que é material e institucionalizado, considerando o que conclui Jodelet (2002, p. 31):

[...] a questão da memória se torna pertinente, uma vez que esta, unindo de forma dialética o passado, o presente e o futuro, pode servir para estabelecer formas de vida sem ruptura brutal, respeitando um presente que encontra sua fundamentação no passado. Esse objetivo vale, especialmente, para o estudo do modo como os indivíduos e grupos se situam dentro de seus espaços de vida e como se ligam a eles – aqui, na cidade.

A ligação dos sujeitos com o *lugar* numa perspectiva de enraizamento e identidade é o que amadureceu o entendimento do que é o patrimônio e do que efetivamente resiste. E assim, tomando como referência as noções de *memória* e *esquecimento*, foi possível associar as relações de poder que envolvem o pretérito-presente da exclusão sociocultural e política do patrimônio e dos grupos.

Mais do que uma análise restrita ao que restou do patrimônio histórico material na paisagem destas cidades e das ações de preservação institucional, buscamos evidenciar as relações sociais de uso dos patrimônios culturais para compreender a forma como sua apropriação por parte das populações locais constituem-se *resistências* às supostas ameaças ao patrimônio, a saber: a modernização do território, o uso mercadológico, ou ainda, a negligência política.

Como bem pontuou Paes (2012, p. 320), uma análise geográfica e crítica sobre o patrimônio nas cidades históricas “descentraliza as teorias ligadas ao restauro, ou às formas, e põe em evidência as relações sociais de uso destes patrimônios culturais, de modo a revelar a apropriação e a reprodução do lugar, em permanente resposta, domínio ou resistência às verticalidades a ele impostas”. Afinal, a patrimonialização oferece o sentido de continuidade da história pela preservação e reprodução social do passado, mas “é no presente que a trama da vida é tecida, permanentemente, com os objetos, as ações e os sentidos da realidade socioespacial” (Paes, 2012, p. 320).

Ante aos trabalhos precedentes que já constituíram importante cabedal bibliográfico alinhado com nossa proposta, reconhecemos que o patrimônio de uma sociedade só pode ser dimensionado, considerando as próprias escolhas desta sociedade, a partir da construção seletiva da memória social. Percorrer o caminho da interpretação desse patrimônio é, “dar sentido a um repertório de valores que identificam essa sociedade” (Meneses, 2012, p. 27), o que sintetiza a linha argumentativa da nossa proposta.

Realizamos, inicialmente um levantamento dos bens tombados em Goiás, pelo Iphan e pelo estado, da década de 1930 até o momento atual. Seguido de um mapeamento, por meio de trabalhos de campo e pesquisa documental (leis de tombamento do município, Plano Diretor, etc.), do patrimônio histórico, tombado ou não, de Pilar de Goiás, Crixás e Porangatu. Identificamos os elementos desse patrimônio que ainda estão presentes nas cidades, e se estão contemplados ou não na lista dos bens oficialmente tombados, a fim de fazer uma leitura de sua atual situação. Este primeiro levantamento envolveu os elementos representativos de memória das cidades, tais como as edificações, os conjuntos arquitetônicos, os monumentos, as igrejas, as praças, os chafarizes, os sinos, os museus, as festividades e outros elementos tradicionais.

A pesquisa no arquivo técnico da superintendência do Iphan em Goiás permitiu o acesso a todo material referente às cidades Pilar de Goiás, Crixás e Porangatu, no que diz respeito à abertura ou solicitações de Processos Administrativos para Tombamentos, ou Projetos submetidos à seleção de Editais de Chamamento Público para a Salvaguarda do Patrimônio Material e/ou imaterial, relatórios de viagens, correspondências trocadas entre gestores locais, superintendentes regionais e outros.

Toda pesquisa confere visibilidade aos sujeitos e objetos, em graus diferenciados. No caso específico desta pesquisa, a própria *memória* é o que chama os sujeitos para o centro. Ao recorrermos à oralidade, entrevistando pessoas comuns e documentando oralmente, visualmente e por escrito, favorecemos a própria busca de suportes para a *memória* continuar existindo.

Seu poder torna-se mais evidente quando se constrói uma documentação, seja ela escrita, visual ou sonora. Isso é o que conjecturamos poder fundamentar a dimensão de luta pela reconstrução do passado histórico-cultural como *patrimônio* também das classes populares, ao invés de adotarmos uma visão homogênea, abstrata e, portanto, empobrecedora do mesmo.

As pesquisas de campo foram conduzidas pela abordagem metodológica da pesquisa participante, sugerida por Brandão (1990), e pela história oral. Estas foram fundamentais para identificar quais são os elementos que denotam a *resistência* do patrimônio a partir da memória local, qual é a representatividade desse patrimônio para seus habitantes na constituição do lugar, e como o sentido de lugar, uma vez fortalecido pela memória, contribui para salvaguardar o patrimônio e a história dessas cidades.

Em linhas gerais, as pesquisas de campo envolveram os seguintes instrumentos e técnicas: 1) Observação direta assistemática (Markoni; Lakatos, 2004); 2) Observação participante (Brandão, 1990) em manifestações culturais tradicionais de cada lugar; 3) Entrevistas temáticas semiestruturadas (Flick, 2009). 4) Entrevistas narrativas; 5) Foto-entrevista; e 6) Pesquisa Documental, a qual se valeu de arquivos do Instituto Histórico e Geográfico de Goiás, do Museu Zoroastro Artiaga e da Biblioteca Marieta Telles Machado, do Iphan (14ª Superintendência Regional) e das Prefeituras Municipais.

Entender a condição do patrimônio em Goiás, metodologicamente, requer uma percepção que aglutine a história de construção, povoamento, “esquecimento” e reestruturação econômica às apreensões e sensibilidades inerentes ao próprio conteúdo do patrimônio hoje – o que pode atender a perspectivas metodológicas díspares, porém, que não são excludentes na análise proposta. Ao contrário, se complementam.

A totalidade envolve uma complexidade de relações sociais que compreendem o espaço como produto histórico de uma sociedade, que também é histórica. Não se pode negar a importância de uma análise multiescalar que situe este patrimônio em um contexto mais abrangente dentro da história e do espaço.

Mesmo assim, o patrimônio dessa sociedade só pode ser efetivamente dimensionado, considerando as próprias escolhas da mesma – nos referimos à construção seletiva da memória social, o que implica em valer-nos das subjetividades inerentes às singularidades locais. Em síntese, a materialidade histórica e a perspectiva existencial devem estar aliadas para a compreensão da totalidade que se busca compreender sobre o patrimônio das cidades goianas.

Este trabalho, portanto, apresenta uma estrutura que: marca os nexos entre o desenvolvimento e o “progresso” de Goiás e a leitura de seu patrimônio (Parte I); parte para uma reflexão mais geral sobre o fenômeno da *resistência*, mostrando o sentido e os limites que esta ideia tem para os objetos de pesquisa (Parte II); identifica o patrimônio que resiste, trazendo à discussão o resultado da pesquisa empírico para, enfim, amarrá-lo aos fios teóricos desenrolados desde o princípio (Parte III).

Em seus estudos, Costa (2011; 2015; 2016; 2017) propõe metodologias que, na senda da dialética e do existencialismo, interpreta o *movimento universal* de consagração do patrimônio promovido dentro da relação Estado-mercado, e como esse processo recai em particularidades locais e ressignificação de lugares, trazendo o *sujeito situado* e em *situação espacial* para o debate, em diálogo de métodos. Valendo-se dessa abertura à reflexão geográfica e de métodos sobre o patrimônio, captado pelo movimento da história, aventamos um caminho cuja proposta, agora, é realizar um jogo escalar que contemple as generalidades de um contexto histórico determinante para Goiás e seus núcleos de povoamento, passando por suas particularidades, a fim de nos deter no “lugar”, e aí retratar o patrimônio e a memória a partir das singularidades de algumas cidades do patrimônio goiano.

Segundo Marandola Jr. (2014, p. XIV), o *lugar* é “retratado como singularidade, mas, ao mesmo tempo, universalidade”, porque “tem uma potência de esclarecimento ontológico”. Para ele, da relação sujeito-lugar presenciamos nascer a filosofia do espaço, que tem como desígnio principal este

esclarecimento: a busca pelo sentido de *lugar* enquanto essência da experiência geográfica (ser-no-mundo).

A história consolidou marcos históricos explicativos da dinâmica social, política, econômica e cultural de Goiás, tais como o apogeu e a crise das atividades auríferas, a migração e a permanência da população que se voltava para outras atividades econômicas, as políticas incentivadoras da reocupação do Centro-Oeste brasileiro e as ideias desenvolvimentistas.

Por exemplo, Guimarães (2012, p. 66) explica que “as análises sobre a província [de Goiás] privilegiam o passado, ficando a história presa no mito da existência de um período áureo, e toda a discussão sobre os problemas do presente volta-se para aquele período justificador de todos os problemas existentes no presente”. Nesse sentido, uma crítica alinhada com a combinação entre as escalas geográficas do acontecer histórico também favorecem o entendimento dessa condição das cidades goianas. Ou seja, para o desvendamento desta suposta condição de esquecimento que propomos tratar, faz-se necessário uma análise histórica como caminho para pensar a dialética entre o antigo e o atual, a estagnação e o desenvolvimento, o atraso e o progresso. Mas a leitura do patrimônio que propomos não se encerra aí.

Ao voltarmos-nos para o *lugar*, no qual se situam os eventos, as memórias e as singularidades, buscamos a cisão - sem a qual, de acordo com Santos (2006), a totalidade é esvaziada de movimento. O conhecimento da totalidade, portanto, pressupõe sua divisão. Nesta relação, o espaço pode ser entendido pela dialética objetividade-subjetividade, que para Costa e Suzuki (2012a, p. 137) são perspectivas atreladas e complementares:

O espaço, então, deve ser entendido na dialética do concreto-abstrato, em que o concreto é o lugar do cotidiano, da vida ativa, e o abstrato é posto pela essência-existência daqueles e daquilo que o compõe. Tanto um (o lugar) quanto o outro (seus componentes) constituem a totalidade que reúne o singular e o universal, perpassando pelo particular.

A proposta exigiu-nos também um olhar para o fenômeno em si mesmo, já anunciando uma atitude muito mais descritiva e interpretativa da experiência. O patrimônio é vivido e sentido em cada lugar como experiência única. A memória [que transita entre o individual e o coletivo] é o elemento fundamental da análise dessa dimensão do patrimônio, e ela não resulta do entrecruzamento de múltiplas causalidades, mas do retorno ao mundo anterior ao conhecimento. O estudo em pauta envolve um patrimônio que, em muitos casos, refere-se à forma como o sujeito se situa perante o fenômeno.

A necessidade de acionarmos o *lugar* associado à experiência e ao mundo vivido (Buttiman, 1982; Tuan, 2013) e o patrimônio a partir de uma visão mais integradora, incluindo a relação entre as variáveis internas e as externas, é o que cria a ponte entre diferentes escopos metodológicos que possibilitam tratar o patrimônio.

Nesse sentido, o patrimônio em Goiás foi pensado em duas escalas que se relacionam dialeticamente. A primeira escala diz respeito à modernização do território goiano, que conduziu ao abandono muitos lugares do patrimônio, isso mediante a distância, sobretudo econômica, mas também sociocultural, que eles operam em relação às centralidades em desenvolvimento. Esse caminho é tomado na primeira parte do livro, na qual o patrimônio goiano é tido como processo, a fim de revelar a essência do que abordamos como “*esquecimento*”.

Um olhar dialético busca apreender as formas resultantes desse “*esquecimento*” a partir das forças contraditórias que as moldaram. Nessa decomposição do processo, encontramos vários pares dialéticos em unidade integrando uma só dinâmica: decadência / reestruturação econômica; atraso / progresso; estagnação / modernização; valorização patrimonial / seletividade do patrimônio. No movimento da história de Goiás, no contexto nacional, estas contradições apresentaram uma lógica essencialmente mercantil e ideológica.

A subjetividade vai ao encontro desse olhar na medida em que há o reconhecimento de que, embora como dado imediato, os sujeitos e suas idiossincrasias fazem parte desse “*todo*”

estruturado, moldado por estas forças. Portanto, suas concepções e consciência de *ser-no-mundo* são elementos chave para compreendermos, situacionalmente, a condição do patrimônio em Goiás, algo que buscaremos pela apreensão da memória.

Por isso, a segunda escala refere-se ao *lugar* nas cidades que consideramos detentoras de um patrimônio vivo e vivido no cotidiano, onde são identificadas as *resistências*. Tendo em vista que essas *resistências* nem sempre estejam no plano do material, a utilização dessa categoria de análise implica nos “amarrarmos” a uma perspectiva de mundo, a qual nos possibilitará uma determinada interpretação. Tal escala requererá um esforço de abstração que identifique a intuição² em movimento. Isso significa que a investigação sobre o que é o patrimônio que resiste está condicionada à compreensão do “mundo” em que este patrimônio se insere. Fundamentamo-nos na ideia de que o ser é consagrado ao sentido, sendo, portanto, um sujeito entrelaçado ao mundo; e o corpo é o sujeito da percepção, pois é o que percebe, é o que sente, é uma unidade perceptiva viva, e não a consciência concebida separadamente da experiência vivida (Merleau-Ponty, 1999). A leitura do patrimônio, dessa forma, passa pelo crivo da percepção dos sujeitos da pesquisa.

Todavia, as duas escalas são dialéticas, pois entendemos que a *resistência* do patrimônio, que é local, comunitária ou mesmo familiar, se retroalimenta ante a ameaça de modernização, desenvolvimento e transformação socioespacial, investindo-se de força em nome de uma continuidade histórica. Em nome de uma memória.

Esta obra divide-se em três partes. Na primeira, intitulada “Modernização do território goiano: caminhos para a compreensão do esquecimento de um patrimônio”, apontamos para a trajetória econômica e as atividades que foram bases para o surgimento e das cidades, do período da mineração à instauração da República, com a posterior institucionalização do

² Sobre a intuição, referimo-nos aos vários modos de consciência sobre algo. Para a fenomenologia, não importa se algo existe ou não, ou como existe no mundo, mas a maneira pela qual o conhecimento do mundo ocorre como intuição, o ato pelo qual a pessoa apreende imediatamente o conhecimento de algo (*ser-no-mundo*).

tema do progresso e da modernidade³, favorecerá o entendimento da trajetória das cidades goianas face ao tratamento de seu patrimônio.

A partir de uma análise espaço-temporal de Goiás em sua posição no cenário nacional, buscamos elencar os fatores que levaram as cidades históricas goianas à condição de “esquecimento” em face do período de “decadência” econômica e do projeto de modernização que se desenvolveu no Brasil pelos séculos XIX e XX. A correlação dessa trajetória com as dinâmicas e políticas patrimoniais projetadas nacionalmente e internacionalmente indicaram as negligências e a valorização como contrapontos. Esta periodização será sistematizada de acordo com momentos enumerados a seguir, sempre direcionando-os à abordagem do tratamento que se dava ao patrimônio em terras goianas:

1) O patrimônio goiano face à dita “decadência” econômica do período pós-mineratório.

2) A embrionária integração econômica na Primeira República que colocou Goiás rumo à modernidade pelas trilhas da ferrovia, e posteriormente, das rodovias.

3) A ideologia do progresso e da modernização no novo período republicano e o impacto desse discurso sobre as novas formas de conceber as cidades. Concomitante a esse processo, a criação do Sphan e as tardias e seletivas ações em prol da conservação do patrimônio em Goiás.

Na segunda parte, “Resistência e patrimônio: o passado que não passa” na memória e no lugar”, julgamos necessário levantarmos aquilo que resiste nas três cidades do ponto de vista

³ É importante ressaltar que o uso do termo “modernidade” se faz presente na historiografia de Goiás, pelo contraponto que estabelece com a ideia de “atraso”, bem como na discussão que cerca o patrimônio. Mas reconhecemos a totalidade que envolve o termo. Berman (1986, p. 87), diz que “o pensamento atual sobre a modernidade se divide em dois compartimentos distintos, hermeticamente lacrados um em relação ao outro: “modernização” em economia e política, “modernismo” em arte, cultura e sensibilidade”. Assim, “o fenômeno da modernidade e suas derivações particulares (modernismo, modernização, ideologia do progresso etc.) não podem ser entendidos separadamente do modo de produção capitalista e da sociedade burguesa, pois são mediados por eles e vicejam genuinamente em seu terreno” (Maciel, 1997, p. 55).

material, a fim de evidenciar a atual condição do patrimônio goiano – abandono, negligência e ausência de uma estrutura institucional de preservação e de uma política democrática voltada para o patrimônio cultural. Efetuamos uma revisão sobre o conceito de *resistência*, para sua interpretação no âmbito da *memória* e do *lugar*, a fim de uma construção teórico-metodológica. A resistência já possui uma conotação conceitual na historiografia pelo esforço de apreensão da memória como chave hermenêutica da reconstrução histórica. O objetivo dessa análise, porém, remeterá ao entendimento da construção social da memória como *resistência* do patrimônio e do sentido de *lugar*, numa perspectiva geográfica.

Na terceira parte, “Da empiria ao *lugar*: Pilar de Goiás, Crixás e Porangatu”, apresentamos, por meio de um inventário de referências culturais, as diferentes formas de apropriação e produção de sentidos que conformam as diversas configurações do patrimônio em sua interface com a cidade. Tal análise possibilitou compreender em que medida o sentido de *lugar* é construído pela presença de marcos referenciais que, em sua permanência ou ausência, são ou foram parte das vivências, experiências e significações dos moradores.

Com fundamento em metodologias empíricas, foi possível captar as dinâmicas dos lugares com base na compreensão dos usos e valores (democráticos ou não) atribuídos ao patrimônio de cada cidade. Na oralidade, buscamos o sentido de lugar e a memória que emergem das relações sociais, dos símbolos, das lembranças e das experiências vividas na totalidade da cidade, no intuito de apreender o patrimônio a partir do crivo da significação coletiva e plural.

Em cada cidade se apresenta um determinado tratamento, reconhecimento e apreensão do patrimônio, ou seja, uma dinâmica própria. A partir da identificação e aprofundamento dessa questão, foi possível também reconhecer e localizar o que concebemos aqui como *resistências*.

A modernização do território goiano e o esquecimento do patrimônio edificado

Apenas uma pequena porção de terra da costa permanece como era antes. Esta é ocupada por Filemo e Báucia, um velho e simpático casal que aí está há tempo sem conta. [...] Com o passar dos anos, tornaram-se bem-amados como a única fonte de vida e alegria nessa terra desolada. [...] Eles representam [...] pessoas que estão no caminho — no caminho da história, do progresso, do desenvolvimento; pessoas que são classificadas, e descartadas, como obsoletas. Fausto se torna obcecado com o velho casal e sua pequena porção de terra: “[...] essas poucas árvores que me são negadas comprometem minha propriedade como um todo”. Eles precisam ser afastados para dar lugar àquilo que Fausto passa a ver como a culminação do seu trabalho. [...] Convoca Mefisto e seus “homens fortes” e ordena-lhes que tirem o casal de velhos do caminho. [...] Isso é um estilo de maldade caracteristicamente moderno: indireto, impessoal, mediado por complexas organizações e funções institucionais.

(Marshall Berman)

Já introduzimos a ideia de que a suposta condição de retrocesso econômico e cultural de muitas cidades goianas no período pós-mineração deve ser avaliada a partir de generalidades históricas encontradas nas particularidades de pesquisas regionais. Santos (2009) afirma que, para ser válida, toda análise urbana deve subsidiar-se em categorias que considerem, simultaneamente, a generalidade das situações e a especificidade do caso que se deseja abordar.

Julgamos que um instrumento adequado pode ser obtido através, de um lado, do estudo das funções urbanas e sua redistribuição, em um dado momento, como resultado da divisão social do trabalho e da divisão territorial do trabalho e, de outro lado, do reconhecimento

das condições pré-existentes, que incluem o espaço construído. As condições pré-existentes, heranças de situações passadas, são *formas*, isto é, resultam de divisões do trabalho pretéritas. As novas divisões do trabalho vão, sucessivamente, redistribuindo funções de toda ordem sobre o território, mudando as combinações que caracterizam cada lugar e exigindo um novo arranjo espacial (Santos, 2009, p. 121).

Espaço e tempo são indissociáveis, segundo Milton Santos. A Geografia é postulada pelo autor como uma “filosofia das técnicas”, considerando a técnica como possibilidade de realização da História e visibilidade das rupturas no espaço. O tempo nos permite trabalhar o espaço geográfico nas particularidades da cidade. Tanto o *tempo como sucessão* - que aparece como periodização, como o *tempo entendido como raio de operações* - que é o tempo que nos é concomitante, são aliados na compreensão dos dois elementos que, dialeticamente, formam o espaço: a materialidade e as relações sociais (Santos, 2002).

Na primeira concepção, o tempo como sucessão, “há uma ordem do tempo que é a das periodizações, que nos permite pensar na existência de gerações urbanas, em cidades que se sucederam ao longo da História, e que foram construídas segundo diferentes maneiras, diferentes materiais e também segundo diferentes ideologias” (Santos, 2002, p. 21). E a respeito da ideia do tempo que nos é coetâneo, ainda estão presentes nas cidades algumas características próprias, ligadas às necessidades e possibilidades da época, tanto na materialidade quanto nas relações sociais. Dessa forma, “a cidade nos traz, através de sua materialidade, que é um dado fundamental da compreensão do espaço, essa presença dos tempos que se foram e que permanecem através das formas e objetos que são também representativos de técnicas” (Santos, 2002, p. 21).

Reconstituir a periodização por meio das técnicas⁴ possibilita passar de tempos justapostos (tempo linear,

⁴ Nos reportamos ao termo “técnica” como recurso analítico para empiricização do tempo (Santos, 2006). Nesse sentido, os componentes que representam os estágios de ocupação e modernização de Goiás podem ser entendidos como técnicas, as quais passaram, inevitavelmente a compor o espaço, sendo também reveladoras da

cronológico) a tempos superpostos (tendência à mundialização e convergência dos momentos) (Santos, 2002). Neste caso em estudo, nos referimos aos tempos da conformação das cidades goianas ao longo da história em sua correlação com os eventos em conjuntura nacional. Ambos se sobrepõem e se esclarecem reciprocamente, de forma que o patrimônio e a patrimonialização, embora sejam um fenômeno histórico específico, interpenetram as duas escalas num diálogo permanente com a modernização.

Ir tão longe para compreender o patrimônio contemporâneo não é devaneio histórico, mas é ocupar-se de dados indispensáveis para interpretar a conjuntura que legou os sentidos desse patrimônio. Não se trata de refazer toda a história, como se isso fosse possível ou indispensável. A discussão se desenrolará a partir da seleção daquilo que, na história, consideramos ser os pontos basilares do que constitui a problemática de determinado patrimônio: 1) mineração; 2) projeto de modernização e integração nacional; 3) políticas de patrimonialização.

O percurso para a análise do patrimônio em Goiás e sua condição passam, inevitavelmente, pelos “caminhos do ouro”. A raiz histórica da urbanização do sertão goiano nasceu no estatuto colonial, que, na busca pelo ouro e por pedras preciosas, estendeu-se de Minas Gerais, na bacia do Parnaíba, até o vale do Araguaia-Tocantins, onde se situavam as que foram chamadas “Minas dos Goyazes”.

Partindo desta origem, o espaço goiano foi entendido, por parte da produção científica da historiografia regional, com base em três fases que nos permitem propor uma síntese. A **primeira fase** inicia-se com a ocupação para exploração aurífera, a partir de 1722. As Minas dos Goyazes, como foi denominada a região governada por Bartolomeu Bueno, era considerada parte da capitania de São Paulo. A década de 1750 foi o apogeu dessa atividade no estado, vindo depois disso o seu declínio. A mineração ainda resistiu até o início do século XIX, mas as décadas que se seguiram após 1750 são conhecidas pela

produção histórica da realidade: empreendimentos coloniais, ferrovias, rodovias, construção de nova capital, entre outros.

representação da “decadência”. A **segunda fase** diz respeito à construção da Estrada de Ferro, marcando a chegada da modernização do estado. No fim do Império e início da República, o avanço da malha ferroviária paulista rumo às regiões centrais do Brasil, significou a melhora das condições precárias da produção provincial por meio da extensão dos trilhos das ferrovias paulistas ou mineiras. Nesse mesmo período ocorre a construção da nova capital, Goiânia, juntamente com políticas incentivadoras de ocupação da região. A **terceira fase** refere-se à expansão da fronteira agrícola e a evolução da ocupação e uso do espaço do estado em substituição ao modelo da Fazenda Goiana⁵, que se estende até o momento atual.

Como se observa por esta síntese, existe uma vastidão de acontecimentos que, pelas inúmeras possibilidades de críticas, o detalhamento de cada um desses momentos só será feito naquilo que consideramos contribuir para o entendimento da construção e do tratamento do patrimônio goiano. Optando por uma análise do processo histórico e considerando a coexistência de tempos, o patrimônio em Pilar de Goiás, Crixás e Porangatu apresentam referências que se comunicam com momentos específicos desse processo, os quais serão apontados ao longo deste capítulo.

Em síntese, as ideias aqui apresentadas mostram que, entre a dita “decadência” e a reestruturação da economia goiana apresentada na terceira fase, se situa a tão difundida ideia de “progresso”. Essa ideia que rege o período republicano faz com que se volte para o interior do Brasil, porém, com um olhar negligente e dicotomizador do sentido de rural e de urbano, elegendo alguns lugares e relegando outros ao *esquecimento*.

⁵ Entendemos a Fazenda Goiana como “a organização espacial que particulariza a estrutura socioeconômica de Goiás entre o final do século XVIII e início do XX, num ordenamento estrutural marcado pela autossustentabilidade e diversidade produtiva, pelo patriarcalismo, pelo tempo lento, pela troca simples, pelo coronelismo, pelo cristianismo, pelo latifúndio, pela subordinação dos núcleos urbanos ao rural, dentre outros” (Borges, 2011). Essa condição revela uma dinâmica apresentada na tese de Estevam (2008), na qual afirma que a pecuária é a essência da civilização caipira e do mundo sertanejo, e de Teixeira Neto (2008, p. 03): “por aqui a roça e o boi são mais que símbolos emblemáticos, porque, mais que em outras regiões do Brasil, foi no campo que as coisas funcionaram”.

1. Patrimônio face à dita “decadência” econômica do período pós-mineratório

A quem em nossa terra percorre tais e tais zonas, vivas outrora, hoje mortas, ora em via disso, tolhidas de insanável caquexia, uma verdade, que é um desconsolo, ressurgue de tantas ruínas: nosso progresso é nômade e sujeito a paralisias súbitas. Radica-se mal. Conjugado a um grupo de fatores sempre os mesmos, refluí com eles duma região para outra. Nilo emite peão. Progresso de cigano, vive acampado. Emigra, deixando atrás de si um rastilho de taperas.

A uberidade nativa do solo é o fator que o condiciona. Mal a uberidade se esvai, pela reiterada sucção de uma seiva não recomposta, como no velho mundo, pelo adubo, o desenvolvimento da zona esmorece, foge dela o capital — e com ele os homens fortes, aptos para o trabalho. E lentamente cai a tapera nas almas e nas coisas.

(Monteiro Lobato)

Durante quase um século Goiás foi erigido, a título de existência e de identidade, como as Minas dos Goyazes (Palacín, 1982). A fundação de muitas cidades goianas e a sua atual situação em termos de representatividade histórica e patrimonial são muito semelhantes e estão inseridas no mesmo contexto. Segundo Chaul (2010), foram arraiais cujo apogeu deu-se no período da mineração do ouro, quando em algumas cidades, sobretudo Vila Boa e Santa Luzia, as jazidas haviam se esgotado. Neste contexto, iniciou-se o povoamento em grande escala de outras áreas da província.

Portanto, as cidades goianas mais significativas, no período da ocupação como província, nasceram com o ouro, primeiro como arraiais, depois como vilas, e algumas, com o tempo, se tornaram sedes administrativas, políticas ou comerciais, tais como Vila Boa de Goiás e Meia Ponte, atuais Cidade de Goiás e Pirenópolis. Algumas nem chegaram a isso. Surgiram, entraram em “decadência” e, das reminiscências urbanas, resistiram como pequenos núcleos de povoados esparsos.

Como reflexo dessa trajetória de povoamento da região durante o período minerador colonial, o barroco em Goiás, tal como no Brasil e mesmo na América Latina, assumiu feições próprias, à revelia da Europa e com particularidades as mais variadas, como se pode constatar em Funari e Pelegrini (2009).

Se a mineração do ouro, no Brasil Colônia, caracterizava-se, em seus primórdios, pelo trânsito rápido dos mineradores em buscas das pedras preciosas por vastas áreas, o processo de fixação de residências ocorreu diferentemente nas capitanias de Minas Gerais e nas Minas dos Goyazes. Nesta última, a sociedade que se constituía pretendia, de maneira mais enfática, enriquecer-se, voltar para o litoral, ou mesmo para a Europa.

Dadas suas condições geográficas e de povoamento, Goiás teve, gradativamente, suas características culturais moldadas em condições muito peculiares, considerando também a influência de diferentes valores ibéricos que se mesclaram à cultura negra e indígena. O barroco goiano remete a uma nova expressão cultural e de comportamento, fruto deste ajuntamento de povos, da busca pelo ouro e da pressa, fazendo-se distinto mesmo de Minas Gerais.

A produção de ouro, que poderia viabilizar novas composições artísticas e urbanísticas de produção na região, ou era remetida para Portugal sob a forma de quintos, ou era contrabandeada, restando pouco para os próprios núcleos urbanos que se formavam. A opulência artística do barroco goiano era restrita e relegada ao segundo plano, enquanto o ouro recolhido dos rios da região em muito serviram aos suntuosos altares da Bahia e do Rio de Janeiro. De acordo com Freitas (2011, p. 57-8):

Não houve tempo, sequer, para que alguns segmentos sociais usufríssem da abundância e do ócio, que permitem divagar os espíritos. Do século XVIII, abstraídas algumas igrejas e uns poucos monumentos e edificações, o legado artístico de Goiás colonial é pequeno, ainda que expressivo. As triturantes realidades da vida cotidiana, o esforço despendido visando ao enriquecimento e à sobrevivência esgotaram o tempo e as energias de quantos se deslocaram para os ermos de Goiás. As distâncias imensas, o isolamento dos núcleos urbanos, a instabilidade e a turbulência

impediram a concentração de artífices e artesãos, como, por exemplo, os que viabilizaram o desenvolvimento do barroco mineiro.

Os artistas que passaram pela província eram aventureiros que foram para as minas em busca de fortuna. Muitos, que já eram profissionais antes da corrida pelo ouro, com o esgotamento das jazidas, retomaram seu trabalho antigo, não só em edificações, construções e pinturas do período barroco brasileiro, mas também “fizeram escola entre a multidão de marginalizados, geralmente mestiços, que abundavam por toda parte” (Etzel, 1974, p. 224).

Segundo Magalinski (1984, p. 128), ainda que no período de emancipação da Capitania (1726-1749) os comerciantes mais abastados e as autoridades tenham cogitado a edificação de residências de caráter definitivo, não havia construtores capazes de executar serviços considerados de bom padrão. A mesma mão de obra escrava utilizada na mineração fora explorada para levantar essas edificações. Ele ainda registrou que “as casas eram muito primitivas, feitas às pressas, de taipa de pilão e sua cobertura era de sapê”.

A arquitetura que se desenvolvia tinha feição barroca, mas a pobreza da região, contudo, não permitia certos requintes, como os que eram encontrados em Salvador, Recife, Rio de Janeiro e Ouro Preto. A respeito dessa tipologia “simplificada” do barroco misturada com elementos clássicos que, provavelmente, eram inspirados nas gravuras vindas do velho mundo, Etzel (1974, p. 225) expõe o seguinte:

[...] tentamos compreender a presença de colunas lisas, talvez não oriundas do neoclassicismo, pois tão longe não teria chegado o moderno movimento artístico, mas do clássico, inspirado nas gravuras que reproduziam a estrutura renascentista tão impregnada das linhas simples e rígidas que precederam o barroco. Aliás, em face da carência de habilidade artística, era convidativo adotarem-se partidos mais simples e de mais fácil execução.

De acordo com Coelho (1996), a urbanização dos aglomerados mineradores em Goiás seguiu os moldes estabelecidos pelo próprio sistema colonial. Geralmente,

fundava-se um pequeno núcleo às margens do aluvião, uma capela em um ponto mais alto e plano em homenagem ao santo padroeiro, e duas ou mais ruas afastadas ou que interligassem estas duas centralidades do arraial, onde residiam os proprietários das datas auríferas. Essa configuração permanece visível nas cidades coloniais goianas, apesar da expansão do tecido urbano.

Boa parte das cidades históricas em Goiás está assentada em encostas ou no fundo de vales. Sérgio Buarque de Holanda chamou de cidades ladrilhadas ou cidades semeadas, uma tipologia aplicada às cidades hispânicas e lusitanas. Além disso, há uma ideia de “senso do provisório”, que é uma característica do período colonial. As ruas principais do núcleo, normalmente denominadas “ruas Direita”, geralmente, centralizavam o comércio e as atividades públicas e estabeleciam a ligação entre dois pontos principais da cidade, como os pátios das igrejas mais importantes, a cadeia ou o palácio. As plantas originais dos edifícios oficiais, como a Câmara e Cadeia, Igrejas e Palácio vinham diretamente de Portugal. Contudo, estas plantas eram simplificadas ante a falta de recursos e profissionais, de forma que muitos elementos decorativos inerentes ao barroco eram suprimidos.

Etzel (1974) é um dos poucos autores que se debruçou sobre a existência das construções remanescentes de estilo barroco goiano. A princípio, conhecia as igrejas do século XVII e XVIII da costa norte do país e grande parte das mineiras, mas estranhou que pouco ou nada existisse publicado sobre as construções barrocas de Goiás. De sua pesquisa, surgiu “o conhecimento da presença generalizada do barroco no Brasil colonial, mas com duas feições, a rica, já conhecida, e a pobre, ainda não divulgada” (Etzel, 1974, p. 17). Com formação em psicanálise, buscou unificar o conceito do barroco no país, fazendo uma leitura de suas raízes emocionais, o que deu origem ao que ele chama de “Psicologia do Barroco no Brasil”.

Ao visitar grande parte das antigas povoações de Goiás, encontrou, sobretudo em igrejas setecentistas, manifestações de uma arte barroca criada por um conglomerado populacional, cujas características já mencionamos aqui ao situarmos o preâmbulo

histórico; características essas que se ajustam perfeitamente à expressão artística da época.

O homem barroco, com suas limitações, deixou em Goiás os vestígios de sua passagem, que ainda podem ser admirados entre as ruínas de velhos arraiais de mineração ou nas igrejas ainda conservadas de algumas cidades que escaparam à decadência dos séculos XVIII e XIX. A grande maioria das igrejas do século XVIII são ruínas ou mesmo desapareceram. Muitas foram “reformadas” a ponto de não guardarem qualquer semelhança com o monumento original. Muitas ainda sobreviveram, deformadas por reformas que acrescentaram ou suprimiram partes importantes (Etzet, 1974, p. 186).

O referido autor visitou onze localidades do estado, todas são povoações do século XVIII e ligadas ao ciclo do ouro: Vila Boa de Goiás (Cidade de Goiás), Ferreiro, Meia Ponte (Pirenópolis), Jaraguá, São José do Tocantins (Niquelândia), Traíras, Santa Luzia (Luziânia), Santa Cruz (Santa Cruz de Goiás) e Pilar de Goiás, como também Paracatu (Minas Gerais) – passagem obrigatória da época e, por isso, importante na avaliação comparativa do barroco goiano, como também colheu material dos resíduos de Ouro Fino (Museu das Bandeiras de Goiás), além de informes sobre a cidade de Natividade – zona de antiga mineração situada a 800 quilômetros da Cidade de Goiás.

Em cada uma dessas localidades Etzel (1974, p. 187) analisou os resíduos do ciclo do ouro que representa, segundo suas próprias palavras, “um barroco peculiar às condições próprias deste sertão longínquo”, cuja descrição “permitirá reconstituir, na fantasia de cada um de nós, o que foi o fausto goiano do século XVIII”. Segue-se uma visão generalizada das observações:

Observando-se o exterior das construções do século XVIII no Estado de Goiás, logo se destaca a pobreza em ademanos barrocos. Via de regra, as igrejas são simples, lisas, sem maiores preocupações arquitetônicas, muito de acordo com as características de época já assinaladas. O barroco arquitetônico é razoável na fachada da igreja da Boa Morte e modesto na pequenina Igreja da Abadia, ambas em Vila Boa de Goiás. As melhores construções são o chafariz barroco de Vila Boa [...] e a cadeia local, de meados do

século XVIII; por serem próprios da coroa, tiveram os riscos e a construção amparados por técnicos competentes. Esta constatação reforça nossa opinião sobre a pobreza dos recursos não oficiais, únicos que então existiam para a assistência aos devotos nas suas construções religiosas. É no interior dos templos que se evidencia um apuro maior no afã de enaltecer a glória de Deus. Na pobreza do meio aurífero todas as igrejas, sem exceção, têm apenas os altares de construção barroca ou posterior neoclássica. Não encontramos igrejas com riqueza de talha cobrindo suas paredes laterais ou emoldurando quadros a óleo, como se pode observar em certas igrejas mineiras ou nas portentosas construções religiosas da orla marítima. [...] Goiás, pobre, cingiu-se aos altares, que contêm em sua simplicidade despretensiosa elementos de construção inegavelmente barroca, indicando uma aplicação, ainda que modesta, das técnicas em uso no século XVIII (Etzet, 1974, p. 186-7).

Coelho (1997, p. 145) endossa que, de fato, o barroco em Goiás não tem característica e monumentalidade erudita, antes, “apresenta-se nos detalhes, no emprego de elementos característicos, na utilização da simbologia própria do movimento”. Algumas igrejas apresentam plantas octogonais, recorrentes no simbolismo barroco, as quais se ajustam por dois retângulos: nave e capela-mor, de larguras diferentes e separados pelo arco cruzeiro.

Ainda assim, a construção de muitas igrejas em território goiano representou o período de relativo bem-estar da sociedade e de ostentação de “luxo”, quando também foram construídos casarões e construções públicas que apresentavam um perfil arquitetônico similar. Castro (1996, p.31) trata sobre o uso do termo “luxo” ou “opulência” por alguns que se referem aos dias mais ditosos de Pilar⁶. Segundo ele, não se pode admitir que “com ouro em pó, se polvilhassem as ruas, onde quer que fosse a procissão. Não é verdade. [...] O que Pilar viveu foi dias de penúria extrema, ‘amansando’ uma terra totalmente inculta”. Para que uma casa fosse considerada luxuosa, bastava qualquer coisa

⁶ Em Pilar de Goiás alguns narram que antigamente os caminhos das procissões eram polvilhados com ouro em pó. Essa estória permanece no imaginário social da cidade, sendo constantemente recontada.

que sobressaísse ao comumente usado, como ser “coberta de telhas coloniais, ter piso de tijolos queimados, portas de tábuas aplainadas, janelas com caixilhos ou gelosias. Uma mesa bem-feita, simples, forrada com toalhas bordadas, bancos com encostos, armários com molduras, algumas pinturas grosseiras [...]”.

Alguns viajantes deixaram impressões de Pilar, como Luiz Palacín e Zoroastro Artiaga, que escreveu “Geografia Econômica, Histórica e Descritiva do Estado de Goiás”. Os relatos de Artiaga (1951, p.134) sobre o Arraial de Nossa Senhora do Pilar possibilitam refletir sobre as formas de vida, e assim, sobre a imagem reproduzida naquele período acerca do povoado.

A cidade se dilatava com casas improvisadas, outras senhoriais, de janelas largas, com arcos, vidraças com malacachetas e outras com persianas suntuárias, em estilo colonial, ainda, em grande estilo, madeiras esculpidas por artistas trazidos de São Paulo. Noite e dia aquele vai-vem de gente a pé e a cavalo. As ruas eram calçadas de pedras arredondadas e tortuosas, acompanhando os trilheiros. Outras mais espaçosas. Os largos, que hoje chamamos praça pública, medidos de princípio, cheios de cabeça de frade, bem aparelhadas, moirões e pequenas estacas para amarrar os cavalos em portas de lojas. [...] A principal preocupação de todo mundo era produzir muito ouro. As igrejas viviam sempre abertas, dia e noite, iluminadas por brandões de cera de cor, fundidos no reino, luxuosos; tinham ricos candelabros de fina prataria. Os objetos de culto eram de ouro e a Matriz toda pintada com ricos desenhos feitos por artistas europeus, tendo bordados de alto relevo em ouro.

As casas improvisadas que contrastavam com as casas senhoriais reforçam a ideia de ostentação do luxo e as diferenças sociais existentes na época. O chão batido em casa térrea era sinônimo de pobreza, enquanto as casas com assoalhos eram a moradia das pessoas com maior poder aquisitivo. As edificações religiosas e oficiais, entretanto, requeriam uma edificação mais elaborada, as quais contavam com planos arquitetônicos vindos de Portugal, embora suas execuções fossem adaptadas às necessidades locais. Segundo Oliveira (2010), muitos materiais e técnicas de construção adotados por goianos foram trazidos por colonizadores: o adobe, a cobertura de telha de barro do tipo capa

e bica, a caiação das vedações, a pavimentação em ladrilhos de barro. Outros, o mais certo é dizer que provinham de Minas Gerais, como a estrutura de madeira e a taipa de mão.

Não podemos deixar de admitir que houve um período de “glória” nas cidades da mineração em Goiás, mas teve curta duração. Artiaga (1951, p. 126) aponta que “tudo isso acabou de repente logo que foi dado o golpe de morte na mineração, porque os garimpeiros não se fixam, são nômades; a massa é cigana, volante vagabunda; anda como uma onda insensata, impelida pela ambição de riqueza fácil” – ideia reforçada na epígrafe.

A partir de 1775, com o esgotamento das jazidas e a descoberta de outras, iniciou-se o êxodo da população. Boa parte dos arraiais na região passavam pela mesma recessão, o que dificultava ainda mais o desenvolvimento das atividades agropecuárias, pois não havia mercado consumidor. A população que resistia procurava nas atividades rurais a forma de subsistência. Na verdade, Bertrand (1997) afirma que a mineração predatória entrou em declínio, mas nunca cessou, mesmo como atividade subalterna, os córregos foram constantemente remexidos ao longo de dois séculos e meio; [...] “o grosso da população afazendava-se nas roças – subsistia – enquanto a mineração passava a ser coisa dos muito ricos senhores de escravos ou dos paupérrimos garimpeiros e faiscadores negros, livres ou libertos” (Bertrand, 1997, p. 2).

Muitas vilas e arraiais ficaram fora da rota do comércio e passaram décadas “isolados”⁷, o que por um lado favoreceu a

⁷ O termo “isolamento” será adotado entre aspas, pois, em primeiro lugar, não se pode constatar que as cidades permaneceram totalmente isoladas, quando manifestavam dependência de outras localidades e há registros históricos que atestam os deslocamentos. Em segundo lugar, como assegura Guimarães (2012, p. 71), “os problemas estruturais referentes à província de Goiás não podem ser analisados a partir dela mesma, adotando-se a perspectiva do insulamento e da decadência como categorias analítico-explicativas, transferindo para a história o determinismo geográfico, que justificaria o isolamento e a paralisação. O problema reside mais na posição geopolítica do Brasil e por extensão da província. A condição periférica do país, desde o início da colonização, dificultava a participação nos mercados europeus, determinando o tipo de produto a ser cultivado. Da mesma forma as condições geopolíticas e as particularidades da região (séculos XVIII-XX, até mais ou menos a

preservação parcial do seu patrimônio histórico, por outro as tornaram cidades “esquecidas”. Algumas, ermas pelo abandono, hoje se transformaram em escombros pelo descaso, tais como Santa Rita, Anta, Ferreiro, Ouro Fino, Pilões, Maranhão, São Miguel das Tezouras, Cocal, Forte, Água Quente, Traíras, Amaro Leite, São Félix e Pontal. Traíras, um povoado que nasceu do período áureo de Goiás como um centro de mineração, hoje só existe na memória de poucos goianos que insistem em habitar sob as ruínas das velhas residências. Vilson da Silva Rocha expressa essa condição da seguinte forma: “Não foram as casas que ruíram, foi o mundo que caiu. [...] Aqui era muito maior, mais pessoas, mas quase todos foram embora. Aí a gente que ficou não teve mais importância. Agora as casas estão acabando de acabar” (Brancatelli, 2009).

Exemplos como esse acarretaram a construção da imagem de decadência econômica e social vivida na época, o que se refere, ainda hoje, a um período muito bem delimitado na consciência coletiva dos moradores destas cidades, pois fora repercutido na história regional durante décadas.

Na literatura revisada, é notório o vínculo indissociável entre a tipologia do barroco encontrada nas cidades da mineração e a imagem de atraso, decadência e isolamento apregoada pela historiografia de Goiás, construída sobre as bases de relatos de viajantes, sobretudo no período pós-mineratório. Um olhar, de certa forma, embotado pela realidade europeia. Saint-Hilaire, que percorreu o território de Goiás em 1819, deixa a seguinte impressão, comparando-o a Minas Gerais:

A província de Minas é uma espécie de padrão, por assim dizer, do qual me sirvo para julgar todas as outras que percorri mais tarde [...]. Infelizmente – lamento ter de admiti-lo – a comparação não será favorável a Goiás, infelizmente região entregue há longos anos a uma administração quase sempre imprevidente e com frequência espoliadora. [...] Tempo virá em que cidades, florescentes substituirão as miseráveis choupanas que mal me serviam de abrigo, e então seus habitantes poderão desfrutar de vantagens que

década de 1950) permanecem abertas aos estudiosos interessados no duplo: história regional/totalidade história”.

raramente encontramos na Europa, pois saberão com certeza pelos relatos de alguns viajantes, quais foram as origens não apenas de suas cidades, mas também dos seus mais insignificantes povoados. [...] E ficarão surpreendidos ao verificarem que, nos locais onde se erguerão então cidades prósperas e populosas, havia outrora apenas um ou dois casebres que pouco diferiam das choças selvagens. (Saint-Hilaire, 1975, p. 13-14).

Para Chaul (2010, p.24), os autores que à época escreveram sobre Goiás, concebiam um território em decadência como “uma terra que já havia sido algo, que já teria possuído certa relevância nas relações comerciais da época e deixara de ter qualquer representatividade no contexto das relações capitalistas que imperavam”. Sobretudo Pilar e Crixás estiveram nessas condições, o que explica, apenas em partes, o fato de serem consideradas aqui como cidades “esquecidas”.

Em uma matéria do Jornal Espaço, de janeiro de 2011, intitulada “Nossa História, Nosso Maior Tesouro: Patrimônio da Humanidade”, há o seguinte relato:

O Município de Pilar sobreviveu da economia agrícola dos engenhos de açúcar, roças de café, milho, arroz e criação de gado para carne e leite. Entretanto, pouco era exportado, por causa da lonjura desses ermos, assim não permitida, não obstante os incentivos comerciais. O comendador Joaquim Alves de Oliveira, cidadão nativo de Pilar, sediado em Meia Ponte, aproveitou do declínio da mineração e montou um comércio tropeiro. Por muito tempo, Pilar resistiu ao amargo abandono. Sem nenhuma expressividade, comandada por suplentes, abandonada em taperas e ruínas a chamar por alguns anos de Itacê, Distrito de Itapaci. Apesar de ainda pequena, deu a volta por cima e no carisma da velha cidade Histórica, voltou a se chamar Pilar, desta vez Pilar de Goiás.

Grosso modo, esta condição “isolamento” estaria associada ao fato de as condições naturais favorecedoras da mineração não serem as mesmas propícias ao comércio de abastecimento da capital e a exportação de produtos agrícolas, o que manteve os interesses econômicos do Brasil (mais precisamente da região Sudeste) voltados para a expansão das províncias do centro-sul. As vilas e arraiais goianos foram formações urbanas que se irradiaram a partir do pioneiro arraial

de Sant'Anna (Pirenópolis), seguido de Vila Boa (Cidade de Goiás), a partir da década de 1720. Dali desencadeou-se um processo esparso de ocupação territorial, sobretudo nas regiões Centro-Norte, Nordeste e Sudeste, deixando vazios outras regiões e dificultando ainda mais os acessos e as comunicações.

A debilidade nas comunicações, dado o precário sistema de caminhos, fez com que “os homens conformassem seus espaços de acordo com as peculiaridades do lugar e com as particularidades do momento” (Oliveira, 2010, p. 32), resultando no nascimento de uma arquitetura própria.

Como a vida econômica estruturava todas as outras dimensões da vida, qualquer mudança na base da economia gerava um enorme desgaste, levando aos períodos marcados na memória como a “decadência”. Sabe-se que não houve “uma decadência”, talvez tenham ocorrido várias decadências em momentos distintos nas cidades, de forma que “algumas, inclusive, desapareciam do mapa, outras, reintegravam-se nos aportes vindouros” (Chaveiro, 2004, p. 99).

Chaul (2010) parte do princípio de que, na cultura moderna, o embate entre o agrário e o urbano, o antigo e o moderno, se traduzem pelas ideias de decadência e atraso, que são reforçadas pelos historiadores contemporâneos. Sobre esta imagem da situação de Goiás, como uma terra de decadência no período pós-mineratório é que o autor se debruça até revelar a essência do projeto de modernidade que se pretendia construir. O autor argumenta que

Em torno da imagem de decadência, vai girar todo o universo interpretativo acerca da sociedade goiana que transitou da mineração para a agropecuária. Com base na ideia de um pretenso desenvolvimento da sociedade mineradora, criou-se o posterior espectro de decadência, que passa a rondar a sociedade estruturada após a mineração. Assim, pretendemos mostrar que, na sociedade goiana pós-crise da mineração, existiu muito mais vida e vigor do que as interpretações sobre a decadência indicam. Partimos do princípio de que há, na cultura moderna, uma representação sobre ideias de decadência e atraso, traduzidas pelo embate entre o agrário e o urbano, o atraso e o desenvolvimento, o antigo e o moderno,

pares antitéticos que se associam à representação mais abrangente e tradicional da relação campo-cidade (Chaul, 2010, p. 23).

O objetivo de Chaul (2010, p. 25) foi entender como esta ideia surgiu, tendo como bases, implícitas e explícitas, as referências a “um passado glorioso, a uma sociedade de fausto esplendor, que não chegou a uma existência comprovada, nem deixou para Goiás uma herança que a justificasse”. A inexistência de “uma herança que justificasse” tamanha opulência de cidades goianas, como o que se tem registro a respeito de Pilar de Goiás e Crixás, na realidade, remete ao tímido legado na arquitetura e nas artes, patrimônio remanescente ou já em ruínas.

A historiografia e a literatura regional endossam o dito “isolamento” pela distância dos centros hegemônicos do território brasileiro. Contudo, percebe-se uma subversão no olhar dos viajantes europeus e governadores de províncias que percorriam Goiás, algo que fora reproduzido por longas décadas. Muitos autores contemporâneos incorporam as mesmas observações de viajantes, governadores de províncias e historiadores antigos. Paulo Bertrand (2006), influenciado pela visão de Cunha Mattos, arriscou novas questões, observando que no cenário da pós-mineração em Goiás figuravam “cidades em deterioração”, e não, necessariamente, em decadência.

[...] o quadro traçado para Goiás permite que nos arrisquemos em algumas questões. Região pobre e decadente, com um pé no passado e outro no futuro [...] região fora do tempo onde nada prospera [...] os homens parecem espectros dominados pela síndrome do desânimo. O espaço é fantasmagórico: pontes caídas, estradas e fazendas abandonadas. No lugar da antiga prosperidade, o vazio. Em Goiás pobreza não é apenas o contrário de riqueza, significa também o vazio que descaracteriza parte da história da região no século XIX (Bertrand, 1978, n.p.).

Este relato aparentemente vai *ao* encontro das ideias propagadas pela historiografia regional sobre a “decadência”, mas logo aparecem as discordâncias que mudam o curso dessa questão. Afinal, algo soa estranho: “Em dois e meio séculos de história de Goiás quase que de todo ignora-se um século inteiro,

o da “decadência”, justo quando em todos os quadrantes nasciam centenas de fazendas e dezenas de povoados!” (Bertrand, 2006, p. 66).

Sandes e Ribeiro (1991) anunciam que na obra de Cunha Matos (1776 – 1839), historiador célebre da província de Goiás, já havia um pano de fundo que exaltava o Estado com seu poder coercitivo, apontando para a “necessidade” de que a região se redefinisse como parte do império brasileiro – um vínculo entre a história nacional (do Império) e o destaque do particular (da região) em sua associação com a Nação.

A imagem de uma época não é mera reprodução da realidade, mas envolve significativamente o sujeito que a elaborou. Selecionar a imagem da pobreza – homens indolentes, regiões vazias, cumpre um objetivo fundamental: condenar ao esquecimento tudo que não coincide com a visão de nação, de progresso que deveria estabelecer-se [...] há um projeto de nação em curso. Há um projeto disciplinar em andamento. Há um horizonte mental que não era o de Cunha Mattos e que precisava ser negado (Sandes; Ribeiro, 1991, p. 44-5).

Em outros termos, a historiografia de Goiás, contemplada por Cunha Matos, Saint Hilaire, D’Alincourt, Taunay, Pohl, Camargo Fleury, Rodrigues Jardim, Alencastre, entre outros, ignorou vários aspectos da vida, para salientar apenas um: o econômico; e mais precisamente a uma atividade econômica: a mineração. Expôs com ênfase a efemeridade da exploração aurífera, a ausência de opulência e a existência de atividades agropecuárias aliadas a uma situação geográfica peculiar que induzia à instabilidade dos fluxos. Apesar dessa indicação à fragilidade da vida urbana no início da ocupação, reconhecemos que há algo mais a ser dito sobre a formação destas cidades no sertão de Goiás.

Chaveiro (2004) diz que apesar de serem organizadas numa estrutura urbana diferenciada no que se refere ao regime de fluxo, de comunicação e de relações, eram unificadas na formação econômica que lhes sustentava: a empresa colonial mineradora, desdobrando-se em um tipo de “urbanização ruralizada” marcada pelo ritmo do sertão. Muitas cidades ainda

preservam o testemunho espacial característicos dessa fase, apontando direta ou indiretamente, em sua forma de organização e urbanização, as marcas da raiz histórica da empresa colonial mineradora.

Por ser assim, cidades esparsas, sem comunicação umas com as outras, fundavam um procedimento humano ruralizado, em que se afirma o amor dessa gente ao seu local, mediante um sentimento de unidade, de autonomia, sem preocupação com os lastros financeiros e com os ditames e as tendências do mercado; povo de costume simples, mal e subalimentado, que perambulava de pés no chão, que usava roupa de tiras, fazia e organizava suas casas com tabocas e ripas de madeiras toscas sem tratamento e acabamento industrial; era comum então ver nas casas as mesas de jirau, camas fincadas ao adobe feito com as mãos rudes e saber empírico, fogões de lenha feitos de barro vermelho, além do uso do borralho para esquentar as mãos em período de frio. (Chaveiro, 2004, p. 98).

Diante disso, o século XIX em Goiás transcorreu “sob a herança de uma ordem urbana que se transformava e sob o peso de uma ordem rural que se consolidava” (Oliveira, 2010, p. 130). Trata-se de um *modus vivendi*, no qual a ruralização não esvaiu por completo a experiência urbana, mas produziu uma característica híbrida e peculiar à região, que repercutiu nas edificações da época.

Por isso, a arquitetura local fora considerada pouco significativa, mesmo por aqueles que se dedicavam às pesquisas em Goiás, como observa Oliveira (2010), historiadora que se dedicou a reler as antigas casas da Fazenda Goiana na dimensão de reapresentar quem a construiu e a habitou, desconstruindo o exotismo particularizado nos escritos e documentos encontrados. Nenhuma pesquisa, antes de então, fez referência à casa rural ou mesmo assumiu a discussão da vernaculidade⁸ como forma de

⁸ De acordo do Oliveira (2010), o termo “vernáculo” refere-se às edificações nativas de determinada região, isentas de influência estrangeira, resultantes da interação entre sociedade, ambiente e cultura, conformando tradições. Segundo a mesma autora, “[...] a arquitetura vernácula goiana nasceu, no século XVIII, do processo simultâneo de ocupação da terra, em que se mesclavam a formação dos núcleos urbanos e o estabelecimento de propriedade rurais, consolidado no século posterior. A conformação do parcelamento urbano e da apropriação da terra definiu condições que,

compreensão da arquitetura local. Tampouco levou em consideração que a “insularidade condicionou um processo de produção arquitetônica em que o pragmatismo capitaneou as soluções” (Oliveira, 2010, p. 167). Não houve qualquer rigor estético erudito, a não ser o que estava implícito na vernaculidade, na qual as prioridades funcionais das casas rurais eram também visíveis nas casas urbanas goianas.

Teria essa essência rural e a imagem de isolamento que caracterizou as cidades do interior goiano por tempo considerável, subordinado o projeto de nacionalidade que figurava na escala da nação? Ou fora o contrário? Para Chaveiro (2004), é um tanto quanto lógico e coerente associar o sítio, a posição, as funções e as paisagens das cidades sertanejas ao ritmo e à condição territorial aos quais se inserem. No caso das cidades goianas em estudo, observamos em seu processo de urbanização, o que ele traduz como “especificidade genética” criada a partir da relação processual da empresa colonial com o território do sertão. Em outros termos, isso sintetiza o que fundou “uma sociedade, na originalidade portadora dos seus signos do sertão, que tecia uma urbanização cuja face essencial é o seu vínculo com a ruralidade sertaneja, em que o desdobramento geográfico mais característico era o isolamento” (Chaveiro, 2004, p. 97).

Embora não nos detivemos às performances do bandeirantismo, é notório o seu papel na caracterização das cidades, porque estas características foram, posteriormente, objetos de negação e desprezo pelo olhar estrangeiro. Ademais, tais características justificaram o tratamento dado às cidades, por não corresponderem às ideias de modernização difundidas, sobretudo, a partir da Segunda República no Brasil.

A instauração da República, nesse sentido, tem relação direta com o desenvolvimento de muitas cidades brasileiras em detrimento da inércia de outras. Goiás abria-se para os ideários da “modernidade”, nas palavras de Chaul (2010), processo que, tempos depois, sobrepujou a dita e difundida “decadência”.

aliadas às demais circunstâncias, determinaram a tipologia das casas” (Oliveira, 2010, p. 32). Já Paulo Bertrand (1999) considera o “Cerrado” como essência da arquitetura vernacular do Planalto Central.

No plano nacional, a República já representou uma primeira fase desse ideário, por meio de alterações políticas e sociais. Em Goiás, políticos e ideólogos buscaram a todo custo inserir a região neste projeto de nação, cujo objetivo era garantir a unidade e identidade nacionais. A tradição foi subestimada, o passado histórico foi negado e uma ruptura completa foi proposta: a modernização como sinônimo de progresso. O projeto brasileiro de modernidade.

2. Rumo à modernização pelas trilhas da ferrovia: cidades goianas no contexto da integração econômica

A ideia de Brasil moderno, que traz em seu bojo a concepção de progresso e modernização a partir do período republicano, está presente, ou implícita nos escritos de vários intelectuais⁹, artistas e líderes, sendo sistematizada na obra de Ianni (1992). Para este autor, a “nação” é um termo real e imaginário, que pode ser criado e recriado em cada época, conjuntura ou ocasião. Essa ideia era incompatível com o regime adotado na colonização do estado de Goiás, cujos projetos não eram interferidos pelo que se considerou “isolamento” e “vazio” do sertão.

No campo econômico, Furtado (1974) chama de modernização o processo de adoção de padrões de consumo sofisticados (privados e públicos) com o correspondente processo de acumulação de capital e progresso nos métodos produtivos.

Quanto mais amplo o campo do processo de modernização (...) mais intensa tende a ser a pressão no sentido de ampliar o excedente, o que pode ser alcançado mediante expansão das exportações, ou por meio de aumento da “taxa de exploração”, vale dizer, da proporção do excedente no produto líquido. (...). A importância do processo de modernização, na modelação das economias subdesenvolvidas, só vem à luz plenamente em fase mais avançada quando os respectivos países embarcam no processo de industrialização; mais

⁹ Destes, Oliveira Viana, Sergio Buarque de Holanda, Gilberto Freyre, Roberto C. Simonsen e Caio Prado Júnior adquiriram a imagem de clássicos.

precisamente, quando se empenham em produzir para o mercado interno aquilo que vinham importando (Furtado, 1974, p. 81-82).

A paulatina expansão da pecuária no período pós-mineratório possibilitou a Goiás sair da suposta condição de “isolamento” econômico e criar também a estrutura necessária para o desenvolvimento da agricultura. Esse processo foi mediado pela estrada de ferro, que interligou as regiões sul e sudoeste de Goiás ao sudeste do país e o introduziu ao mercado nacional.

O desenvolvimento econômico de Goiás teve como mote propulsor o monopólio interno do mercado cafeeiro paulista, que ditou as regras e viabilizou a implantação das ferrovias, a industrialização e a consequente urbanização, claramente alçadas em uma seletividade espacial. Aliás, este foi o panorama geral da Primeira República: um sistema político cujo foco de poder se localiza nos Estados, sob a hegemonia dos economicamente mais fortes.

Segundo Oliveira (2007), os avanços da rede ferroviária e a navegação do Araguaia-Tocantins deram-se como fruto da liderança bulhonista¹⁰. Os interesses políticos deste grupo se aliavam à expansão da economia cafeeira paulista, a fim de que se promovesse o incremento do processo de urbanização de Goiás pela ferrovia da Companhia Mogiana de Estradas de Ferro (criada em 1872). Esta se serviu dos antigos trajetos fundados pelos bandeirantes paulistas. Mas, segundo Ferreira (2005), a ferrovia em Goiás só foi consolidada no início do século XX, com a criação da Companhia Estrada de Ferro de Goiás, como concretização das ideias “modernizantes” da facção oligárquica liderada por Xavier de Almeida, pretendente ao poder estadual.

A ligação de Goiás com São Paulo, centro hegemônico da economia, se restringiu inicialmente ao Sul e Sudeste Goiano, resultando na separação territorial do estado em dois polos: o *eixo sul*, mais integrado, onde milhares de paulistas e mineiros penetraram com o intuito de adquirir terras a baixos preços para

¹⁰ Elite oligárquica liderada por José Leopoldo de Bulhões, que disputou o poder em Goiás com outros grupos, os Fleury e os Caiados, permanecendo no poder durante todo período imperial até as primeiras décadas do século XX.

desenvolverem a agropecuária; e o *eixo norte*, “desintegrado” desta rede econômica, o que também favoreceu um desenvolvimento desigual em termos de infraestrutura, pessoas e ideias. O que só reforça o pensamento de Santos (2009) de que na mesma medida em que a divisão social do trabalho e a divisão territorial do trabalho dependem de decisões políticas, o presente e a evolução futura das cidades dependem do papel econômico dos atores do jogo político, segundo diferentes níveis. As cidades estão sujeitas à forma que, respondendo a esse jogo, o espaço urbano é, a cada momento, reorganizado.

Já as cidades do norte de Goiás só foram efetivamente inseridas ao mercado nacional na década de 1940, com o implemento de projetos de colonização agrícola e abertura de rodovias. O que confirma a hipótese de Dias (2012) de que as redes aglutinam contradições sem precedentes no espaço geográfico, sendo responsáveis por produzir, simultaneamente, ordem e desordem. São portadoras de ordem na escala planetária ou nacional, por possibilitar que grandes corporações se articulem, reduzindo o tempo de circulação nas escalas em que operam. Contudo, numa escala local, “estas mesmas redes são muitas vezes portadoras de desordem – numa velocidade sem precedentes engendram processos de exclusão social, marginalizam centros urbanos que tiravam sua força dos laços de proximidade geográfica e alteram mercados de trabalho” (Dias, 2012, p. 154).

As políticas de integração nacional representavam tanto a ocupação do território, quanto a modernização e expansão da economia nacional, articulando-a a economia internacional. Além disso, a preocupação iminente dessas políticas era a legitimação do Estado, de forma que foram utilizadas como recurso simbólico para dar ênfase ao fortalecimento da pátria e à ideia de Estado-Nação.

[...] o registro da organização territorial brasileira em forma de “arquipélago” era capitaneadora de intenções políticas claras; dentre todas, o fato de decifrá-la como pejorativa dava ao Estado a condição de portador simbólico de benfeitor nacionalista, dissimulando os interesses universais, especialmente o de, naquele

período histórico, reorganizar o território brasileiro às demandas do capitalismo mundial, sustentando internamente, as forças dirigentes no controle e no domínio do Estado brasileiro. Não se via, por isso, uma indagação que buscasse explicar por que teve lugar no país explorações tão avassaladoras em porções territoriais delimitadas, abandonadas logo em seguida e procurando outras para proceder à exploração com igual avassalamento (Chaveiro, 2004, p. 105).

O abandono de áreas exploradas por determinadas atividades econômicas é questão sumária para uma sondagem da trajetória do patrimônio material construído no século XVIII. É evidente que, apesar do projeto político econômico dedicar-se ao desenvolvimento pelas vias da integração do território nacional, no qual Goiás exerceria um papel fundamental de intercâmbio, tal projeto ao mesmo tempo teve um caráter segregacionista. As primeiras décadas do século XIX foram determinantes para que muitos povoados ao norte do estado sucumbissem, e outros, ao sul, tentassem romper como passado colonial do estado.

Os caminhos traçados, tanto ao longo do período colonial e do Império, como as atuais rodovias de integração nacional e regional, nos permitem estabelecer uma correlação entre o patrimônio e a urbanização do território goiano-tocantinense. É certo que estes caminhos exerceram um papel fundamental na gênese de toda uma vida de relações que se formou e se desenvolveu no espaço, conforme aponta Teixeira Neto (2009).

Na antiga capitania de Goiás, tudo parece ter nascido das relações engendradas pelo ouro e pelas atividades inerentes a ele, sobretudo a motivação de determinar a abertura dos caminhos e desbravamento de regiões desconhecidas: fazendas, registros aduaneiros, presídios e fortificações militares, aldeamentos indígenas, pousos de tropas e boiadas e outros elementos que contribuíram para o povoamento e urbanização do espaço goiano.

Com relação à antiga capitania (o atual território goiano-tocantinense), a rede de caminhos tinha por finalidade interligar os antigos arraiais do ouro, que tinham como principais pontos de convergências as atuais cidades de Pirenópolis (em Goiás), Natividade (no Tocantins) e, obviamente, a antiga Villa Boa, a atual Cidade de Goiás. (Teixeira Neto, 2009, p. 8).

As cidades servidas pela linha de ferro se destacavam em relação aos demais aglomerados urbanos, experimentando mudanças que lhes conferiam um sentido de “urbanidade”. Ao contrário da antiga forma de povoamento¹¹ que originou muitas cidades em Goiás a partir do século XVIII, a ferrovia favoreceu o processo de acelerada urbanização, expansão dos núcleos já existentes, o nascimento de um conjunto de cidades¹² e a constituição de um polo regional, no qual as imigrações provenientes de São Paulo e Minas Gerais radicaram-se no eixo sul goiano, sobretudo pelo contato econômico com São Paulo e com o Triângulo Mineiro.

Por não se inserirem nos projetos ferroviários que serviriam aos propósitos de uma produção mercantil agrícola, as cidades do centro-norte permaneceram com o maior vínculo econômico na pecuária, setor cuja exportação estava restrita para áreas dentro do próprio país, e que não exigia, como a agricultura, meios modernos de transporte. Não entraremos no mérito, mas alguns estudiosos buscam mostrar como as oligarquias exerciam uma política de autonomia pela manutenção do atraso nessas regiões, impedindo a implantação das ferrovias.

Arrais (2013) apresenta o mapeamento de 49 municípios dispersos no território goiano em 1920, que compreendia uma linha longitudinal de aproximadamente 1.400 quilômetros, estendendo-se do rio Paranaíba até o encontro dos rios Araguaia e Tocantins. Segundo o autor, a parte setentrional era menos povoada, com meios de locomoção precários e estrutura agrária mais concentrada. O mapa sugere que esta parte era constituída

¹¹ Os povoamentos se faziam pela formação de fazendas, com predominância econômica e ideológica rural e marcadas pela produção de subsistência e pecuária extensiva, que posteriormente se constituíam em “patrimônios” urbanos, ou as chamadas “capelas”. Tais formações consistiam na convergência das populações rurais em determinado local, em terras doadas por fazendeiros para ser construída uma igreja. Daí surgiam funções comerciais e religiosas, originando-se um povoado, um arraial, depois uma cidade, o que demandava um longo período de solidificação (Ferreira, 2005).

¹² As cidades criadas a partir da implantação da ferrovia são: Pires do Rio (1930), Goiandira (1931), Urutaí (1947), Cumari (1947), Vianópolis (1948), Anhanguera (1953) e Ouvidor (1953) (Lima, 2005).

basicamente por vilas e povoados esparsos. A parte meridional, que abarcava Anápolis, Bonfim, Morrinhos e Catalão, ao contrário, ensaiavam certo dinamismo econômico. Em termos de valorização da terra, dados sobre o valor médio do hectare no Brasil nesta década, colocam Goiás em penúltimo lugar. A chegada da ferrovia, porém, motivou a valorização fundiária nas faixas sudeste e sul.

A implantação das rodovias em Goiás obedece, em seu traçado, à mesma lógica da ferrovia, ou seja, a criação de uma rede de sustentação e viabilidade social e econômica ao modo predominante de produção, confirmando a análise de Furtado (1976), de que a ideologia do progresso é um forte impulsionador da industrialização periférica. Os fatores que orientam a ocupação do espaço e a implantação das redes de articulação e interligação são variados, a começar pela urbanização acelerada, dado o esvaziamento também acelerado, do campo.

Segundo Teixeira Neto (2009), o ponto de partida foi, no início dos anos 1940, a criação das políticas de povoamento de Getúlio Vargas, na década de 1940, a Colônia Agrícola Nacional de Goiás (CANG), inserida no projeto da ‘Marcha para o Oeste’, responsável pela ocupação e reocupação de muitas vilas no interior de Goiás.

A ‘Marcha para o Oeste’ representou um grande salto para a expansão da fronteira agrícola, fator que determinou em grande medida a economia do estado e a situação central ou periférica de muitas cidades. Em consonância às colônias de povoamento agrícola, esteve a abertura da BR-153, como Estrada da Colônia, entre 1942 e 1948, em plena campanha da “Marcha para o Oeste”, também chamada de “Transbrasiliana” e BR-14, no trecho entre as cidades de Anápolis e Ceres (1941-1944). O objetivo era ligar a Colônia Agrícola Nacional em Ceres ao sul de Goiás, seguindo a política do recém-criado Departamento Nacional de Estradas de Rodagem (DNER), em 1937, de ser um instrumento de comunicação entre as regiões e as cidades e iniciar um processo de deslocamento da modernização brasileira do Centro-Sul para o Centro-Oeste (DNIT, 2009).

O trecho completo em que a rodovia tem a designação de “Belém-Brasília” (que integra a BR-153) começou a ser construído em 1958, no governo do presidente Juscelino Kubitschek, e foi concluído em 1974 (DNIT, 2009). A estrada abriu caminho para a fixação de novas áreas no norte de Goiás, em terras da União. A população da região central de Goiás, por onde a estrada iniciou, foi chamada a ajudar e milhares de novos moradores chegaram ocupando os “vazios” do grande território, construindo cidades e trazendo o famigerado “progresso”.

Das regiões contempladas pelos caminhos do ouro, algumas se constituíram em autênticas zonas pioneiras dois séculos depois de descobertas e percorridas, como por exemplo, a que chamamos de “Mato Grosso Goiano”, cujo povoamento efetivo se deu com a CANG. Os “caminhos reais”, de alguma forma, permaneceram vivos na paisagem geográfica, porque se transformaram em importantes vias de integração nacional ou regional. Outras vias perderam sua importância quando o ouro minguou e o caminho colonial foi aos poucos desaparecendo, conforme mostra o mapa da figura 1.

Neste processo, encontramos os vínculos contextuais entre as estradas (ou caminhos) e a imagem da cidade “esquecida”. A possibilidade desse entrecruzamento é, justamente, percebendo as estradas não apenas como meros elementos de aproximação e convergência de homens e entidades territoriais, mas também como mediadoras na vida da região, do estado e dos indivíduos. Afinal, na mesma medida em que as estradas articulam, também desarticulam, sobretudo áreas pouco habitadas e urbanizadas. E seu lado contraditório se revela mais fortemente quando, mesmo para regiões em que supostamente, se tornam canais de progresso e desenvolvimento, “ela aí introduz hábitos e costumes novos [...] que acabam modificando a vida de relações sociais antes existentes” (Teixeira Neto, 2009, p. 5). Por vezes, as estradas aparecem como a “redenção” para muitas cidades que corriam o risco de sucumbir.

Nos dias atuais, a “Belém-Brasília” [...] e a “Estrada do Boi” (GO-164), que liga a cidade de Goiás à BR-153 à altura de Alvorada do Tocantins, através do vale do médio Araguaia, já contam uma outra

história: a das transformações mais recentes do espaço ocorridas em nosso Estado, sobretudo a partir dos anos 1940. Com toda evidência, elas foram, ao lado da Estrada de Ferro Goiás, os caminhos que maiores impactos produziram na vida socioeconômica e política dos Estados de Goiás e do Tocantins. Por exemplo: a “Belém-Brasília” tirou do isolamento em que se encontrava até praticamente os anos 1950 toda a Mesopotâmia goiana – a extensa região situada entre os rios Tocantins e Araguaia –, incorporando-a definitivamente à economia de mercado (Teixeira Neto, 2009, p.12).

Na análise da trajetória urbana de Porangatu constatamos a influência da rodovia federal no eixo de expansão e valorização do solo. Pereira (2004) explica que, mesmo antes da pavimentação da Belém-Brasília (parte mais importante da BR-153 em território goiano-tocantinense), enquanto algumas cidades novas foram construídas às suas margens, outras foram “despertadas”, como fora o caso de Porangatu e Uruaçu, que aumentaram seu sítio original em direção à rodovia e centralizaram a maior parte do comércio da região, moldando sua estrutura econômica em função do eixo rodoviário da Belém-Brasília.

O “despertar” de Pilar e Crixás, também se insere no mesmo contexto, embora não margeiem a BR-153. José Peixoto da Silveira, político, médico e escritor goiano, visitou Pilar em 1939, antes do início destas políticas, descrevendo que a cidade sucumbia, “amortalhada pelos anos e tem velhas igrejas sem fiéis, velhos casarões sem dono, velhas histórias”, cujo chafariz escorria à toa: “as águas dos séculos. Uma fatalidade histórica do século do ouro” (Ferreira, 2014, p. 184). Mas sete anos depois, em uma segunda visita, a cidade havia mudado completamente, renascendo das cinzas como a “Fênix Mitológica”, como coloca figurativamente:

[...] com lavouras e pastagens margeando a estreita rodovia, casas em construção ou reconstruídas. [...] Elogiou a administração do prefeito Sebastião Peixoto da Silveira, seu irmão, que traçava avenidas em uma cidade nova. Afirmou ainda que parte desse vigoroso progresso devia-se à estrada de rodagem Belém-Brasília, construída por Bernardo Sayão” (Ferreira, 2014, p. 184).

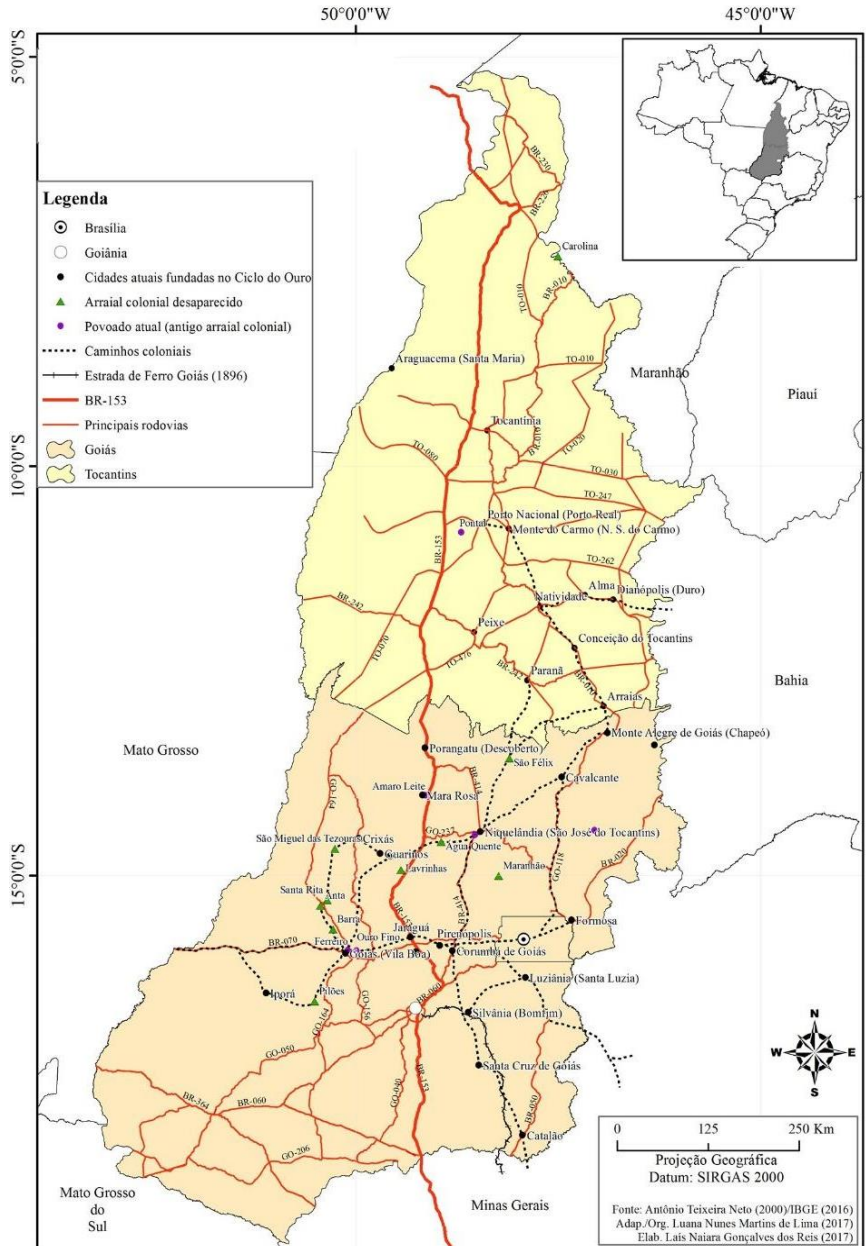
A organização atual da rede urbana goiano-tocantinense evidencia o papel das rodovias nesse processo de urbanização e municipalização do território, e mostram com as ferrovias e estradas novas seguiram lógicas distintas a dos caminhos coloniais. Os caminhos coloniais em Goiás foram determinados, sobretudo, pelas localizações dos rios e garimpos, como verificamos no documento expedido pelo juiz ordinário do Arraial de Pilar, João Álvares Pereira de Fontoura, a Luís da Cunha e Menezes, em 1783 (Bertrand, 1996, p.151-152). Estes documentos atestam as relações existentes entre as cidades do ciclo do ouro e a lógica das velhas estradas vicinais, que em alguma medida, foram aproveitadas na construção da Belém-Brasília.

Como resultado da investigação das influências dos percursos no ordenamento do território goiano, do período da mineração aos dias atuais, apresentamos um mapa da refuncionalização desses caminhos de Goiás. Os caminhos coloniais em busca do ouro, a ferrovia, as estradas modernas como a BR-153, a GO-040 e a GO-050, além da GO-164 (Estrada do Boi), aparecem como superposições e desencontros no curso da apropriação do território.

As transformações que transcorreram da abertura dessa estrada comprometeram diretamente as antigas e as novas colonizações do Estado, acentuando a ocupação dos latifúndios no médio-norte e no norte do estado, com a absorção de inúmeras pequenas propriedades originalmente existentes.

Se o que “isolava” o médio-norte e o norte do restante do estado era a falta de meios de transporte, a reestruturação do espaço econômico regional resolvera por meio da rodovia, resultando no surgimento e evolução de cidades segundo um novo paradigma: o agronegócio – que induziu a modernização e o esvaziamento acelerado do campo.

Figura 1: Cidades do Ciclo do Ouro e caminhos de Goiás – do séc. XVIII às rodovias atuais.



Organização: Luana Nunes Martins de Lima (2017).
Elaboração: Laís Naiara Gonçalves dos Reis (2017).

3. Goiás entre a "modernização do presente" e a "conservação do passado"

No campo econômico, a modernização correspondeu à acumulação de capital e ao progresso nos métodos produtivos (Furtado, 1974), viabilizando a integração econômica, como a que ocorrera em Goiás, por exemplo. No campo cultural, a modernização significou um processo de “ocidentalização”, ou seja, destruição de valores culturais em vários países da periferia sem haver uma substituição adequada (Furtado, 1976).

Se no período pós-mineratório perdurou em Goiás a imagem de decadência, cuja suposta redenção estaria nos benefícios da ferrovia, na Primeira República, há uma reconstrução da decadência, desta vez na representação do “atraso” (Chaul, 2010). Isso não é uma hipótese simplória para a análise do patrimônio em Goiás. Antes, é um assunto que merece profundas considerações, pois nos permite compreender o impacto que a mudança de pensamento no campo político-econômico gerou na forma de conceber as cidades, e como isso reverberou indiretamente na negligência em relação à conservação patrimonial.

Em “Ordem e Progresso”, Freyre (1962), procurou captar, por meio de documentos e depoimentos, o “ser coletivo” característico do Brasil do fim do Império e do início da República; o brasileiro-síntese, por assim dizer. Já neste período, apontou para “uma crescente urbanização da vida e da paisagem nacionais”, o que provocava uma “desvalorização dos valores rurais” (Freyre, 1962, p. CXVIII, CLIV). Sua obra contribui para dimensionar o contexto político social que o Brasil se situava nesse período de transição, cuja ideologia dominante e elitista, baseada em padrões europeus, apregoava a cidade “limpa”, “higienizada” e “monumental”, e preocupava-se

[...] com a eficiência e a modernidade de técnicas – de produção industrial e de transporte, de guerra, de marinha, de urbanização, de higiene. Época de transição e de modernização. [...] Época de outras substituições significativas. De inovações e renovações igualmente

significativas na vida e na civilização nacionais. (Freyre, 1962, p. CXXXV).

O pensamento social brasileiro do final do século XIX, resgatado por Freyre (1962) é muito significativo para a interpretação dos sentidos atribuídos às paisagens construídas em dinâmicas pretéritas. Almejava-se ser moderno. Modernidade e nacionalidade eram indissociáveis para o projeto civilizador que se pretendia.

Já no início do século XX cresce o debate sobre a vocação agrária e/ou vocação industrial do Brasil, uma vez que sucessivos e coexistentes “ciclos econômicos”, bem como as “crises” que os seguiram colocavam a urgência da industrialização. Segundo Ianni (2000), esta foi a tônica do que caracterizou o desenvolvimentismo no Brasil: “nacionalismo e industrialização”, na construção de um projeto de “capitalismo nacional”, substitutivo de importações.

Ao passo que isso se desenrolava, as cidades brasileiras foram marcadas por um período de preocupações com a saúde (higienismo), como justificativa para o rompimento com o passado colonial, para a adesão ao “moderno” e para a ascensão de uma nova classe dominante (que demandou o “embelezamento das cidades”), fatos que começaram a propiciar intervenções urbanísticas, tais quais ocorreram na Europa (Villaça, 1999).

A burguesia brasileira no período republicano seguia a tônica haussmanniana, que via os velhos quarteirões como obstáculos à salubridade, ao trânsito, e à própria contemplação dos monumentos do passado. Segundo Chuva (2012)¹³, neste contexto, a imagem de um “país civilizado” associava-se ao gosto europeu, assim como o anseio por superar o atraso da cultura popular, marcada pela rusticidade dos costumes, das cidades e suas construções.

¹³ Em outros trabalhos, Chuva (2009), tal qual Fonseca (1997) discorrem sobre os processos e as práticas de construção dos patrimônios, geridos por atores definidos em circunstâncias específicas. As autoras se servem da noção de “valor” para conduzir suas reflexões e apresentam as visões que permearam o tratamento dos acervos culturais no Brasil, dando bases para entender as ações institucionais de patrimonialização nas diferentes fases político-econômicas do país.

Entretanto, é preciso considerar, como pondera Bourdieu (1979), que o sistema dos modelos culturais se transforma não apenas por uma combinação lógica entre os modelos importados e os modelos originais. Mas se alteram como resultado e condições das transformações econômicas, sendo mediadas pela experiência e pela prática de indivíduos diferentemente situados em relação ao sistema econômico. Como consequência, a lógica da transformação das práticas assume formas diferentes segundo as situações econômicas e sociais nas quais ela se realiza.

Com várias semelhanças às reformas que ocorreram nas principais cidades do país, que se espelharam em modelos estrangeiros, mas transvestiam-se da justificativa de necessária salubridade e circulação, havia na modernização das cidades em Goiás um claro embate às características rurais. Os resíduos do modo de produção que perdurou em Goiás ao longo dos séculos XVIII e XIX mantiveram-se por um tempo, mesmo em condições adversas ao nível do país. A reconstrução da ideia de “decadência” na representação do “atraso” apregoava, portanto, a urgência pela modernização que serviria para a consolidação do Estado-nação brasileiro. Segundo Chuva (2012, p. 68):

Aqueles hábitos e costumes do povo deveriam ser induzidos ao desaparecimento, do mesmo modo que os vestígios materiais do período colonial eram apagados pelas reformas urbanas realizadas. Essas estratégias de apagamento, para além das grandes reformas e demolições na capital, se davam também na arquitetura vernacular, nas pequenas reformas em edificações particulares, nas quais eram incorporadas platibandas às fachadas dos imóveis – com isso obtinha-se um ar moderno e se escondiam os velhos telhados.

Os temas “ordem e progresso” foram seguidos pela égide da racionalização do espaço e do aniquilamento da visão de mundo sertaneja predominante em Goiás, tida como desprovida de cálculo e planejamento. De acordo com Chaveiro (2014, p. 112 – 113), a solução seria forjar um pensamento crítico intencionado a modificar a rota do “isolamento”. A isso, posteriormente, convencionou-se denominar “integração”. Segundo o autor, a unidade sertão-litoral possibilitaria ao país a integração mercantil, a descoberta e exploração de territórios, bem como a

modernização necessária para vencer o “atraso” e o “isolamento”. Goiás era uma porção passível de ser modernizada pelo alfabeto do mercado, mediante a intervenção do Estado pelo planejamento. A “cidade moderna”, fruto deste planejamento, traria a civilização, educação e, portanto, ruptura com o “atraso”. Ao mesmo tempo, estas características destoavam completamente da cidade colonial “sertaneja”.

É importante destacar que a penetração da Estrada de Ferro dinamizou não apenas a economia da parte sul e sudeste do estado, mas, sobretudo, a vida social, política e cultural. Neste ínterim, mudanças significativas em termos de fisionomia urbanística e valores urbanos ocorreram. As novas cidades, às margens ou nas proximidades da ferrovia, foram construídas sob planos que traziam em seus desenhos as aspirações do conceito de cidade moderna, em cujo conteúdo simbólico, embora sintonizado a cidades do interior, estava implícito as tendências urbanas modernas do exterior.

Segundo Ferreira (2005), os planos apontavam para a necessidade de malha viária composta de vias circundantes e convergentes; geometria rígida do traçado das vias públicas, largas, retilíneas e regulares, definindo quarteirões retangulares; avenidas largas com canteiros centrais arborizados; parcelamento das quadras com definição de lotes amplos para edificação. São características que atendiam às recomendações sanitárias quanto à ventilação e iluminação dos compartimentos das moradias e que representavam novidade na paisagem das cidades goianas.

Conquanto as representações que buscavam explicar o processo histórico de Goiás tenham sido construídas com base em parâmetros de referência externos (Europa), estas ideias demonstravam as bases nas quais os arautos de 1930 se fundaram para desqualificar, política e economicamente, os grupos dominantes da Primeira República; uma oligarquia fortemente amparada pelo coronelismo, que pretendia, à custa da manutenção desse “atraso”, perpetuar-se no poder.

Chaul (2010) explica que os novos grupos em ascensão política, os desenvolvimentistas, lançaram mão destes argumentos de “decadência” e “atraso” para, por meio do

confronto, construir a ideia de “modernidade”. “Para estes, Goiás não teria sido despertado pelo apito do trem e só viria a acordar econômica e politicamente após 1930, quando então viveria a antítese de seu passado: a modernidade, ideia salvacionista que afloraria para tirar Goiás da decadência e do atraso” (Chaul, 2010, p. 166).

O desenvolvimento econômico dessas regiões conduziu ao poder político Pedro Ludovico Teixeira, que fazia parte do grupo de interesses desenvolvimentistas. Nesse contexto, a construção da nova capital, Goiânia, no bojo de uma construção ideológica e institucional, tornou-se o símbolo maior da modernidade e do pretendido progresso, que em Goiás, se iniciou com a Revolução de 1930.

A mudança política de 1930 em Goiás não significou somente a substituição de oligarquias no contexto de um estado eminentemente rural. A princípio, a alternância no poder foi mais visível na aparência de comando do que nas atitudes tomadas pelo governo estadual; todavia, o novo dirigente propalava – como objetivo primeiro de sua gestão – a solução global dos problemas regionais e almejava inaugurar uma era de *desenvolvimento* para Goiás. Lemas como “novo tempo” e “modernismo” foram frequentemente arrolados nos documentos oficiais dos anos trinta e a construção de uma nova capital representava o empreendimento sintetizador do afã de desenvolver o estado. Esteve bastante presente e divulgada a crença de que, onde se estabelece uma cidade moderna e bem aparelhada surge a “trindade econômica sobre que se baseia a atividade material, que é, ao mesmo tempo, industrial, bancária e comercial (Estevam, 1998, p. 110).

A construção de uma cidade planejada naquele momento de ruptura representava um avanço sem precedentes, “alcançar-se ia como aporte ideológico da condução do Estado naquele momento histórico e desdobrar-se-ia como apanágio redentor dos lugares atrasados, estimulando um ganho político ao regime oligárquico da região em que se dava” (Chaveiro, 2014, p. 102).

Esse discurso fora reforçado no uso da Art Déco, criação estética inspirada na morfologia modernista de Paris, na década de 1930, na qual se fazia o emprego da racionalidade e da limpeza

visual. A arquitetura estava à serviço da construção desse ideário moderno.

Goiânia foi decifrada como uma mudança de mentalidade, “devolveu aos goianos a confiança em si mesmos e, em vez de pensarem na grandeza do passado, começaram a pensar na grandeza do futuro” (Palacín; Moraes, 2008, p. 161). Mas nada mais foi senão um mito, um paradigma.

A negação do sertão e do sertanejo e a ruptura daquilo que hoje se chama goianidade foram as primeiras consequências desse processo; “era preciso renegar o passado, imprimindo-lhe a conotação do ultrapassado. Assim, o chiado do carro de boi tornou-se um incômodo murmúrio, anunciando seu lento e pesado fardo também pelas ruas recém-abertas e modernas, arranhando o presente envernizado de progresso” (Ferreira, 2005, p. 95).

A referência ao carro de boi presente nesta citação de Ferreira (2005), aludindo ao transporte utilizado predominantemente em Goiás neste período, é oportuna para a ideia que se projeta neste tópico: o embate entre a modernização e a conservação patrimonial. O carro de boi, hoje visto como um veículo rústico, se tornou símbolo dos romeiros do Divino Pai Eterno, condensando inúmeros significados que se referem aos valores e princípio da organização social, bem como da história regional, na qual esses grupos de peregrinos estão inseridos. Segundo informações disponíveis no portal do Iphan, em 2016 o Iphan aprovou o registro da Romaria de Carros de Bois de Trindade como Patrimônio Cultural do Brasil, tornando-a um dos alvos diretos de ações de promoção e divulgação da cultura brasileira. Isso só confirma o que Bertrand (2006, p. 66) advertiu sobre o retorno à goianidade perdida, “um desejo de identidade que Goiânia, banalizada como qualquer outra capital brasileira, deseja assumir tardiamente”.

O movimento que induziu a modernização das cidades brasileiras, legando à Goiânia o título de capital moderna do sertão, e o desdobramento de ações políticas em Goiás foram simultâneos ao movimento inicial que formulou as teses acerca do patrimônio cultural brasileiro. Obedecendo à especificidade do caso brasileiro em relação à invenção do "patrimônio nacional",

a trajetória do patrimônio em Goiás estava contextualmente imersa na relação dicotômica e dialética entre "conservação do passado" e "modernização do presente", mas fora marcada substancialmente pela segunda. Exatamente por isso, várias contradições recorrentes em todo o processo de patrimonialização no Brasil retardaram o reconhecimento do patrimônio cultural de muitas cidades e, de forma geral, impossibilitaram a conservação de seus bens, gerando um “esquecimento”.

Em 1916, Alceu Amoroso Lima e o advogado Rodrigo Melo Franco de Andrade viajaram a Minas Gerais, anunciaram a necessidade de preservação do barroco. A década posterior foi marcada pelo movimento modernista no Brasil e pela criação de projetos de lei de proteção ao patrimônio histórico. Em 1937 é criado o Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, sob a direção de Rodrigo Melo Franco de Andrade e, neste mesmo ano, amplia-se na Constituição Federal a defesa do patrimônio cultural para outras áreas e para bens imateriais.

De acordo com Chuva (2003, p. 314), os impasses quanto aos fatores que determinariam o reconhecimento dos bens culturais surgiram desde o início do movimento.

[...] a questão da valorização, ou não, das diferenças regionais como constituidoras da identidade nacional, que abriu um leque amplo de debates em torno das origens da nação, tornou-se um divisor de águas para as concepções que fundamentariam, posteriormente, as práticas de preservação cultural no Sphan: para alguns modernistas, as características regionais eram sinal de atraso e obstáculo à atualização da cultura brasileira e, para outros, ao contrário, eram depositárias da verdadeira identidade.

Chuva (2009) ainda denuncia a hegemonização de uma determinada prática seletiva no que se refere ao tratamento do patrimônio brasileiro, tombado nos primeiros anos do Sphan. Embora se saiba que essa prática ocorrera durante toda a gestão de Rodrigo Melo Franco de Andrade (1937 a 1967), “a feição dada ao patrimônio histórico e artístico nacional, a qual se reproduziu posteriormente, foi delineada e consagrada ainda nas décadas de 1930 e 1940”, pois depois desse período o número de tombamentos no território nacional reduziu drasticamente, com

exceção do estado de Minas Gerais, conforme apontam os dados da autora (Chuva, 2009, p. 207).

Nesse período, os estados de Goiás, Mato Grosso, Amazonas, Acre, Ceará e Maranhão não foram contemplados com tombamentos, e nem inseridos na organização dada aos novos distritos pelo Regimento Interno da Diretoria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (DPHAN)¹⁴, de 1946. Segundo Chuva (2009, p. 218-19) “isso se deu não só pelas dificuldades de acesso a essas regiões distantes da Capital Federal, mas, principalmente, por serem consideradas como regiões “distantes da civilização”, sem construções significativas”.

Nessa primeira década, os tombamentos se iniciaram por indicações dos próprios agentes do órgão, e concentraram-se nos estados do Rio de Janeiro (20,14%), Bahia (13,19%), Pernambuco (9,11%) e Minas Gerais (5,28%), atingindo um percentual total de 47,7% dos bens tombados em todo o período (Chuva, 2009). Isso demonstra uma centralidade dada pela figura de Rodrigo Melo Franco de Andrade, que colocou estes agentes como coautores dos critérios de seleção do que deveria constituir o patrimônio histórico e artístico nacional. Ainda segundo a autora, o Sphan investiu no projeto de construção da “nação”:

¹⁴ De acordo com o Decreto-lei nº. 8.534, a DPHAN deveria promover: “I – a catalogação sistemática e a proteção dos arquivos estaduais, municipais, eclesiásticos e particulares, cujos acervos interessem à história nacional e à história da arte no Brasil; II – medidas que tenham por objetivo o enriquecimento do patrimônio histórico e artístico nacional; III – a proteção dos bens tombados na conformidade do Decreto-lei número 25, de 30 de novembro de 1937 e, bem assim, a fiscalização sobre os mesmos, extensiva ao comércio de antiguidades e de obras de arte tradicional do país, para os fins estabelecidos no citado decreto-lei; IV – a coordenação e a orientação das atividades dos museus federais que lhe ficam subordinados, prestando assistência técnica aos demais; V – o estímulo e a orientação no país da organização de museus de arte, história, etnografia e arqueologia, quer pela iniciativa particular, quer pela iniciativa pública; VI – a realização de exposições temporárias de obras de valor histórico e artístico, assim como de publicações e quaisquer outros empreendimentos que visem difundir, desenvolver e apurar o conhecimento do patrimônio histórico e artístico nacional (Brasil, 1946a, art. 2)”.

Nessa busca de "capitais simbólicos" que deveriam sintetizar a nação numa única *brasilidade*, [...], consagrando uma história concreta, autenticando-a pela materialidade de um patrimônio histórico e artístico nacional apresentado, conforme a prática seletiva revelou, como um objeto predefinido e que, nesse momento, estava apenas sendo (des)vendado, (des)coberto. (Chuva, 2009, p. 207).

Essa prática seletiva dos bens a serem descobertos e reconhecidos foi naturalmente moldada pelo discurso consagrado de Lúcio Costa de afirmação de uma origem "colonial" da nação, a partir da materialidade dada pela arquitetura. Não houve apenas a escolha dos bens, mas também uma hierarquização deles. Quatro livros de Tombo foram criados para enquadrar os bens em função de sua natureza diversa, sem que houvesse uma hierarquia pré-estabelecida no decreto-lei n. 25/1937 entre estes livros: o Livro do Tombo de Belas-Artes, Livro do Tombo Histórico, Livro do Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico e Livro do Tombo das Artes Aplicadas (IPHAN, 2015).

Chuva (2009) identificou uma significativa distinção entre eles, mostrando que foram utilizados vários critérios que impunham uma hierarquia dada pela categoria de bens por tipo de arquitetura e por localização. O registro do Livro de Belas-Artes era, essencialmente, aos bens considerados monumentais concentrados nos principais centros urbanos das antigas colônias, bem como nas cidades históricas mineiras. Esse livro serviria aos bens com atributos coloniais e territorializados em Minas Gerais, ou pelo menos deveria tê-los como “parâmetro”. A maioria absoluta dos tombamentos desse livro deu-se ainda em 1938, ano inaugural dessa prática, totalizando 49% dos registros. Já considerando todo o período, os registros exclusivos deste livro representaram 41,49% do total. Mais alarmante que estes percentuais é verificar que “de 1938 a 1942 foram escolhidos os bens merecedores deste *status* das belas-artes” (Chuva, 2009, p. 214). Os bens inscritos no Livro de Belas-Artes, e inscritos conjuntamente nos Livros de Belas-Artes e Histórico, corresponderam a 85,8% dos bens tombados no período, de acordo com os dados apresentados por Chuva (2009).

Obviamente, esta primeira leva que emoldurou o que convencionalmente atenderia aos critérios para tombamento e conservação, tornou o “valor histórico” secundário ao “valor artístico”, pois estava em jogo a excepcionalidade que definia o caráter de obra de arte. Havia a preocupação com a “construção” de uma arte brasileira que se harmonizasse aos padrões de arte universais, cuja “autenticidade” e “genuinidade” fossem aspectos centrais para distinguir os bens tombados. As concepções que fundamentavam a existência do barroco no Brasil era o que daria legitimidade e visibilidade internacional ao patrimônio brasileiro, sobretudo pelo que foi chamado de “arquitetura de interior”, presente nas igrejas setecentistas mineiras, nas composições dos retábulos e nas obras de entalha. Também fora valorizada neste período a arquitetura jesuítica, como identificamos nos primeiros números da Revista do Patrimônio do Sphan, disponíveis no sítio institucional.

Chuva (2003, p. 325) diz tratar-se de “uma classificação evolutiva, que de forma sistêmica consagrou uma tipologia que seria reconhecida não somente no interior do *Serviço*, mas pela própria historiografia da arte no Brasil – uma historiografia da “civilização material brasileira”.

É verdade que, ainda na década de 1930, o entendimento conceitual sobre “valor histórico” foi postulado como um critério igualmente importante como os critérios da beleza e da opulência artística, algo já defendido nas primeiras edições da Revista do Sphan. Contudo, o barroco, como se manifestou em Goiás, ficou registrado como pertencente a uma 2ª fase do romantismo barroco, de meados e segunda metade do século XVII e princípios do XVIII, correspondendo às “versões populares” da primeira fase (Chuva, 2003), ou como já mencionamos, a “arquitetura vernacular”.

O conjunto de imagens abaixo revela o que, ao olhar institucional, instaurou os critérios de seleção estética, diferenciando valores entre o barroco mineiro consagrado e o barroco goiano, sendo o segundo fora dos critérios estéticos e artísticos para as políticas de patrimonialização vigentes.

Bury (2006) esclarece que por volta de 1760, período inicial de desbravamento em Goiás, os principais núcleos auríferos de Minas Gerais já tinham se transformado em cidades de tamanho considerável, cada uma com sua imponente igreja matriz em estilo jesuítico. Novas formas barrocas e conceitos decorativos rococós vindos da Europa passaram a ser introduzidos, traçando um estilo arquitetônico original que fora batizado pelo autor de “estilo Aleijadinho”, em homenagem a seu maior expoente. Além disso, a sociedade mineira estava passando por intensas transformações, pois os imigrantes que a povoaram nas primeiras décadas do século XVIII eram rudes aventureiros, de pouca instrução, diferentes dessa segunda geração constituída pelos filhos de mineradores mais bem-sucedidos e nascida em Minas Gerais. Alguns foram educados em Portugal, na Universidade de Coimbra. Portanto, foi por essa e para essa geração que se construíram as igrejas estilo Aleijadinho.

Era lógico, portanto, que as novas igrejas refletissem sua inteligência versátil, sua educação acadêmica, seus gostos artísticos e a aspiração de emancipar o Brasil de Portugal. Na arquitetura, tais aspirações conduziram à criação de um estilo brasileiro original e, na política, a um Brasil independente. [...] Desenvolveram na colônia um estilo próprio que, pela primeira vez no Brasil, superou a mera imitação de modelos europeus. A originalidade não mais resultava, como anteriormente, da execução inábil ou do provincianismo. (Bury, 2006, p. 110).

Obviamente, estas edificações valoradas institucionalmente por seu caráter estético e artístico consolidava não só o embelezamento e enriquecimento das cidades, como dava-lhes uma expressão plástica patriótica, algo fundamental para a ideologia do Estado no período da criação do Sphan.

Assim, apresentamos nas figuras 2 e 3 uma simples comparação, no sentido de demonstrar a lógica do Estado de patrimonialização dos bens, a partir de desses critérios artísticos e estéticos.

Figura 2: Tipologia do barroco colonial mineiro¹⁵.



Figura 3: Tipologia vernacular do barroco colonial goiano.



Fotos da autora, 2013 e 2014.

¹⁵ O barroco mineiro atendeu aos parâmetros de valor artístico e valor histórico do Sphan, sendo tombadas em 1949 e 1938, respectivamente. A igreja mineira, com sua fachada e torres adjacentes foi constante, era o padrão convencional básico. Prevaleceu o tratamento maneirista no “estilo jesuítico”, apesar do surgimento do rococó, fortemente presente nos principais centros da província, a exemplo da Igreja São Francisco de Assis, em São João Del Rei.

Oliveira (2010) defende a existência de originalidade e excepcionalidade na arquitetura colonial goiana, pois em sua produção houve uma interpretação e vivência das circunstâncias do lugar que, embora produzisse ambientes construídos semelhantes a outros, se diferenciou por expressar uma experiência própria. Entretanto, poucos bens que corresponderam a essa tipologia do Sphan de “versão popular” foram inventariados, com dois únicos exemplares tombados em São Paulo.

Aliás, essa discussão ainda estava muito restrita a algumas regiões do país. Em Goiás, não se evidenciou algum tipo de apelo à conservação nos discursos políticos. Ao contrário, as cidades cresciam à sombra do anseio pela modernização, e sua população e representantes políticos não só reproduzia contumazmente a ideia do progresso e da integração nacional como salvação, como rejeitava qualquer possibilidade de restauro.

Um outro aspecto a ser destacado sobre esta seletividade do patrimônio, é apresentado por Pelegrini (2006, p. 73):

No caso brasileiro, os especialistas tiveram que enfrentar alguns outros agravantes. A complexidade da proteção de um extenso e diverso acervo de bens, somado a dispersão desse patrimônio cultural em tão vasto território implicou em ações pontuais, por vezes, restritas a promulgação de leis e decretos específicos que ocasionaram desequilíbrios regionais e sociais. Tais dificuldades, justificadas pelos entraves financeiros e pelas grandes distâncias a serem vencidas, na verdade, dissimularam escolhas expressas em projetos políticos historicamente constituídos, nos quais se explicitou os bens dignos de perenidade e aqueles condenados a destruição.

As práticas de preservação que se iniciaram na década de 1930, quando se deu a institucionalização patrimonial no Brasil, fizeram com que muitas cidades do Brasil sertanejo assistissem, marginalizadas, a consagração das cidades históricas mineiras e do barroco como centralidade artística da estética e do pensamento. Goiás seguiu o caminho da modernização do território, desprezando suas reminiscências coloniais no espaço urbano.

Nas esferas do governo estadual e do governo nacional, os tombamentos pelo Estado iniciaram-se apenas na década de 1980, e a primeira data de abertura das inscrições no livro do tomo nacional é de 1942, na Cidade de Goiás.

Se considerarmos os dados sobre a abertura de processos de tombamentos de bens em Goiás pelo Iphan, e que os processos de tombamento no Brasil iniciaram-se em 1938, identificaremos, em alguma medida, uma negligência que atingiu a maior parte das cidades coloniais do estado, incluindo as três cidades em estudo. Com exceção do conjunto arquitetônico de Vila Boa de Goiás (1942) e da Igreja de Nossa Senhora do Rosário em Pirenópolis (1941), os demais processos do Sphan ocorreram em meados da década de 1950 ou em décadas posteriores. Do total de aberturas de processos (deferidos ou indeferidos pelo Iphan), 64% ocorreram somente após a década de 1980. A negligência não se caracteriza necessariamente pelo “atraso” no olhar para o patrimônio edificado das cidades goianas, mas as implicações deste “atraso” ante ao projeto político de modernização discorrido nos tópicos anteriores.

Dos tombamentos ocorridos na esfera do governo estadual, 100% dos tombamentos ocorreram após a década de 1980, isso porque a Lei Estadual Nº. 8.915, de 13 de outubro de 1980, no governo de Ary Valadão, marcou o início da conscientização de preservação de bens históricos materiais em Goiás. Segundo o escritor José Mendonça Teles, esta lei, pela qual mobilizou esforços para sua criação juntamente com o escritor e professor Jacy Siqueira, tinha como principal objetivo o tombamento de bens de referências na história da construção de Goiânia, e não das cidades coloniais. Contudo, de alguma forma alcançara outras cidades goianas, pois até o princípio da década de 1980 nenhum bem histórico, cultural ou ambiental fora tombado por iniciativa do governo do estado. Além disso, os governos municipais tinham verdadeira resistência a esses processos, por temerem apresentar entraves ao “progresso” das cidades.

Daí o perigo em que se encontrava a memória goiana, principalmente na capital, onde era visível a destruição de casas

históricas em vista da crescente urbanização vertical. Em 1980, preocupado com esse fenômeno, procurei o professor e amigo Jacy Siqueira, que integrava a equipe de planejamento do governador Ary Valadão. Manifestei a ele a minha preocupação com a destruição da memória goianiense. Jacy me deu carta branca para elaborar um projeto de lei sobre o assunto, que ele faria chegar às mãos do governador. Entusiasmado com a ideia, Jacy se propôs a ajudar-me na elaboração do projeto que daria os primeiros passos para deter a avalanche destruidora da nossa memória histórica. Nascia assim a Lei 8.915, de 13 de outubro de 1980. Através dela como membros do Conselho Estadual de Cultura, apresentei proposta de tombamento de 15 bens históricos de Goiânia, entre eles o conjunto arquitetônico da Praça Cívica, a casa de Pedro Ludovico, o Grande Hotel e o Liceu de Goiânia (Depoimento de José Mendonça Teles¹⁶. In: Brito, 2015, p. 22 - 23).

Há registros de 1979 de que a Fundação Cultural de Goiás mencionara desenvolver o “Projeto Arquivo Histórico”, que consistia no levantamento dos arquivos de dez cidades goianas: Niquelândia, Paranã, Arraias, Pilar, Crixás, Jaraguá, Cavalcante, Santa Cruz, Catalão, Araguacema e Natividade. Era sua intenção implementar o “Projeto Ouro Velho”, um levantamento do “universo cultural” destas mesmas dez cidades. Entre as ações realizadas consta um “Encontro de Prefeitos” e a montagem de um audiovisual do “Projeto Patrimônio Histórico de Goiás”, desenvolvido em 1978 pela Superintendência do Desenvolvimento do Centro-Oeste (SUDECO) em parceria com o Instituto de Pesquisa Econômica e Social, a Superintendência de Assuntos Culturais da Secretaria de Educação e Cultura e o Iphan¹⁷. Contudo, tal projeto apenas abarcou a restauração de algumas edificações consideradas de maior importância e tombadas isoladamente.

O dossiê de Crixás não apresenta nenhum registro anterior a 2009, quando a professora da Universidade Estadual de Goiás,

¹⁶ Depoimentos recolhidos por Sheila Martins Gonçalves (secretária do Conselho Municipal de Preservação do Patrimônio Histórico, Cultural e Ambiental da Cidade de Goiânia – COMPHICACIGO, de 1992 a 2015).

¹⁷ Fontes: Ofício 103/79. Arquivo do Iphan, 1979 e Jornal O Popular, 11/12/1977 e 17/12/2017.

Anália Dias Souto, entrou com uma solicitação de recursos para a restauração de três casarões na Rua Ricardo Neves.

Em Pilar, o tombamento do conjunto se deu já em 1954, um período em que as mudanças no núcleo urbano já se faziam notórias e “necessárias”, tornando manifestas várias resistências a este processo. Em 1952, o prefeito de Itapaci, Manoel d’Oliveira Penna, escreveu ao Sphan a fim de acusar o recebimento da notificação do Tombo Histórico e justificar um “serviço de desentulhamento”, o qual, segundo ele, tratava-se de “uns restos de taipa e ruínas que [...] longe de constituírem obras de artes, eram um amontoado de pedras que muito enfejavam o panorama urbanístico da cidade”. Mais do que uma justificativa, o conteúdo da carta expressa um teor de preocupação de que a inscrição nos livros de tombos prejudicaria outros ideais da cidade:

É desejo de toda população de Pilar de Goiaz, que conta com mais de 8 mil habitantes, a elevação a sede do município [...]. A inscrição no tombamento histórico não virá tornar impossível a realização dessa medida que o povo reclama e que é de inteira justiça? Será permitida a abertura de novas ruas na área abrangida pelo tombamento? (Fonte: Arquivo do Iphan, 1952).

A resposta foi dada pelo diretor do DPHAN, Rodrigo Melo Franco de Andrade. Estas demolições se referiam a um trecho de maior importância no traçado urbanístico da antiga Vila do Pilar. A remoção destes remanescentes das antigas construções alteraria substancialmente o caráter documentário da cidade. Os muros eram feitos de lajes de pedras secas, sendo bastante integrados à fisionomia urbana do arraial, portanto deviam ser preservados. Além disso, a inscrição do conjunto no Livro de Tombo Histórico em nada impediria que Pilar se elevasse à sede do município, tampouco que novas áreas fossem projetadas para a expansão do perímetro urbano (Fonte: Arquivo do Iphan, 1952).

O tombamento do sítio de Pilar foi acompanhado por medidas protocolares de preservação do acervo cultural, como constatamos nos registros pesquisados. É evidente que houve instruções institucionais para que toda edificação ou reforma pretendida ajustasse às formas de arquitetura adequada ao local e

que se criasse uma área fora do perímetro demarcado para atender as aspirações progressistas da população. Mas tais instruções foram, não raras vezes, ignoradas ou combatidas, como demonstra a correspondência enviada pelo prefeito Joviano do Carmo Cabral Primo em 1965, juntamente com um baixo assinado por sessenta e seis habitantes.

O Prefeito Municipal de Pilar de Goiás e seus habitantes, infra-assinados, tendo em vista os dizeres do final do ofício nº. 587 de 7 de maio do corrente ano, dirigido por V. Exc. ao Chefe do Executivo Municipal, por intermédio do presente apelo, pedem à Direção do Patrimônio Histórico, que o tombamento referente a esta cidade de Pilar de Goiás, fique circunscrito tão somente aos prédios da cadeia pública local e da chamada casa da União, ou casa grande¹⁸, que foi, há tempos, adquirida pelo ex-governador Coimbra Bueno para o Governo Federal, que são, realmente, os únicos prédios antigos e históricos desta cidade.

Pilar de Goiás, no momento, atravessa uma fase de progresso, e muitos de seus habitantes, tencionam construir prédios modernos, embora modestos, e muitos já estão com material comprado, aguardando permissão para construir prédios decentes, de acordo com a evolução já acentuada nesta próspera região. E a prefeitura já construiu, aqui, prédios do Fórum, Grupo Escolar, que são construções condignas, fora outros melhoramentos, inclusive cemitério.

Assim, pedem ao patrimônio histórico, por intermédio de V. Exc., que aceite este apelo, em nome do surto de progresso que está bafejando esta velha cidade e seu rico município, pedindo também, que além dos dois prédios já referidos, o tombamento continue com relação ao campo conhecido por cavalhada, onde, no passado, realizavam-se as históricas cavalhadas, para evitar loteamento futuro, ou construções nesse trecho. (Fonte: Arquivo do Iphan, 1965).

O mesmo se pode dizer em relação às frequentes solicitações de prefeitos municipais por intervenção (restauração) do Iphan que se seguiram após o tombamento, as quais não encontramos registros de terem sido atendidas. Em carta datada de 1976 do vice-governador do estado de Goiás, endereçada ao

¹⁸ Atual Museu Casa da Princesa.

Sr. Ney Aminthas de Barros Braga, então Ministro da Educação e Cultura, já há denúncias nesse sentido.

Não se pode negar, pois, que é uma das cidades mais tradicionais do estado, onde estão assentadas as bases de nossas raízes históricas [...]. Entretanto, Senhor Ministro, a reportagem inserida no jornal “O Popular”, que se edita em Goiânia, de 23 de maio do corrente, cópia em anexo, sobre o título “A Histórica Pilar Está Morrendo”, é de causar preocupação, pois segundo consta, o tombamento se fez apenas teoricamente, e “os poucos prédios antigos da oitocentista cidade goiana de Pilar estão desaparecendo, enquanto seus documentos, móveis e peças artísticas vão sendo levados por ávidos compradores vindos principalmente de São Paulo e Brasília, que os carregam em carros de passeios e até em caminhões”. É preocupado com essa situação, que me dirijo a Vossa Excelência, na certeza de que as melhores providências serão tomadas visando a ação dinâmica do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico em nossa tradicional cidade, berço da cultura goiana. (Fonte: Arquivo do Iphan, 1976).

Em 1972, antes desta referida matéria do jornal O Popular, o prefeito municipal Dorval de Sousa Oliveira, havia encaminhado ofício solicitando a restauração de 16 imóveis particulares dentro do perímetro tombado, bem como da Igreja Matriz e da Casa da Intendência e a Cadeia. Não encontramos registros desse período em que estes imóveis particulares tenham sido restaurados, apenas dos dois últimos citados e em décadas posteriores.

Na década de 1980, a maioria dos logradouros públicos de Pilar correspondiam ao traçado urbano original do século XVIII. Em 1987 o prefeito Sebastião Venâncio Xavier Neto encaminhou ao ministro da Cultura Celso Furtado um ofício de solicitação de recursos para a implantação de um projeto que incluía a restauração da Igreja de Nossa Senhora das Mercês, a construção de um pátio externo para a matriz, a restauração de peças do Museu Casa da Princesa e a restauração e construção do calçamento em lajes das ruas antigas da cidade (Rua Viracopos, Rua Campos de Lã, Rua dos Paulistas, Rua das Cadeias, Rua Direita, Rua José Aranha). A 8ª diretoria do Sphan apenas viabilizou um parecer técnico, reforçando que qualquer

construção nova no conjunto arquitetônico e urbanístico de Pilar seria de ônus da prefeitura e deveria ser comunicada previamente à diretoria da regional, sob risco de incorrer em infração político-administrativa.

O relatório técnico apresentado em resposta a tal solicitação à Dra. Belmira Finageiv, gerente regional do Iphan, há claras demonstrações de que a situação de descaso se arrastou pelos anos subsequentes, até que as mudanças acarretadas pelo dito “progresso” tornassem irreversíveis a desintegração do patrimônio edificado da cidade.

[...] apresentamos em 1985 à consideração do MDU, um projeto de restauração de calçamento para 4 cidades históricas de Goiás, incluindo-se nestas 4, Pilar de Goiás, uma vez que aquele órgão já tinha concedido para a cidade de Goiás, recursos para a restauração de seu antigo calçamento. Nossa preocupação à época, além de procurar manter a pavimentação original, era também de evitar consequências mais graves com a erosão. Infelizmente a prefeitura sem recursos e o pedido ao MDU não sendo atendido, o problema com a erosão foi se avolumando até chegar ao enorme buraco interrompendo o tráfego na rua da Cadeia e ameaçando edifícios ao seu entorno. Vale assinalar aqui que a Prefeitura, aproveitando o asfaltamento da rodovia que liga Pilar até Itapaci, conseguiu asfaltar no início deste ano várias ruas da cidade. (Fonte: Arquivo do Iphan, 1985).

Em Porangatu, apesar das solicitações registradas nas décadas de 1980 e 1990, não houve respostas do Iphan, conforme dossiês consultados na 14ª Superintendência Regional. Em março de 1989, o então prefeito de Porangatu, Jarbas Macedo Cunha, enviou um ofício à Secretaria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Brasília – DF), encaminhando a Lei nº 590/84 que estabelece o tombamento de parte antiga da cidade e solicitando apoio e orientação para o cadastramento do patrimônio existente, bem como no que concerne a sua preservação. O assunto foi acertado pessoalmente com o secretário de cultura do município, inexistindo qualquer tipo de resposta oficial do órgão quanto à solicitação. Também nenhum tipo de restauro ocorreu sob sua tutela.

Obtivemos o relatório de viagem do arquiteto José Lemes Galvão Júnior, datado de 20 de agosto de 1980, na qual participaram Dra. Ana Braga (Gabinete da 1ª Dama), Mary Yazigy (Fundação Cultural) e duas pesquisadoras. Este relatório foi fruto de uma visita informal de contato, reconhecimento e primeiro estudo das condições da cidade de Porangatu, no que se refere ao Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Incluem-se nele observações e recomendações em função de discussões junto à equipe da 7ª Diretoria Regional do Sphan.

Relato – A Cidade de Porangatu, **só neste século, com a Rodovia Brasília-Belém, assumiu a importância que tem hoje.** Ao que tudo indica, apenas o lugar é conhecido desde a época da mineração (século XVIII) – 1730/60. O “Descoberto do Negro Dunga”, até se tornar Vila (1911) foi apenas um povoado. Parece necessário levantar melhor a História desse povoado (**até agora há mais tradição e lendas do que fatos e testemunhos**). [...]

A parte antiga da cidade hoje é um bairro de população de baixa renda e se situa num sítio baixo em relação à Cidade Nova. É, na verdade, o único sítio de interesse histórico e cultural, como testemunho da vida urbana Goiana da Região.

Pareceu-me que vale a pena tentar preservar o conjunto, ao meu ver, bastante uniforme e pitoresco, formado pelas ruas do Milagre e Floriano Peixoto, e pela Praça da Igreja de Nossa Senhora da Piedade.

De imediato parece-nos razoável e de bom senso recomendar às autoridades estaduais e municipais, pelos seus órgãos competentes, que façam um estudo mais acurado do potencial patrimonial, inclusive buscando-o numa pré-pesquisa da história da cidade, material este que não dispomos no momento. De qualquer forma, parece-nos evidente que há urgência em garantir ao menos a estabilização do conjunto antigo da cidade, impedindo que sofra demolições e/ou qualquer outro tipo de descaracterização, de vez que resulta ser excelente testemunho da vida urbana em Goiás do fim do século XIX e início deste. [...].

Não tínhamos autoridade e nem era o caso de se pensar em diagnósticos pormenorizados, a não ser que se apresentasse algum caso especial. À chegada fui apresentado à Srª. Ana Braga que, antes de mais nada, colocou-me a par das **resistências da Prefeitura a um trabalho de preservação. Depois me pareceu que não se deve ter tanta preocupação. Prefeito e Secretário estão apenas mais preocupados com a Cidade Alta (nova).**

[...] Sugestões – 1º - Fornecer a Prefeitura local o maior número de informações relacionadas à criação de Serviços de Patrimônio, legislação específica para tombamento, etc. Em conjunto com a Fundação Cultural de Goiás. 2º - Dar parecer favorável no sentido do tombamento do Sítio Histórico de Porangatu, seja por via Municipal ou Estadual. 3º - Nesse sentido auxiliar onde e quanto do Sítio Histórico e quais dos edifícios de maior interesse. 4º - Não me parece razoável se pensar em Tombamento Federal. **O Sítio é importante para a Cidade, mas não chega a ter interesse nacional. Em suma, não tem “idade”, nem exemplos expoentes da Arquitetura ou outra manifestação Cultural a ponto de ser destacada pelo Sphan.** 5º - Dos destaques do relatório, talvez possa o Sphan prestar auxílio técnico, ou ainda via PCH, para o caso do Estado. 6º - Diante do empenho de D. Ana Braga, em promover o Centro de Tradição e Cultura, poderia a 7ª DR, **mesmo se considerando que a casa não tem maior interesse**, auxiliar com projeto de aproveitamento e Agenciamento do entorno. 7º - Fazer uma gravação com Sr. Elisiano Martins da Cunha, cidadão porangatuense, que conhece melhor a história da cidade (José Lemes Galvão Júnior. Relatório de Viagem. Fonte: Arquivo do Iphan, 1980, grifos nossos).

Após o relatório técnico, o sítio histórico de Porangatu nunca foi contemplado por nenhum tipo de ação institucional. Se por negligência de prefeitos e secretários mais preocupados com a “nova cidade”, ou se por ser considerado pelo Iphan “sem idade”, “nem expoentes da arquitetura ou outra manifestação cultural”, com “mais tradições e lendas do que fatos e testemunhos”, não se sabe ao certo. Mas um elemento deve ser tomado como a tônica de todo este processo: a modernização do estado e a maneira como essa fora interpretada e utilizada como um modo de construção de sentido das narrativas históricas locais. Segundo Silva (2014, p. 3), que escolheu a cidade de Anápolis para pensar este processo, “a modernização se tornou não só um evento histórico vivenciado localmente, mas também uma forma de articulação e compreensão da própria experiência temporal”.

A década de 1930 preconizou a necessidade de inserir a região na nação (Chaul, 2011, p.43). Isso forjou um uso político-ideológico das cidades para a construção da imagem de “um novo tempo” para Goiás, consubstanciando assim, uma nova

identidade. Para Chaul (2011), o perfil traçado da goianidade (negado, a priori) deveria se transfigurar na brasilidade apregoada no período.

O ponto mais crítico do processo de modernização empreendido em Goiás em relação dialética ao processo de patrimonialização que começara a ocorrer quase simultaneamente na escala da nação, foi que, nas palavras de Bertrand (2006, p. 66) “processou-se em tais condições, que arrasou, aniquilou por inteiro a noção de continuidade na história goiana. E não só de continuidade: provocou a ruptura do tecido cultural antigo, urdido com a velhice de dois séculos pregressos de história”.

As lacunas produzidas com essa ruptura, entretanto, foram revisitadas a partir da década de 1980, numa retomada da chamada “goianidade” que buscou assumir tardiamente uma identidade que transformasse algumas de suas cidades em mito, para fins econômicos e culturais. A trajetória do patrimônio nacional, então, orientou processos territoriais e paisagísticos que deram coesão à ruralidade, como marca efetiva do patrimônio cultural goiano.

O espaço sertanejo em Goiás, no qual as cidades goianas são constituintes, se formou a partir de um contexto sociocultural peculiar, quando o arrefecimento geral da mineração resultou no processo de ruralização de um grande contingente da população urbana que migrou para o campo. A prática da pecuária, atividade que convivia elementarmente com a mineração no século XVIII, se consolida como principal atividade produtiva ao longo do século XIX.

Segundo Estevam (1998, p.72), durante todo o século XIX “a população goiana esteve em período de reacomodação e a característica básica foi a ruralização”. Estas tradições, portanto, estão associadas ao modo de vida rural experienciado no espaço-sertão que subsistiu como realidade física e social até a modernização do campo e a urbanização de Goiás, sobretudo na configuração da Fazenda Goiana.

Até o início do processo de modernização-urbanização de Goiás, pode-se propor uma identificação da sociedade goiana com seu espaço de vida pautada pelos referenciais comuns e pelos símbolos

que davam sentido à existência daquela sociedade. São exemplos disso as relações de proximidade com a natureza, o conhecimento da terra, o trabalho desenvolvido com técnicas rudimentares, a contagem cíclica do tempo, a linguagem, as vestimentas, a camaradagem, a confiança e a própria moral machista [...]. As paisagens naturais e construídas, os objetos e as próprias relações pessoais compunham um universo conhecido, identitário. Essa vivência da ruralidade é a expressão da tradição goiana (Braga; Almeida, 2006, p. 4-5).

Portanto, a ruralidade pode ser entendida como uma categoria simbólica representativa do espaço sertanejo goiano com sua forma de organização social e com suas práticas culturais, responsáveis pela produção de parte de seu patrimônio. Embora o processo de urbanização, que fora mais intenso em algumas regiões do estado, conforme a implantação de ferrovias e rodovias, tenha criado novos centros, trazendo novos ares de modernização, Goiás não rompeu com sua identidade sertaneja, permitindo que muitos elementos tradicionais (costumes locais, festas, etc.) permanecessem nas cidades e dessem a tônica do que seriam posteriormente apropriados como patrimônios, como é o caso da Festa do Divino Espírito Santo, que ocorre em vários municípios goianos, tendo a de Pirenópolis sido registrada pelo Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC) e incluída no chamado Roteiro das Devoções em Goiás. Ainda que não tenham os registros, os demais municípios se investem dessa qualificação de “tradição” e historicidade sertaneja, conferindo suas próprias festas como patrimônios locais.

Entretanto, como pontuou Ortiz (2012, p. 135), “a memória coletiva é da ordem da vivência, a memória nacional se refere a uma história que transcende os sujeitos e não se concretiza imediatamente no seu cotidiano”. É plausível inferir que, enquanto na memória nacional se instaurava a ordem de uma ideologia que se impunha a todos os grupos, a memória goiana manifestava-se ritualmente e tinha como pontos de apoio as diversas tradições cultivadas por grupos sociais restritos (mas não isolados) e predominantemente rurais.

Diante desta discussão, não podemos ser simplistas a ponto de afirmar que a memória nacional tenha suplantado a

memória regional. A ideia do patrimônio nacional é uma construção imaginária discursiva, conforme já apontou Canclini (1994) e outros autores em seus estudos. “Esses discursos contribuíram para formar o sentido do nacional, selecionando e combinando suas referências emblemáticas, dando-lhe até hoje uma unidade e uma coerência imaginárias” (Canclini, 1994, p. 98).

Mas o sentido desse discurso mudou com o decorrer dos anos, devido à atuação de antropólogos, sociólogos e à mudança de postura de historiadores, alcançando uma eficácia também nos trabalhos do Sphan. Esse nítido redirecionamento do discurso provocou o engajamento pela preservação dos lugares históricos antes desprezados, pois “se antes o patrimônio funcionava como obstáculo do desenvolvimento, agora ele é fundamento deste” (Tamaso, 2005, p. 13).

Através dos tímidos tombamentos que tiveram início em Goiás a partir do tombamento do sítio histórico de Vila Boa de Goiás, em 1942, pelo antigo Sphan, quando a cidade já havia deixado o posto de capital do estado, a identidade marcada pelo sentido cultural do sertão foi sendo aos poucos reassumida como possibilidade para a própria preservação. Há quem defenda (e não poucos) que este foi o evento que reestabeleceu a autoestima vilaboense, fazendo com que essa identidade sertaneja (manifesta na culinária, na linguagem, nas festas e nos saberes) fosse reafirmada e (re)produzida posteriormente por outras cidades do interior de Goiás. Aquele momento inaugural da atuação do Sphan já indicava caminhos para se avaliar e considerar a influência da cultura sertaneja no patrimônio goiano.

Essas ideias, embora fragilizadas pela pouca produção literária, são esclarecedoras se aplicadas à análise da realidade do patrimônio em Goiás, pois permite pensá-lo – no seu contexto de ruralidade e tradição – como uma produção cultural sertaneja, consolidada em uma conjuntura particular no processo de formação do território nacional, que sedimentou práticas, valores, códigos, símbolos e significados, ainda hoje permanentes em muitos lugares. Aprofundaremos estes aspectos na terceira parte do livro, a partir de elementos empíricos investigados durante a

pesquisa. Elementos que, embora não ressoem com a mesma potência do patrimônio institucionalizado, configuram como a verdadeira *resistência* do patrimônio, consolidando um sentido de patrimonialidade. Dialeticamente, a modernização em Goiás destituiu parte significativa do acervo urbano, mas não desmantelou a ruralidade e sua expressão nas cidades, como se verá ao longo dos capítulos subsequentes.

Ainda que não tenhamos a pretensão de demonstrar a *resistência* por meio da institucionalização do patrimônio via tombamentos, os mapas das figuras 4, 5 e 6, a seguir, que encerram esta primeira parte do livro, apresentam, sinteticamente, a espacialização do alcance e a quantificação das políticas de preservação no território goiano.

Os mapas foram elaborados com base na relação dos bens em Goiás tombados pelo Iphan (1938 – 2015) e dos bens em Goiás com processo de tombamento em andamento ou indeferido pelo Iphan (2016)¹⁹, na relação dos bens culturais registrados em Goiás pelo Iphan (2015)²⁰, na relação dos bens tombados pelo estado de Goiás – Secult Goiás (1980 - 2012)²¹, e na relação de cidades goianas com bens tombados pelas administrações municipais (1980 - 2014)²². Eles revelam que muitos bens foram negligenciados, mas também há a valorização pelo tombamento (federal, estadual ou municipal) de alguns bens concentrados em poucos municípios. Isso expressa o próprio movimento dialético da história que, num diálogo entre a “modernização do presente” e a “conservação do passado”, trouxe um “despertar” para a questão do patrimônio, ainda que tardiamente para muitos núcleos urbanos.

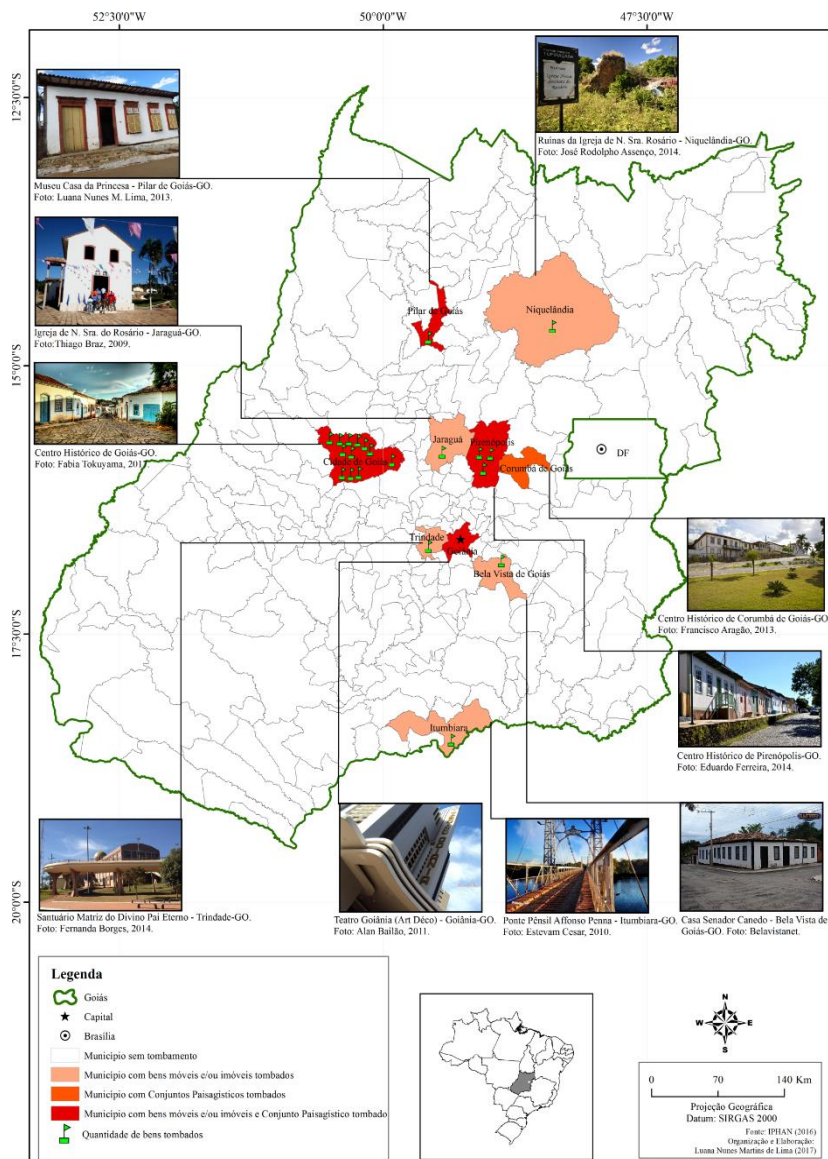
¹⁹ Fonte: IPHAN. Atualizado em 25/11/2016. Disponível em: <http://portal.Iphan.gov.br>. Acesso em: 26 fev. 2016.

²⁰ Fonte: IPHAN. Bens Culturais Registrados por Unidade da Federação. Disponível em: <http://portal.Iphan.gov.br>. Acesso em: 26 fev. 2016.

²¹ Fonte: Secult Goiás – Secretaria de Estado da Cultura – Superintendência de Patrimônio Histórico e Artístico, 2012.

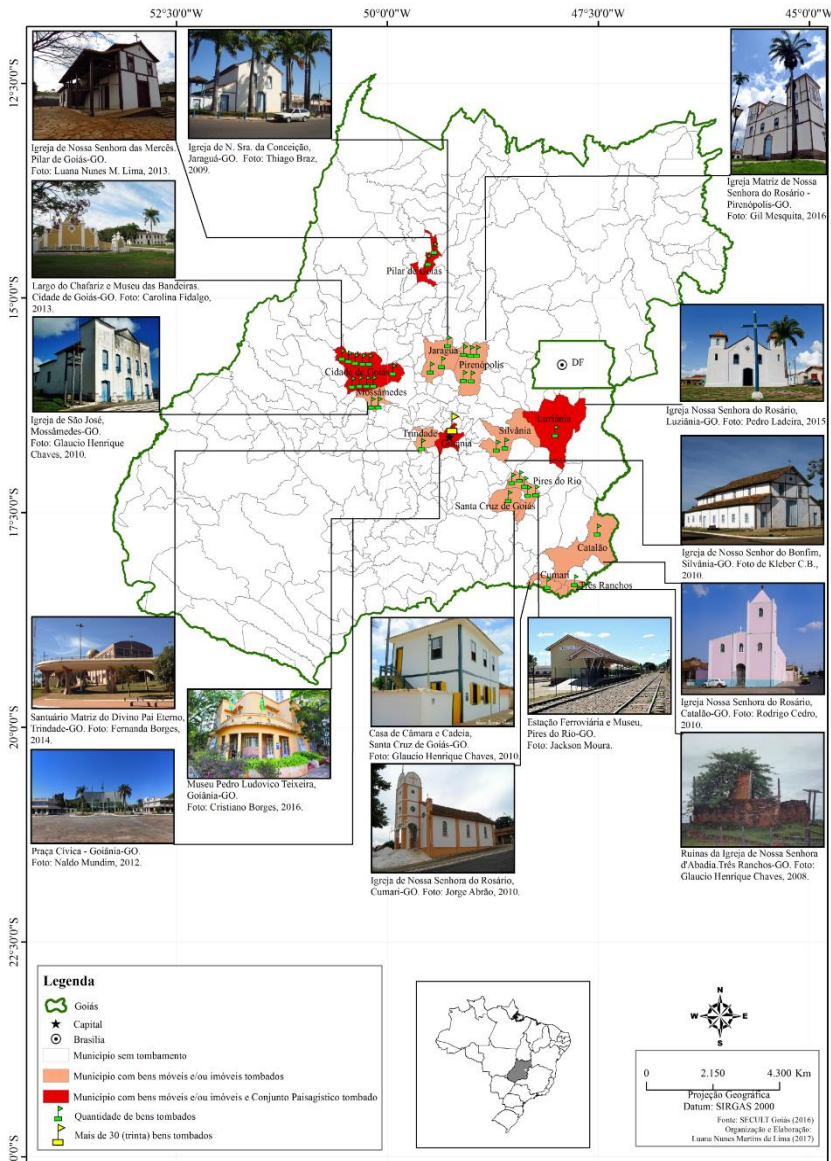
²² Fonte: IBGE. Perfil dos Municípios Brasileiros – Pesquisa de Informações Básicas Municipais, Suplemento de Cultura – 2014. Disponível em: http://www.ibge.gov.br/munic_cultura_2014. Acesso em: 28 fev. 2016.

Figura 4: Mapa dos municípios goianos com tombamentos a nível federal (Iphan).



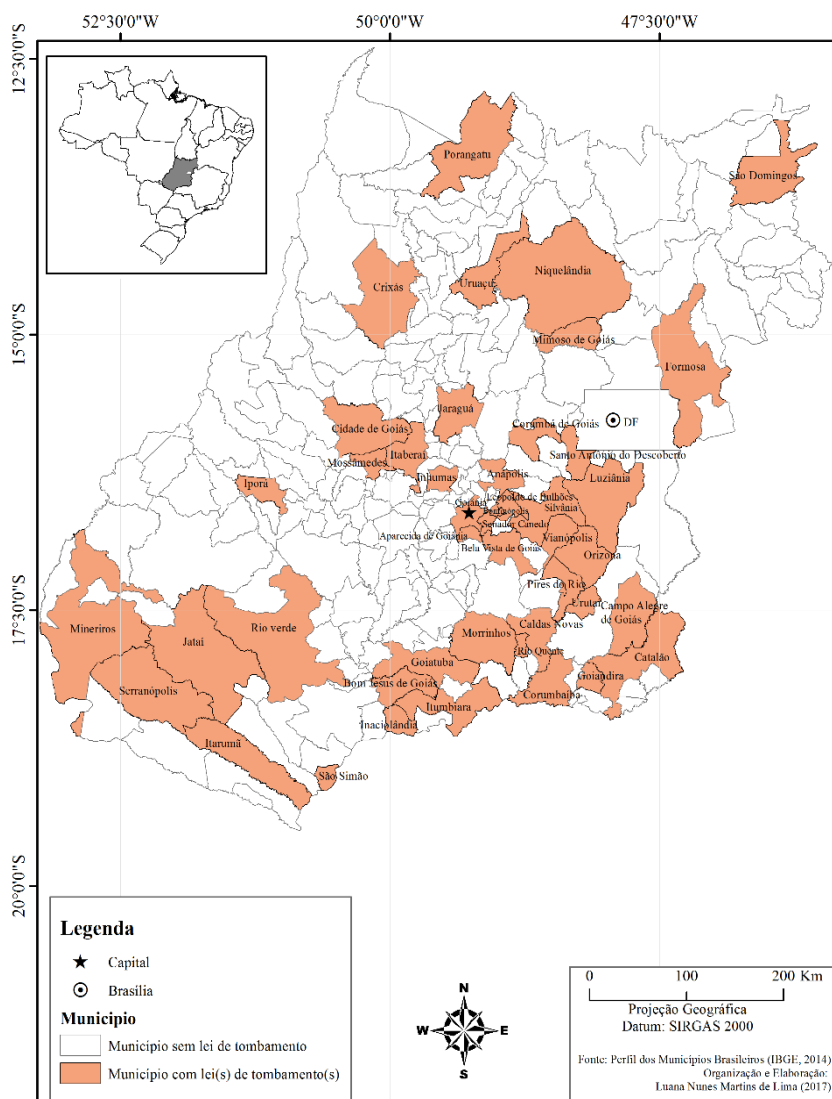
Organização e elaboração da autora, 2017.

Figura 5: Mapa dos municípios goianos com tombamentos a nível estadual (Secult - GO).



Organização e elaboração da autora, 2017.

Figura 6: Mapa dos municípios goianos com tombamentos a nível municipal (Lei Municipal).



Organização e elaboração da autora, 2017.

II

Patrimônio e resistência: reflexos de um despertar tardio

*“As pedras resistiram e, em íntima comunhão com elas,
os meninos brincando nos lances da escada,
os mendigos nos desvãos,
os namorados junto às muretas,
os bêbados no chão”.*

(Ecléa Bosi)

Em muitas cidades no interior goiano, a perspectiva do patrimônio, tanto para os escassos órgãos responsáveis pela preservação (secretarias ou agências de cultura) como para estudiosos e pesquisadores locais, sempre transcorre da noção de uma historiografia que deixou lacunas. Pouco se pensa neste patrimônio pelo viés do presente e de como ele pode ser incorporado ao usufruto das ações cotidianas.

Como buscamos mostrar nos primeiros capítulos, parte significativa do patrimônio em Goiás apresenta os resultados de processos políticos, econômicos e sociais que o marginalizaram na história. No início do século XX, ao mesmo tempo em que Goiás se tornava uma centralidade, segundo os ditames das políticas que visavam a integração nacional, tornava-se um celeiro de periferias – pela criação de subcentros regionais e marginalização de diversos outros núcleos urbanos que não foram contemplados por essas políticas. Esta é uma das faces do *esquecimento*, e inclui as cidades de Pilar de Goiás, Crixás e Porangatu. A outra face desse *esquecimento* remete aos nossos dias, estando as mesmas cidades marginais no que se refere às políticas de patrimonialização do estado, ausentes na agenda estratégica de desenvolvimento prevista no PAC Cidades

Históricas²³, além da evidente ausência de uma estrutura institucional de preservação que possibilite o uso democrático do patrimônio cultural, fatos que resultam em um relativo abandono desse patrimônio. Nessa perspectiva, o *esquecimento* seria sinônimo de negligência, abandono ou perda.

É nesse sentido que buscaremos estabelecer os contrastes e os pontos de convergência entre o *esquecimento* legado ao patrimônio cultural de Goiás, em grande medida não reconhecido institucionalmente, senão de forma seletiva e parcial; e a *memória*, que traz em si o reconhecimento e a apreensão do passado, como elemento que ainda orienta o presente.

Logo, precisamos destacar que a conservação patrimonial, por si só, não é capaz de alimentar os sentidos que o patrimônio carrega. Reiterando a crítica de Jeudy (2005), o qual enfatiza que, por vezes, a conservação só traz como compensação a nostalgia; o risco do esquecimento engendra a culpa e legitima os projetos de revisitação da história, que, na busca excessiva pelas raízes, anulam a vida presente.

Ainda se ouve falar que a conservação assegura, de alguma maneira, o trabalho de luto. Trabalho que se torna necessário para que possamos suportar o desaparecimento. Bastaria conservar tudo para que a mente se mantivesse tranquila? A conservação patrimonial se encarrega do depósito das lembranças e nos libera do peso das responsabilidades infligidas à memória. A profusão de locais de memória oferece uma garantia real contra o esquecimento. Mas esse trabalho de luto, se exercido em demasia, não corre o risco de provocar excesso de tranquilidade nas memórias coletivas? O “dever de memória” que hoje nos é imposto instaura um estado culpabilizante estimulado pela necessidade moral da rememoração. Não temos mais liberdade de esquecer, pois isto seria um crime. “Esquecer é ocultar”, tal seria a nova regra de uma boa gestão de

²³ O PAC (Programa de Aceleração do Crescimento) Cidades Históricas foi lançado pelo governo federal em outubro de 2009 em Ouro Preto (MG). O programa é uma ação voltada aos municípios com conjuntos ou sítios protegidos em âmbito federal e, ainda, cidades com bens imateriais registrados como patrimônio cultural do Brasil. Para integrar-se ao PAC o município, em conjunto com o estado e o Iphan, deve elaborar um Plano de Ação que defina um planejamento integrado, coerente com o Sistema Nacional do Patrimônio Cultural, e com ações sobre o território pactuadas com os diferentes órgãos governamentais e a sociedade (IPHAN, 2011).

memórias. Censuramos as gerações que nos precederam por terem tão facilmente esquecido. É provável que elas tenham achado possível viver o tempo presente tal como ele era. A partir de agora é provável que a lembrança nos faça sentir culpados, que ela nos provoque vergonha, vergonha causada pelo simples desejo de esquecer. (Jeudy, 2005, p. 15).

A culpa que sucedeu após longo período de esquecimento é um fato que aparece de forma latente nas cidades pesquisadas. As narrativas ressoam ora como desejo nostálgico do presente, ora como justificativa para as ações do passado, pela inconsciência de um povo que vivia em um tempo no qual se buscava fugir da ideia de “atraso”. Um tempo em que Goiás, no limite, tentava romper com este estereótipo, enquanto em nível nacional, as práticas de patrimonialização e de preservação já se faziam prementes. Os relatos abaixo são os argumentos de entrevistados ao serem questionados sobre a atitude da população local na ocasião da demolição de edificações antigas das cidades.

Hoje a gente já sabe que é uma coisa de história, e se é um trem importante, a gente não aceita, mas naquele tempo a gente não sabia, né? (Prudêncio Ferreira Neto, morador de Crixás. Entrevista concedida em 30/06/2015).

Aqui ó, tinha a casa dos meus avós, bisavós, avós, foi passando um pra outro, né? Essa daí, esse que é prefeito hoje, Dr. Orlando, no primeiro mandato dele, ele tentou muito não deixar demolir ela, até propôs pra família que ele fazia uma parceria com eles pra reformar até um ponto que fizesse um patrimônio tombado, né? Mas eles não quiseram, eles não quiseram! Eles quiseram foi demolir mesmo, deixou ela acabar. Essa aí não foi falta de achar quem quis ajudar. (Honória Ferreira Neves, moradora de Crixás. Entrevista concedida em 30/06/2015).

A casa grande foi construída pelos escravos, as casas aqui também foram, cada fechadura desse tamanho assim. Então, não tínhamos a menor condição de... não tínhamos cultura suficiente pra valorizar, não tínhamos recursos, a cidade era muito pobre, havia mais escambo [...] do que moeda corrente, [...] – “Senhor Joaquim Dietz, minha mulher tá morrendo ali. Eu tenho seis sacos de arroz ali. O senhor arruma o dinheiro pra mim sair com ela, dar um jeito, comprar os remédios”. – “Eu pego os seus seis sacos de arroz”. E é

isso, eu lembro disso. Muita pobreza e muita desigualdade social. [...] não havia conservação, cada uma que derrubava, eu batia palma, era um fedor a menos, eram menos morcegos. (Elisabeth Dietz Neves Ferreira, moradora de Crixás. Entrevista concedida em 01/07/2015).

[...] as nossas cidades [...] não tinham despertado ainda esse sentimento de cultura, de folclore. Infelizmente, quando nós acordamos pra isso, muita coisa já tinha derrubado. Não teve como voltar atrás, continuar. [...] Eu não sei se em toda cidade foi assim, mas pelo menos na nossa aqui foi assim. [...] A cidade tinha um status [...], teve pelo ouro, [...] a própria comunidade tinha uma certa importância, condição né? [...] Vou te dar um exemplo, essa casa aqui, quando ela foi construída, quando meu pai construiu ela, foi a melhor casa que tinha aqui na cidade [...]. O que eu quis colocar é o seguinte, que a comunidade da época tinha um grande número de pessoas que destacavam, assim, que queria desenvolver, que construía. Tinha uns que, às vezes, ficavam [...] sem querer progredir, mas a maioria do pessoal já tinha aquela coisa de progresso, porque ia pra Goiás, ia pra cidades vizinhas, então via, conhecia as coisas. Então queria fazer também, melhorar também. Agora, por outro lado, já não teve esse desenvolvimento, deixou as coisas ir acabando. (Inácio Ferreira de Faria, vice-presidente da Associação dos Catireiros e Foliões de Crixás e Coordenador da Folia. Entrevista concedida em 20/03/2016).

Subindo essa avenida ali, Floriano Peixoto, ali tem a Art Decó, a gente mostra os predinhos, né. Mas mesmo assim, a gente vê que tá sofrendo, quando outro empresário compra, eles derrubam para fazer ponto comercial e a gente tenta ir atrás pra ver se a gente consegue uma sensibilização, e isso é o que a gente tá propondo. Propomos à Secretaria Municipal de Educação uma disciplina para o ano que vem, na qual os alunos vão começar a estudar o patrimônio histórico, como sendo uma das vertentes, né, dentro do conteúdo programático, pra que se tenha conhecimento, gere amor e, gerando amor, gere proteção em cima dele. (Adair José Ataídes de Abreu - Secretário de Cultura e Turismo de Porangatu. Entrevista concedida em 29/06/2015).

Apesar das trajetórias nas quais se identificam uma condição de *esquecimento* do patrimônio das cidades goianas em questão [no nível da memória coletiva institucional], há, em contrapartida, a *resistência* a esta condição, que é consolidada pela memória coletiva; é ela o que dá sentido a este patrimônio.

A *resistência* não se traduz pela ideia de que o passado está presente, intacto, não incorporando outras formas, ou não se ressignificando ante o processo de modernização. Ela é a própria memória, que estabelece o elo entre o passado e o presente, gerando sentidos de patrimonialidade pelo *lugar*, ainda que não este seja reconhecido institucionalmente.

Paul Ricoeur, face aos novos imperativos determinantes dos “deveres da memória”, desenvolve sua análise para propor a substituição do termo pelo “trabalho da memória”, pois assim se alcançaria a “memória justa”, nas palavras do autor. De acordo com Ricoeur (2007), o passado não existe, é representação. Só existe enquanto presente, somente pode ser acessado no presente a partir do reconhecimento de rastros. Só pode ser apreendido pela lembrança. E mesmo a lembrança é um ato de seleção. O *esquecimento* seria causa de angústia e temor existencial, por remeter à perda de algo que, em algum momento específico, fora experimentado. Entretanto, o *esquecimento* traz em si um efeito dialógico, pois, não fosse sua oposição à lembrança, como seria possível trazer eventualmente à realidade imagética, coisas ou fatos de outrora? O vir-a-ser no âmbito da memória seria neutralizado por um tipo de memória plena, ou seja, uma consciência constante de tudo quanto temos experimentado. Se por um lado somos amedrontados pela condenação de esquecermos tudo “saúdamos com uma pequena felicidade o retorno de um fragmento do passado arrancado, como se diz, ao esquecimento. As duas leituras prosseguem no decorrer de nossa vida – com a permissão do cérebro” (Ricoeur, 2007, p. 427).

Antes, porém, de efetuarmos um processo de garimpagem do sentido de *resistência*, convém delinear o objeto: as três cidades; pois, é no diálogo com os lugares destas cidades e nas ações que engendram seus moradores que buscaremos tratar a *resistência*.

4. Lugares da *resistência*: Pilar de Goiás, Crixás e Porangatu

Fundadas no ciclo da mineração, Crixás e Porangatu não tiveram seu patrimônio consagrado, restaurado ou mantido pelos

órgãos de preservação, restando poucos bens na malha urbana. Pilar de Goiás, após décadas na mesma condição, tem tido o seu acervo, tombado na década de 1950, paulatinamente restaurado. Em suma, são cidades cuja história reconstrói o processo pelo qual os valores modernos fixaram-se no sertão. Cidades que, experimentando os embates próprios da modernidade, neles mesmos encontram caminhos e estratégias, inventando e reinventando os espaços de experiência e de afirmação da identidade.

Este subcapítulo apresenta um levantamento exaustivo de tudo o que foi possível observar, acompanhar localmente ou em registros a respeito da história e do patrimônio das cidades pesquisadas. Evidentemente, quando o tema é patrimônio cultural, a referência aos bens culturais é feita em seu conjunto, material e imaterial. Inscrevem-se nesse tema as noções de história, cultura popular, tradição, memória, identidade, bem como o cotidiano, palco de toda representação da vida. Sem a pretensão de enquadrar o objeto a um desses conceitos analíticos, neste primeiro momento, nos deteremos à contextualização histórica das cidades e à descrição de seus lugares identificados como espaços de memória, a partir da leitura, da escuta sensível e do exercício do olhar.

Do ponto de vista da antropologia urbana, Rocha e Eckert (2007, p. 348-9) argumentam que

os bens patrimoniais que constituem uma cidade configuram-se não apenas num espaço construído e edificado, mas nos saberes, fazeres e tradições que se apresentam ordinariamente no interior das manifestações culturais de seus habitantes, os quais não são contemplados nos regulamentos propostos para uma política de defesa de patrimônio cultural no meio urbano. As ações discursivas que fazemos [antropólogos urbanos] acerca de uma política de preservação e de conservação de bens arquitetônicos e urbanísticos de uma cidade – bens edificados que configuram uma paisagem urbana – enraízam-se no espaço dos seus territórios-mitos, criando, em seu contexto, uma hierarquia e configurando a cidade qualitativamente em lugares carregados de sentido.

Nos primeiros contatos já foi possível identificar a ausência de políticas de preservação que tratem dos referidos núcleos históricos²⁴. Mas de igual modo, vislumbramos a memória sobre o *lugar* que transborda em seus sujeitos, nos “saberes” e nos “fazeres”, no orgulho sobre o que se mantêm e na saudade do que não existe mais.

Consideramos estes bens patrimoniais que resistem na paisagem urbana como fundamentais para uma primeira análise, pois são elementos reatualizados constantemente e de forma particular pelo trabalho da memória. A memória, portanto, é um conceito fundamental para a análise proposta. Halbwachs (2003) destaca que ela está associada ao espaço, ou seja, o espaço ancora as lembranças do vivido. Para o autor (2003, p. 172), “a memória [...] se baseia na permanência do espaço ou, pelo, menos, na permanência da atitude adotada pelo grupo diante desta porção do espaço”. Ele ainda ressalta que “quando um grupo humano vive por muito tempo em um local adaptado a seus hábitos, não apenas seus movimentos, mas também seus pensamentos se regulam pela sucessão das imagens materiais que os objetos exteriores

²⁴ Optamos por utilizar o conceito de **núcleo histórico** para nos referirmos ao conjunto das estruturas físicas e humanas de valor histórico contido nas cidades, por entendermos que no termo “cidade histórica”, conforme Argan (1998), não deve haver separação entre a zona antiga e a zona moderna. O autor nos fala sobre cidade real e cidade ideal e afirma que “o desenho da cidade ideal implica o pensamento de que, na cidade realiza-se um valor de qualidade que permanece praticamente imutável com a mudança da quantidade [...]. A relação entre quantidade e qualidade é proporcional no passado e antitética hoje, e está na base de toda problemática urbanística ocidental”. Ou seja, para Argan este pensamento limita o entendimento da cidade real, adotando a premissa de que a cidade moderna cresce sem grandes preocupações qualitativas, enquanto a cidade histórica se torna encerrada, estagnada. “Esta ruptura de continuidade ou a impossibilidade de desenvolvimento que gera a artificiosa concentração da historicidade intrínseca da cidade no núcleo antigo, dando-se assim por aceito que este é, por definição histórico, do mesmo modo que o moderno [...], em sua realidade e atualidade, seria por definição não-histórico ou mesmo anti-histórico” (Argan, 1998, p. 74). Assim, **núcleo histórico** abarca as edificações e agregados, o tecido viário, a paisagem, a população local residente e suas manifestações e representações socioculturais. Esse conceito busca abrigar várias acepções de modo a caracterizar-se tanto como centro histórico ou não, centro tradicional ou não, conjunto monumental ou não, manifestando-se tanto no urbano como no rural (Brito, 1998), de forma que não sustenta a problemática levantada por Argan, no uso do termo **cidade histórica**.

representam para ele” (p. 163). E ainda a respeito disso, Halbwachs (2003, p. 159-160) explica o papel que as imagens espaciais desempenham na memória coletiva.

Quando inserido numa parte do espaço, um grupo o molda à sua imagem, mas ao mesmo tempo se dobra e se adapta a coisas materiais que a ela resistem. O grupo se fecha no contexto que construiu. A imagem do meio exterior e das relações estáveis que mantém com este passa ao primeiro plano da ideia que tem de si mesmo. [...] Cada aspecto, cada detalhe desse lugar tem um sentido que só é inteligível para os membros do grupo, porque todas as partes do espaço que ele ocupou correspondem a outros tantos aspectos diferentes da estrutura e da vida de sua sociedade, pelo menos o que nela havia de mais estável.

Assim, Pilar de Goiás, Crixás e Porangatu se revelam pelas paisagens, atuais e de outrora, em uma sucessão de imagens que indicam claramente a transição de “cidade colonial” para “cidade moderna”. A paisagem da cidade constitui-se de fragmentos de tempos históricos superpostos, como foi posto por Santos (1988), e essa mudança ocorre também nas funções e nos costumes sociais.

Halbwachs (2003, p. 162), porém, argumenta que a permanência das formas de vida se revela no vínculo da sociedade com seus espaços de memória. Para o autor, “os costumes locais resistem às forças que tendem a transformá-los e essa resistência permite entender melhor a que ponto nesse tipo de grupo a memória coletiva se apoia nas imagens espaciais”.

Com base nisso, uma das premissas apontadas é a correspondência entre o espaço temporalizado e o cotidiano citadino. A paisagem da cidade oferece uma historicidade materializada em antigos casarões, igrejas, monumentos e outros. São traços do passado relacionados aos aspectos morfológicos da organização espacial da cidade e que podem também representar os valores das pessoas que a habitam.

A permanência desse espaço não permite somente a memória como uma chave hermenêutica para adentrar ao que era o universo passado, mas também possibilita a permanência de alguns tipos de saberes, tradições, manifestações culturais e

relações sociais pautadas num sentido de comunidade²⁵. Ainda existe um grau de integração social que as cidades totalmente modernizadas perderam, um acesso não apenas no domínio do material, mas, principalmente, ao conteúdo simbólico. Entende-se, portanto, que não são apenas as igrejas, casarões e monumentos que persistem através dos séculos, mas os modos de vida das pessoas que estão em permanente contato com eles e confundem sua vida com a vida das coisas (Halbwachs, 2003).

É importante ressaltar que o que está em foco aqui é a memória coletiva. Porém, de acordo com a proposição de Abreu (1998, p. 83), a memória individual pode contribuir para a recuperação da memória das cidades, “a partir dela, ou de seus registros, pode-se enveredar pelas lembranças das pessoas e atingir momentos urbanos que já passaram e formas espaciais que já desapareceram”. Este autor declara que “os termos “memória urbana” e “memória da cidade” se referem, não à capacidade de lembrar dos indivíduos ou grupos, mas ao estoque de lembranças que estão eternizadas na paisagem ou nos registros do lugar, e que agora são retomadas pela sociedade. Valendo-se de uma perspectiva geográfica, ele esclarece que, para que não se perca o gancho espacial no estudo da memória da cidade, é necessário recuperar não apenas “a dimensão universal dos lugares”, mas também o seu par dialético, que é a “dimensão singular”.

Constatamos que as três cidades possuem muitos elementos que denotam uma gênese e configuração histórico-geográfica em comum. A ideia de abandono e esquecimento do patrimônio material aplica-se às três, embora em graus diferentes de atuação do poder público. Em síntese, apresentaremos um breve histórico de fundação e desenvolvimento das cidades, o que compõe o seu patrimônio de pedra e cal e um diagnóstico conciso,

²⁵ A ideia de “comunidade” remete a sentimentos associados a segurança, estabilidade, acolhimento e costume. Bauman (2003) entende o termo “comunidade” como um espaço de segurança, conforto e da sensação de algo conhecido das pessoas. É onde os sujeitos dividem o mesmo espaço e o vivenciam de maneiras diferentes, fazendo com que os sentimentos entre eles e pelo lugar também se diversifiquem. Assim, “o anseio por identidade vem do desejo de segurança” (Bauman, 2005, p. 35).

e não técnico, sobre a atual situação desse patrimônio, incluindo alguns aspectos da ambiência observada nos trabalhos de campo.

Temos dito que nos três casos a negligência política se faz presente, mas ao final, pretendemos que esta correspondência entre o patrimônio e a vivência revele algumas peculiaridades além do que esta negligência aponta. Já identificadas de antemão:

a) Em Pilar de Goiás - um patrimônio parcialmente mantido/restaurado pelos órgãos de preservação, embora se trate de uma gestão patrimonial que nem sempre se articula com os símbolos e signos reproduzidos pela comunidade local;

b) Em Crixás – um patrimônio material quase totalmente inexistente, inclusive no tocante às políticas públicas, pois quase todo acervo foi demolido nas últimas décadas. Porém, muito presente na memória, expressando-se como uma forte consciência coletiva a respeito da perda e como disputas familiares e grupais por visibilidade.

c) Em Porangatu – um patrimônio significativo e pouco preservado, marginalizado dentro da cidade, cujas vozes que o prestigiam são de uma pequena minoria, uma ala tradicional da cidade, diante da indiferença geral.

Os núcleos históricos destas cidades serão considerados de acordo com alguns parâmetros definidos por Brito (1998): 1) *Sua localização física no território*: a localização destes núcleos lhes confere, segundo o crescimento urbano da cidade, a qualificação de *centro urbano*, caso se mantenha em termos espaciais sua condição geográfica de zona central, ou a qualificação de *conjunto urbano*, se esta condição não existe. A realidade é distinta em cada cidade analisada. 2) *Sua morfologia urbano-arquitetônica*: a forma e a estruturação dos espaços outorgam, segundo seu parcelamento, forma e volume, a qualificação de conjunto monumental, conforme as dimensões e expressividade – de excepcionalidade, por exemplo, dos espaços produzidos e dos edifícios que os compõe. 3) *Sua atividade econômica na região*: a função que possui em seu âmbito e em sua relação com o resto da cidade lhe atribui, conforme o grau de heterogeneidade das atividades existentes que geram centralidade e vitalidade econômica, a qualificação de *centro tradicional*,

vinculado especialmente a atividades multifuncionais ligadas ao terciário e ao institucional; ou de *bairro antigo*, vinculado especialmente a atividades monofuncionais, especialmente a residencial. 4) *Seu significado simbólico para a sociedade*: a capacidade de constituir-se em lugar de encontro social e de convergência das representações da coletividade, segundo sua condição de expressar em seu conjunto a memória social do lugar pelos bens herdados em seu processo histórico e por permitir que a sociedade se aproprie dessa memória, atribuindo-lhes um valor afetivo e a qualificação de *sítio histórico*. (Brito, 1998).

A descrição é um elemento importante, muitas vezes negligenciado pela academia, tanto para a análise, quanto para o registro histórico e biográfico sobre cidades. Raros foram os trabalhos de pesquisadores que se debruçaram sobre as cidades em estudo e seu patrimônio. Os que o fizeram, foram utilizados como referências ao longo do texto. A Universidade Estadual de Goiás possui unidades em Crixás e Porangatu, em cursos de História, Geografia, Letras, entre outros da área de Humanas, mas os estudos voltados para esta temática são escassos, ou não foram publicados. Isso reflete diretamente no pouco conhecimento difundido sobre a região do médio norte goiano.

Em Geografia, boas descrições partem do campo e das observações que se pode ali fazer. Para Claval (2014), é necessário fazer o leitor participar na construção dos conjuntos territoriais, como fizera Paul Vidal de La Blache exitosamente, passando dos grandes horizontes a realidades locais, oferecendo vistas precisas de cada unidade territorial. “A escrita de um quadro geográfico supõe a conciliação de exigências contraditórias, a visualização dos grandes conjuntos e a leitura dos fenômenos à escala onde as pessoas os percebem normalmente” (Claval, 2014, p. 97).

Scarlato e Costa (2013), por sua vez, apresentam um viés de abordagem do patrimônio urbano em Geografia e reafirmam o esforço que o geógrafo deve empreender na busca pelo “todo” no processo de levantamento empírico-morfológico.

O geógrafo tem, no fundamento de sua disciplina, instrumental teórico para reconhecer a diversidade que emoldura o patrimônio

urbano material-imaterial e ao mesmo tempo identificar os elementos essenciais que diferenciam culturas e representações. Neste percurso analítico poderá buscar a essência que garante a permanência de traços culturais por meio da inquirição territorial ou paisagística. Falamos de essência, aquilo que transcende a aparência. Esta é que deve ser buscada quando queremos definir as fronteiras daquilo que pretendemos. Uma tribo nômade de um deserto, com seus tipos humanos característicos, os beduínos, representam característicos sujeitos-patrimônio com suas heranças, saber-fazer, relações com os lugares, laços de convívio, afetividades, trânsitos etc.

No contexto da vida em cidades (de distintas escalas), o que podemos pesquisar é a essência das relações que tecem a vida urbana e que são embrenhadas no patrimônio ressignificado, reutilizado. (Scarlato; Costa, 2013, p. 376-7).

Por isso, a pretensão com o levantamento de todos esses elementos nas páginas que se seguem não se limita a uma descrição apenas. O objetivo deste subcapítulo, que intitulamos “Lugares da *resistência*”, é demonstrar que os patrimônios que conformam a paisagem desses espaços, conservam em si características de *resistência*, não por si mesmos, mas pela memória de uma coletividade urbana que atribui valores e de sentidos, os quais exploraremos na terceira parte do livro.

Não podemos ignorar que “as lembranças se apoiam nas pedras da cidade” (Bosi, 1994, p. 439), e essas “pedras” são contextualizáveis na história e na vida urbana, que estabelece seus próprios usos. Sigamos, portanto, para o levantamento histórico, empírico e morfológico das cidades.

4.1 Pilar de Goiás

E, desde o século XIX é conhecido o adágio: “É vezo corrente apontarem-se as seguintes cousas notáveis de Goyaz – Torres de Luzia, Sinos de Pilar, Cadeia de Trahiras e Feitiço de Crixás.” As Torres de Luzia já não existem mais na atual Luziânia, hoje entorno de Brasília demolida que foi em 1928, sua Igreja Matriz. Da Cadeia de Trahiras, nas proximidades de Niquelandia, sobraram umas poucas ruínas e um magnífico desenho do botânico Willian John Burchell, datado de 1825. Do Feitiço de Crixás, terrível briga entre dois feiticeiros, um de Crixás e outro

de Pilar, nem é bom falar. E assim, voltemos a Pilar e seus famosos sinos. Montados em elegante torre sineira, toda de aroeira, resistem aos séculos e a incúria dos homens.

(Marco Antônio Galvão)

Pilar de Goiás está situada na região do Vale do São Patrício, entre duas serras paralelas que atravessam a cidade de norte a sul, em uma área de topografia razoavelmente acidentada. Segundo o censo demográfico de 2010 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), sua população é de 2.773 habitantes, possui uma área de 906,6546 Km², a distância de 263 Km de Goiânia.

Ainda segundo informações do IBGE, os primeiros habitantes de Pilar foram os índios “Curuxás” ou “kirixás” e “Canoeiros”, além de escravos que fugiam da tortura e da exploração escravagista, constituindo quilombos, por volta de 1736. Este quilombo ficou conhecido como Quilombo de Papuã, nome de um capim amarelado muito abundante na região.

Em 1741 o bandeirante João de Godoy Pinto da Silveira comandou uma expedição e descobriu as minas de ouro de Papuã, onde os escravos já haviam se estabelecido e garimpado uma quantidade razoável de ouro, oferecendo-a em troca da liberdade. As jazidas se encontravam entre os rios Crixás-Açu e das Almas.

Ali foi edificada a Igreja de Nossa Senhora do Pilar. A igreja recebeu o nome da santa a qual o bandeirante era devoto, denominação também dada ao arraial recém-fundado, que em poucos anos tornou-se cenário de pompa e riquezas, com constantes visitas de fidalgos do Reino.

De acordo com Castro (1996), a notícia da descoberta das minas de Pilar foi difundida por toda capitania, o que fez com que em poucos meses mais de doze mil lavradores se instalassem para as explorarem, abrindo estradas que ligavam Pilar a Guarinos, Calhamares, Vila Boa e Meia Ponte.

O Arraial de Nossa Senhora do Pilar teve seu apogeu no período da mineração do ouro, quando em algumas cidades, como Vila Boa e Santa Luzia, as jazidas haviam se esgotado, o que provocou ainda mais seu crescimento. Por volta de 1760 iniciou-

se o povoamento em grande escala daquela área. Ainda segundo Castro (1996), a exploração das minas trouxe muitas pessoas de diversas partes do estado e do país. O desenvolvimento do Arraial foi rápido, dada a imensa quantidade de ouro extraída na região. Pilar produziu em dez anos, o equivalente a todo o ouro que toda a província de Goiás produziu em um século.

De acordo com o IBGE, o arraial tornou-se freguesia, em 1751. Por se tornar a terceira povoação em importância da Capitania, só inferior à Capital e a Traíras, passou a julgado em 1809. Por Decreto ou Resolução Provincial de 11 de novembro de 1831, passou à categoria de Vila, instalando-se em 7 de janeiro de 1833, com o topônimo simplificado para “Pilar”. Este mesmo decreto mencionava que a vila apresentava três ruas bem calçadas, um abundante chafariz de excelente água, 246 casas, 4 igrejas, 3 companhias de cavalaria miliciana, sendo uma de Henrique e duas de ordenanças, e que o cristal de rocha, o diamante, a ametista e o ouro fáceis garantiam a eterna prosperidade de Pilar.

Entretanto, a Memória Estatística de Silva e Souza de 1831 constatava a “decadência” ou quase extinção da vida urbana em consequência da ruralização da economia. “Os direitos municipais estiveram reduzidos a quase nada por terem desertado no Distrito muitas famílias e indivíduos [...]” (Luís Palacín. Fonte: Arquivo do Iphan).

Segundo o viajante Francis Castenau, citado por Dugubras (1965), Pilar possuía em seu apogeu cinco mil habitantes livres e aproximadamente nove mil escravos. Apesar da regressão da mineração, Pohl (1975) relata que em 1812 ainda havia em Pilar 283 casas e que a população do julgado, segundo recenseamento daquele ano era de 3.898 habitantes. Mas em 1843, com as minas esgotadas, longe das rotas de comércio, refletindo as contradições da organização política, social e econômica de seu tempo, Pilar subsistia com poucas famílias que mantinham pequenas culturas agrícolas.

Em 1864 teve início a Guerra do Paraguai, o que acentuou ainda mais o decréscimo populacional de Pilar.

Era dia 25 de junho, Festa do Divino Espírito Santo, o Padre Gabriel Oliveira rezava a missa na Igreja Matriz. Os fiéis e habitantes do povoado foram cercados pelo Capitão José Venâncio Xavier, Oficial da Guarda Nacional. Foram aprisionados 850 homens, inclusive jovens, para servir como soldados na Guerra do Paraguai sob o comando de Duque de Caxias. Aos escravos deram a promessa da carta de alforria caso fosse ganho a batalha [...]. Quase ninguém retornou a Pilar após a guerra. (IBRAM, 2009, p. 112).

Mais tarde, outro evento marca a trajetória da cidade. Luciano Correia de Brito, artesão local, afirmou que a “decadência”, da qual ele se lembra, está associada à Revolução de 1932, movimento paulista que buscava derrubar o governo provisório de Getúlio Vargas e convocar uma Assembleia Nacional Constituinte. Segundo Luciano, “o governo pegou e levou aquele pessoal que servia ao menos para bucha de canhão, porque não sabia pegar em fuzil. Aquele pessoal foi e não voltou mais [...] as casas foram caindo, e os mais velhos, falecendo. Pilar foi abaixo” (Entrevista concedida em 27/06/2016).

Após se tornar Comarca, pela Resolução 682, de 28 de agosto de 1882, suprimiu-se a condição de Vila, pelo Decreto-Lei nº 253, de 1º de julho de 1935, transferindo-se a sede do município para o distrito ou vila de Crixás, autonomia recuperada novamente pelo Decreto nº 557, de 30 de março de 1938, que concedia prerrogativas de sede municipal a Pilar. Passou a ser chamada de Itacê (em tupi - pedra da recordação), pelo Decreto-Lei nº 8305, de 31 de dezembro de 1943. Pelo Decreto-Lei nº 55, de 19 de julho de 1945, o município voltou à categoria de distrito, com o antigo nome de Pilar, transferindo-se a sede para o município de Floresta, atual Itapaci, ex-distrito de Pilar, ao qual passou a pertencer. No quadro fixado para vigorar no período de 1944-1948, Itacê figura como distrito no município de Itapaci. Pela lei estadual nº 355, de 30-11-1949, o distrito de Itacê passou a denominar-se Pilar de Goiás.

Com exceção da deterioração e do desaparecimento de grande número de casas, o traçado do arraial pouco se alterou do século XVIII até a década de 1960, relatou Dugubras (1965). O autor também fez uso dos registros do historiador Cunha Mattos, que conheceu Pilar em 1823, quando as consequências da

“decadência” já se faziam manifestas:

Este antigo arraial, e em outro tempo riquíssimo e mui extenso arraial... fica situado no meio de três montanhas do Moquéim ao sul, a de Boa Vista, a leste, e a do Pendura, que está junto ao arraial, fica a oeste. Tem três ruas mui bem calçadas e quatro travessas, um abundante chafariz de excelente água, que nasce muito perto da igreja principal; 246 casas das quaes algumas são perfeitamente trabalhadas; 4 igrejas... Este arraial vai caminhando para uma completa aniquilação; as suas famílias mais nobres acham-se quase extintas; grandes propriedades de casas estão de todo abandonadas. (Trecho extraído do painel de exposição da Casa do Patrimônio de Pilar de Goiás).

A imagem da “decadência” também foi publicizada em matéria da Revista Veja de 1976.

O decreto que elevou Pilar de Goiás à categoria de vila, em 1831, mencionava com orgulho a existência de “três ruas bem calçadas, um abundante chafariz de excelente água, 246 casas, quatro igrejas, três companhias de cavalaria miliciana, uma de Henriques e duas de ordenança”. O som de seis majestosos sinos, relata um cronista, “era ouvido a muitas léguas de distância, e dava a impressão de que se originava de cima dos morros, tamanho o seu poder de difusão”. Viajantes vindos de longe maravilhavam-se diante dos tesouros da Matriz de Nossa Senhora do Pilar. O diamante, o cristal de rocha, a ametista e, principalmente, o ouro fácil garantiam a eterna prosperidade de Pilar. Um século e meio de decadência, no entanto, faria daquela cidade – situada a 380 quilômetros de Brasília – uma das mais pobres do Estado de Goiás. Das 246 casas – onde, segundo os historiadores, viviam os brancos e pretos em proporções idênticas – pouco mais de cinquenta ainda estão de pé. O velho chafariz serve agora uma água contaminada pelas fossas sanitárias. Os sinos desceram dos campanários, dois deles foram fundidos. E praticamente toda a riqueza das igrejas – resplendores, adornos, crucifixos, castiçais, cálices e paramentos – desapareceu sem deixar sinal nos mofados livros de atas da comissão que, nos primeiros anos deste século, estava encarregada de sua guarda. A rala população é pouco superior aos 232 habitantes anotados pelo censo de 1950. A maior parte dos moradores de Pilar são hoje pessoas com mais de 40 anos de idade – fenômeno que todos, no lugar, já se habituara a aceitar como fatalidade: indigente, esgotada, a cidade não tem como reter seus jovens, muitos dos quais partem logo em seguida ao curso primário. (Revista Veja, dez.1976. / Arquivo do

Iphan).

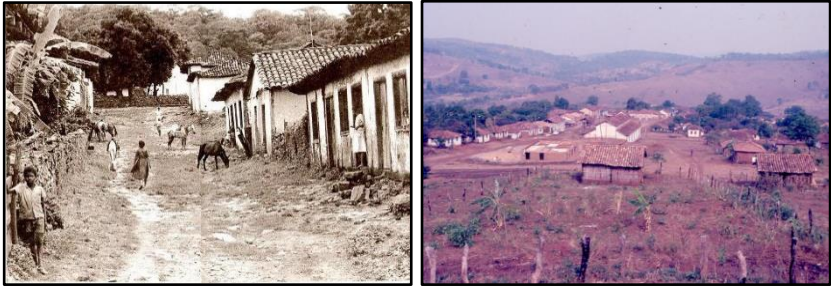
Dugubras (1965) afirma que com a retirada ou extinção de muitas famílias, e consequentemente abandono de propriedade, não havia nenhuma necessidade de novas construções durante a primeira metade do Século XIX. Em outras palavras, o arraial adormecera, e toda a atividade construtiva teria se limitado a pequenos reparos, fechamentos de varandas e outros. Assim narra dona Hilda Correia dos Santos, moradora antiga: “Agora tá até movimentado, mas de primeiro eu alembro assim quando aqui era... das casas, tinha muita casa assim, deixada assim no mato, né? (Entrevista concedida em 07/09/2014).

[...] aí as casas tudo vazias, as casas iam caindo, e eu era criança, tinha mesmo. Aqui ficou sendo distrito, a sede daqui foi embora pra Itapaci [...]. Aí quando foi em 1953 [...], nós ficamos aqui novamente, aí veio melhorando, né? Pra cá, na época que era difícil era pouquinho gente, como a senhora tava falando, era 54 pessoas, era pouquinho família. Aí também as pessoas iam falecendo, né? E as casas ficava fechada, quem tem esposo ficava sozinha, morria, aí fechava a casa, não tinha ninguém pra... né? Que nem hoje, hoje não acha casa vazia, né? Mas naquela época tinha muitos casarios aí caindo. (Necy Santana Batista, moradora de Pilar de Goiás. Entrevista concedida em 07/09/2014).

Perdurara a ideia de que “não havendo mais o que oferecer e distanciada das rotas normais de tráfego, Pilar de Goiás foi esquecida e vive apenas raramente na memória dos mais idosos; sem nada a oferecer como subsistência, está aos poucos sendo abandonada pelos filhos mais jovens” (Claudia Costa de Miranda. Projeto especial: Pilar de Goiás – FAU/UnB. Fonte: Arquivo do Iphan, 1979).

Contudo, um novo surto migratório ocorreu na década de 1970, na qual se registra 10.217 habitantes (IBGE, Censo Demográfico, 1970). A extração de ouro foi a causa desta condição, por isso novamente houve uma queda populacional no curso das três décadas seguintes, quando o governo iniciou o combate ao garimpo ilegal e aumentou a formalização do setor.

Figura 7: Rua de Pilar, década de 1960. Foto de Selon Venâncio. **Figura 8:** Vista de Pilar na década de 1970 – localização entre serras e condição de estagnação do núcleo urbano.



Fonte: Arquivo do Iphan.

Permaneceram, de fato, os filhos da cidade. O desenvolvimento urbano de Pilar foi pequeno, se comparado com outras cidades em Goiás que surgiram posteriormente. Poucas ruas foram acrescentadas à cidade e sua área não aumentou de forma significativa. Por manter sua condição geográfica de zona central, o núcleo histórico qualifica-se como o centro urbano de Pilar. A respeito de sua morfologia urbano-arquitetônica, não houve manutenção da originalidade de muitas fachadas, do calçamento de pedras, entre outros, mesmo assim, o registro no livro de tombo do Iphan agrega a área como Conjunto Arquitetônico e Paisagístico, por conservar uma arquitetura setecentista de concepção urbanística do Conselho Ultramarino de Portugal. O núcleo histórico não possui funcionalidade econômica expressiva, se vinculando, sobretudo, à atividade residencial.

Figuras 9 e 10: Antigos casarões mal conservados ou em ruínas, Rua Viracopos.



Fotos da autora, 2014.

A destruição do patrimônio é algo bastante visível. Muitas moradias apresentadas por Dubugras (1965), como a Casa com Oratório e algumas unidades na Rua dos Paulistas arruinaram-se ou foram demolidas. Ainda existem ruínas, pelas quais se pode visualizar um pouco do sistema construtivo utilizado no local.

De acordo com o historiador Sandro Dutra²⁶, em 1918 chegou a Pilar Carlos Pereira de Magalhães, um advogado paulista, contratado pelos banqueiros de Getúlio Vargas, para comprar uma terra de Lavrinhas, que era um núcleo de Pilar de Goiás, hoje região de São Luís do Norte. Ele se instalou em Pilar até o ano de 1925, período no qual escreve várias cartas para seus superiores. Numa dessas cartas (hoje publicada no livro ‘Cartas de Goiás – no princípio do Século 20’) ele faz uma descrição desse patrimônio, incluindo a emblemática e “luxuosa” Casa da Princesa, observando que nesse período (início do século XX) ainda existiam dezenas de casarões como esse na mesma rua e em toda a cidade, com material de adobe. São casarões que ruíram ou foram modificados desse período para cá, alguns inclusive após o tombamento do Iphan, em 1954.

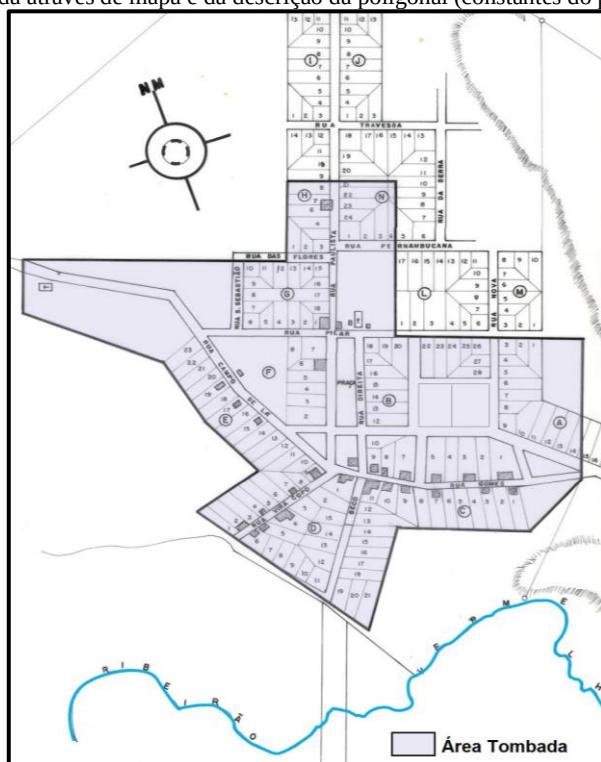
Atualmente, o núcleo urbano de Pilar não tem mais as características de um antigo arraial do ciclo do ouro, o que havia sido mantido até as primeiras décadas após o tombamento. O rústico calçamento de pedras e outros significativos edifícios sucumbiram ao asfalto e ao “progresso”. Muitas moradias, apesar de incluírem-se no perímetro de tombamento, ocorrido em 20 de março de 1954, tiveram as fachadas e outras características alteradas. Mesmo assim, é possível identificar que as primeiras casas implantadas delinearam a trama das ruas.

Segundo relatório técnico de avaliação e vistoria da 17ª Sub-regional do Iphan, de 1995, executado pelos arquitetos Silvio Cavalcante e Maria Cristina Portugal Ferreira e pelo engenheiro Walter Villena Valio, as edificações assinaladas no mapa original do perímetro de tombamento foram todas identificadas, sendo que nesta época (1995), 28 ainda se mantinham inalteradas, mas

²⁶ Entrevista concedida em 17 de julho de 2013.

apenas oito imóveis foram classificados como de real interesse de preservação: 1) Igreja de Nossa Senhora do Pilar (onde estão os Sinos de Pilar e o Chafariz São José, datado de 1745, sendo o único remanescente dos três chafarizes que abasteciam a cidade); 2) Igreja de Nossa Senhora das Mercês (ou Igreja dos Pardos); 3) Casarão na praça (este foi demolido); 4) Casa de Rótulas; 5) Casa de Enxaimel, 6) Casa Setecentista (Casa da Princesa, onde funciona um museu); 7) Casa de Câmara e Cadeia; 8) Casa do Padre Braz.

Figura 11: Conjunto Arquitetônico e Paisagístico de Pilar de Goiás - área protegida delimitada através de mapa e da descrição da poligonal (constantes do processo).



Fonte: Arquivo do Iphan.

Segundo o relatório de avaliação e vistoria, a seleção destes oito bens se deve ao fato de que os imóveis que fazem a trama urbana ligando estas edificações, são todos

contemporâneos. Os que conservam suas características antigas são extremamente singelos, salvo algum ou outro detalhe da fachada, embora se reconheça que o conjunto urbano original permanecia íntegro, o que dava um aspecto de homogeneidade à trama urbana.

Em síntese, a tabela abaixo apresenta os bens tombados pelo Iphan e pelo estado de Goiás em Pilar de Goiás:

Tabela 1: Relação dos bens tombados em Pilar de Goiás.

Bem tombado	Proprietário	Instrumento de tombamento	Localização
Igreja de Nossa Senhora das Mercês	Particular (Diocese)	Lei Estadual nº 8.915/1980 Lei Estadual nº 8.915/1980	Largo das Mercês, s/nº. Pilar de Goiás-GO
Casa da Princesa	Poder Público (Governo Federal)	Iphan Lv. Belas Artes: 413 Nº processo: 0458T-52 Data: 20/03/1954 (Anexo 5)	Rua da Cadeia, 270. Pilar de Goiás – GO
Acervo Arquitetônico e Paisagístico da Cidade (processo de rerratificação)	Diversos	Lei Estadual nº 8.915/1980 Iphan Lv. Histórico: 302 Lv. Belas Artes: 414 Nº processo: 0458 T-52 Data: 20/03/1954 (Anexo 4)	Largo do Pilar, s/nº (Igreja de Nossa Sra. do Pilar); Largo das Mercês, s/nº (Igreja de Nossa Sra. das Mercês); Rua Padre Braz, s/nº; Rua Pernambucana: nº122 e nº140; Rua da Cadeia: nº183, nº231 (antiga Cadeia Pública), nº270 (Casa da Princesa), nº 303, nº 311 (casa de enxaimel) e nº 321. <u>Rua Direita</u> , nº 733; <u>Rua Campo de Lã</u> , nº 76; <u>Rua Viracopos</u> , nº 9, nº 50, nº 83 e Qd. 01 Lt.01.

Fontes: Arquivo Noronha Santos/IPHAN (2016) e Secretaria de Estado da Cultura – Secult Goiás – Superintendência de Patrimônio Histórico e Artístico (2015).

De acordo com registros da 14ª Superintendência do Iphan em Goiás, desde 2006 está em curso o estudo para rerratificação

da poligonal de tombamento, de modo a destacar o remanescente dos bens de real interesse de preservação. A área acautelada não foi delimitada no ato do tombamento, considerando-se então, toda a cidade protegida. Em 1996/1997 foi realizado o Inventário Nacional dos Bens Imóveis em Sítios Urbanos (INBISU). Constatou-se que restavam aproximadamente dez imóveis preservados em sua integridade, o que indicou a necessidade de se retificar a área protegida, em razão do pequeno número de imóveis de interesse. A justificativa posta no projeto é de que o estudo possibilitará uma “forma de instrumentalizar a gestão daquele pequeno núcleo histórico”.

Dada a sua remota localização e dificuldade de acesso (a estrada que liga Pilar de Goiás ao município mais próximo só foi asfaltada por volta de 1988) que dificultavam a presença constante do Iphan naquele núcleo e em razão de sucessivas administrações municipais descomprometidas com a sua preservação e mais recentemente a ocorrência de surto garimpeiro ocorrido no final dos anos de 1980, promoveram a lenta descaracterização do núcleo, não só pela alteração da feição das antigas casas, como pela edificação de imóveis contemporâneos em lotes vagos ou em áreas remanescentes de antigas construções. Além disso, várias casas se arruinaram com o decorrer do tempo, em razão também da incapacidade financeira dos seus moradores, apesar da enérgica atuação do Iphan nos anos 1980 que restaurou 14 imóveis com recursos da União, também já desaparecidos. Pretende-se com a revisão da poligonal de tombamento que a área protegida se restrinja ao conjunto de imóveis que tenham interesse de preservação (14ª Superintendência Regional do Iphan. Estudo para proposta de rerratificação da área tombada de Pilar de Goiás/GO. Fonte: Arquivo do Iphan, 2006).

Ainda não foi concluído se este destaque se dará pela redução da poligonal de tombamento ou por definição de setores de preservação. No primeiro caso, se reduziria a poligonal tombada e o remanescente seria incluído na área de entorno, ou seja, manteria a tutela do Iphan na atual poligonal, mas os critérios para análise de novas intervenções e de fiscalização se pautariam pela necessidade de manter a ambiência e visibilidade dos bens tombados. No segundo caso, as áreas com maior concentração de edifícios de interesse característicos do período

de ocupação de Pilar, seriam condensados em setor(es) de maior restrição, e, conseqüentemente, as edificações sem valor histórico se concentrariam em setor(es) menos rígido. Assim, o Iphan teria, na normativa, as diretrizes para cada setor.

O fato é que este projeto apresenta uma contradição, pois a alteração é prescrita com a justificativa dos imóveis não terem sido preservados, quando a solicitação no ofício enviado pelo prefeito de Pilar, Joviano do Carmo Cabral Primo, assinado por moradores temerosos de que não pudessem construir em lotes vagos ou realizar reformas fora negado instantaneamente, sob alegação de que tal determinação seria atribuição somente da Presidência da República, e que toda construção civil poderia ser permitida, desde que seu projeto fosse aprovado pela repartição do órgão. Sempre se soube, entretanto, que os proprietários não apresentavam a mínima condição de manter suas casas, pois manutenção das fachadas antigas e as construções de novas no mesmo padrão são extremamente onerosas.

Trata-se, antes de tudo, de responsabilidade do poder público, responsável pela falta de políticas pontuais de investimento (vide o valor de repasse a Pilar de Goiás, segundo o Fundo de Participação dos Municípios: R\$ 1.831.005,70), de desenvolvimento, de promoção da iniciativa privada, do turismo. Mas, de qualquer forma, o fim do tombamento que envolve tais imóveis seria uma das medidas com o objetivo de solucionar a questão. Assim, sendo, percebe-se ser necessária a transformação da lógica do tombamento de Pilar de Goiás de forma a individualizar os bens que ainda apresentam características coloniais que, de fato, sirvam para a preservação da memória da cidade e não como empecilho para o usufruto de uma garantia básica de nosso ordenamento jurídico: a moradia digna. A não ser, é claro, que as luzes do poder público também iluminem aquele esquecido e velho arraial marginalizado. (Amorim, 2005, p. A-42).

Conforme identificamos em arquivos da superintendência regional do Iphan, a 8ª DR/Sphan realizou vários contatos com moradores do conjunto histórico, em sua maioria proprietários, no sentido de promover as estabilizações e restaurações necessárias, mas, tal como na Casa de Enxaimel, esbarraram na pobreza quase absoluta daqueles proprietários e nos recursos escasso do Sphan,

ainda que em alguma medida já houvesse meios, via BNH, de financiamento (se os proprietários pudessem assumir a dívida) (Projeto Serviços de Emergência Casa Enxaimel. Arquivo do Iphan, 1982).

Sobre o estado de consciência quanto à preservação e ao papel do Iphan, temos o seguinte relato de Maria Cristina Portugal no relatório técnico de avaliação e vistoria realizado em 1995 pela sub-regional do Iphan:

As pessoas sabem vagamente que a cidade é protegida por tombamento e que para se mudar é preciso licença, mas não sabem bem de quem. Como a Prefeitura “não olha para isso e não se importa”, elas também não se preocupam com a questão. [...] parece que não existe qualquer conhecimento das pessoas sobre a história do município, sua relação e importância com a história do estado, as razões de sua decadência (Fonte: Arquivo do Iphan, 1995).

No entanto, essa já era uma demanda apresentada pelo prefeito da cidade, Sebastião Venâncio Xavier Neto, em 1988, quando já ocorria a retomada da exploração aurífera:

A histórica e pequena Pilar de Goiás, acha-se agora em processo de desenvolvimento econômico e consequentemente crescimento urbano. Os inúmeros garimpos que se instalaram nas suas cercanias, a chegada do asfalto, tornando menores as distâncias, fazem com que a cidade fique ameaçada em sua estrutura urbana original. Começa a ser sentida uma pressão imobiliária, o preço da terra sobe, a maneira de habitar se transforma e a necessidade à adaptabilidade dos antigos edifícios aos novos usos e programas se faz sentir. Assim sendo, vimos solicitar a V. Sa. Que nos auxilie na elaboração de um código de obra/postura para dotar a cidade de uma legislação que possa ajudar na sua preservação (Fonte: Arquivo do Iphan, 1988).

A direção da 8ª DR/Sphan encaminhou a solicitação do prefeito ao chefe de Gabinete do Ministério da Cultura, Angelo Oswaldo Araújo Santos, para um possível apoio do MinC, mas não há registro de resposta ou intervenção neste período. Sucessivos relatórios de avaliação e vistoria parecem denunciar em anos seguintes o avanço do “abandono” e do “esquecimento”,

termos utilizados para se referirem à omissão do Iphan, da prefeitura e da própria população.

Parece que abandonamos a cidade ao seu destino vadio. Não cabe também aqui discutir nossa falta de recursos, mas vejo que Pilar, a Pilar de 10 anos atrás não é a mesma. Cresceu, deformou-se, ficou mais feia, mais pobre, mais necessitada de nossa atenção, apesar de jorrar ouro de seus veios na mineração. Rica por um lado e pobre por outro (Fernando Madeira, 14ª SR/ Iphan. Fonte: Arquivo do Iphan, 1992).

Em resposta a um ofício do Ministério Público sobre o estado de conservação de alguns imóveis, a 14ª SR/ Iphan encaminha um relatório técnico de Maria Cristina Portugal Ferreira, no qual consta:

Nos anos de 1985 a 1987 aconteceu na cidade um surto de garimpo. As consequências foram danosas para o Patrimônio Cultural local. Rapidamente, parte das casas antigas foi demolida para se reconstruir uma arquitetura contemporânea que indicasse o poder aquisitivo dos seus moradores e a maioria das casas existentes foi “modernizada” com o dinheiro do garimpo. O calçamento original das ruas, em pedra, foi coberto por asfalto e o pequeno largo onde se situa a Igreja de N. S. do Pilar foi transformado em uma praça de aspecto moderno (Fonte: Arquivo do Iphan, 2004).

Figura 12: Praça das Mães (Praça da Matriz) vista a partir da igreja - década de 1970.

Figura 13: Praça das Mães de um ângulo com vista para a Igreja Matriz e para a Rua dos Paulistas - década de 1970.



Fonte: Arquivo fotográfico do Iphan. Fotos: Thomas R. Hoag.

No antigo largo mencionado por Maria Cristina Portugal Ferreira, havia grandes casarões que ruíram ou foram derrubados, segundo relatos de moradores mais antigos. O projeto da praça já

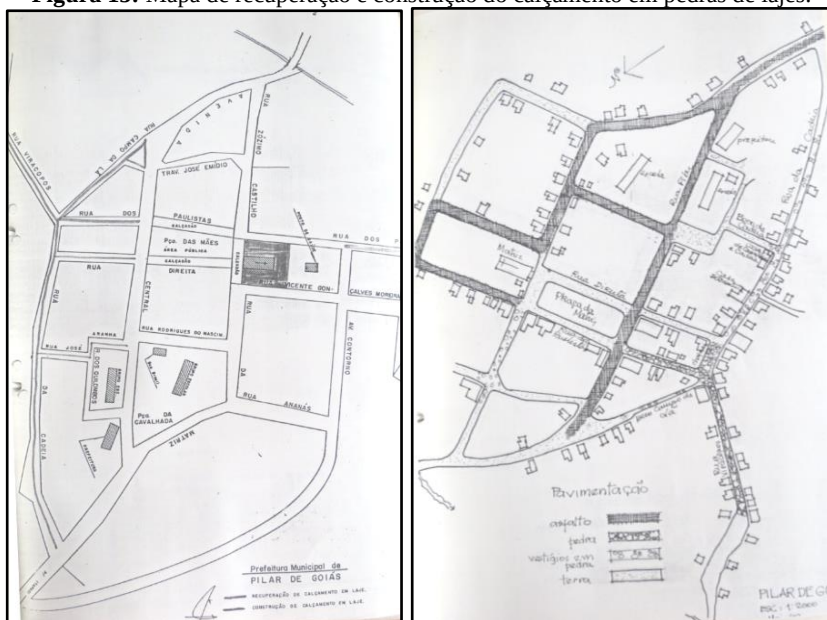
evocava a perspectiva de modernidade que fora reproduzida nas cidades, espelhando-se na imagem de Goiânia. Os relatórios de vistoria consultados, de alguma forma, “denunciam” que tal obra não fora acompanhada, tampouco autorizada pelo Iphan.

Tivemos acesso ao projeto de restauração do calçamento de lajes, anexado a uma solicitação de recursos, enviado pelo prefeito Sebastião Venâncio Xavier Neto ao ministro da cultura, Celso Furtado, em 1987. Não há resquícios deste calçamento na cidade após o asfalto, mas sabemos que o projeto foi executado, ou parcialmente executado, conforme relatos de entrevistados.

[...] Eu conheci as calçadas tudo de pedra, antes do asfalto. Foi no tempo do prefeito Albino foi que asfaltou. Descendo a Viracopos ali, no tempo do Sebastião Venâncio, pegou e tirou as pedras, aquele calçamento velho e colocou as pedras feias, depois elas ficaram tudo cheia de lombada, aí no tempo do Albino rançou e virou asfalto [...]. Tinha que deixar o calçado antigo, né? (Luciano Correia de Brito – *in memoriam* - antigo morador de Pilar de Goiás. Entrevista concedida em 27/06/2016).

Figura 14: Mapa com indicativo das localidades de calçamento em pedras de lajes.

Figura 15: Mapa de recuperação e construção do calçamento em pedras de lajes.



Fonte: Arquivo do Iphan, 1987.

Figura 16: Calçamento em pedras de lajes e casarões. Rua Viracopos, década de 1970. **Figura 17:** Vestígios de calçamento em pedras de lajes e casarões. Rua da Cadeia, década de 1970.



Fonte: Arquivo fotográfico do Iphan.

Este mesmo relatório de 2004, elaborado por Maria Cristina Portugal Ferreira, menciona a existência da Casa de Pau-a-Pique, arruinada em décadas passadas e restaurada em 1980, restando agora apenas uma parede lateral; e da Casa do Comércio, única do período colonial, de onde saíam as tropas de cargueiros com destino ao sertão. Esta última foi reformada pelos proprietários anos depois, sem nenhuma técnica adequada de restauração. Nenhuma negociação com os proprietários destes imóveis com o Iphan prosperou, mas constatamos o interesse do proprietário da Casa de Pau-a-Pique, hoje residente em Gurupi - Tocantins, mediante carta encaminhada ao instituto em resposta ao ofício nº.11 de 23/03/2001:

Há bastante tempo esperávamos a iniciativa deste Instituto no sentido de reconstrução da casa de pau-a-pique, o que nos alegra muito, pois também somos defensores da preservação de artes culturais, ainda mais porque, tal casa representa memórias de meus queridos e saudosos avós maternos, especialmente do anfitrião, VICENTE GOMES TIÇÃO, sob cujo teto vivemos gloriosa parcela da nossa infância. Acalentávamos o desejo imenso da casa, nos moldes de sua primitiva obra, porém fatores outros alheios à nossa vontade nos impediram, tal como condição econômica satisfatória para tal empreendimento, já que o investimento não é para moradia própria nem para auferir ganhos com alugueres, apenas para embelezar e enriquecer a nossa Pilar de Goiás. Agora, com a iniciativa do patrimônio histórico, acobertado dos poderes públicos constituídos, onde sem dúvida alguma encontram-se excelentes

profissionais da área, não temos dúvida alguma de que nosso sonho será realizado.[...] em época não muito distante, o patrimônio histórico tentou recuperar a casa, todavia a verba destinada foi desperdiçada pela ineficiência dos serviços nela realizados, culminando com seu desabamento total. (Valter Batista de Oliveira. Fonte: Arquivo do Iphan, 2001).

Figura 18: Casa de Pau-a-Pique, na Rua da Cadeia, em processo de deterioração na década de 1980. **Figura 19:** Ruínas da Casa de Pau-a-Pique.



Fonte: Arquivo fotográfico do Iphan.



Foto da autora, julho de 2013.

Figura 20: Antiga Casa do Comércio em ruínas – Rua Viracopos esq. com Rua Campo de Lã, em 2004. **Figura 21:** Casa do Comércio reformado por proprietários.



Fonte: Arquivo fotográfico do Iphan, 2004.



Foto da autora, março de 2016.

Embora nossa pesquisa tenha se iniciado em 2014, quase vinte anos após a elaboração deste relatório, a população não nos pareceu absolutamente isenta de qualquer engajamento em prol de sua memória, como sugerem alguns relatórios técnicos do Sphan. O que ficou evidente é o fato de que toda mobilização pela preservação cultural de que tenhamos tomado nota, tenha partido sempre de uma liderança local, que de alguma maneira trabalhou pela conscientização patrimonial.

Na década de 1980 vimos registros de algumas ações movidas pelo prefeito Sebastião Venâncio Xavier Neto. Padre Ademir Franzin, na década seguinte, exerceu um importante papel de articulador entre a comunidade local e as ações institucionais, atuando na Secretaria de Cultura e Turismo do município. Segundo este mesmo relatório de Maria Cristina Portugal Ferreira, ele tinha a intenção de criar uma associação dos amigos de Pilar, para incrementar ações de revitalização do núcleo e de desenvolvimento turístico da região.

Pareceu-me que depois da última vez em que estivemos com o sacerdote, quando nos propôs uma ação conjunta para a cidade, ele não se descuidou do assunto, iniciando várias das ações propostas. Percorremos a cidade e uma outra casa foi pintada e os chafarizes da Igreja de N. S. do Pilar e da rua da Cadeia receberam revestimento de pedra e pintura, de um gosto bem duvidoso, mas menos mal do que quando o encontramos 3 meses atrás, em péssimo estado de conservação. (Maria Cristina Portugal Ferreira. Fonte: Arquivo do Iphan, 1995).

A Associação tinha o objetivo de atuar na preservação e defesa dos bens culturais, arquitetônicos e paisagísticos de Pilar e colaborar com as normas fiscalizadoras e com as políticas culturais que se fizessem necessárias. Entre os arquivos do Iphan encontramos o estatuto social da Associação dos Amigos de Pilar de Goiás (ASAMIP), mas não tivemos informações sobre sua continuidade na cidade atualmente. Uma correspondência do pároco, datada de outubro de 1999, endereçada ao superintendente do Iphan, Marcelo Brito, denuncia o aceleramento da descaracterização do núcleo e solicita uma reunião com representantes dos governos municipal, estadual e federal e da sociedade civil organizada envolvida com a questão.

Entre os anos de 1970 e 1980, o Iphan, através de sua sede em Brasília, realizou várias obras emergenciais para recuperar ou salvar alguns imóveis, inclusive de propriedades particulares. Contudo, em memorandos internos e correspondências trocadas entre representantes regionais da Fundação Nacional Pró-Memória (extinta), verificamos a ausência do Iphan durante vários anos entre as décadas de 1980 e 2000, justificada pela

inexistência de recursos financeiros para o deslocamento de técnicos. Alguns relatórios de vistoria sugeriam que os materiais fossem fornecidos pelo Iphan (o que não exigiria muitos gastos) e a mão de obra, pela prefeitura, caso contrário, seria sempre “um chorar contínuo dos proprietários e um ruir sem fim das antigas vivendas”. (Fernando Madeira. Relatório de Vistoria. Arquivo do Iphan, 2001). No caso específico do Museu Casa da Princesa, os consertos, pinturas e outras necessidades, eram realizados sob os cuidados de um funcionário, que também atuava como vigia e informava ao Iphan uma ou outra irregularidade na casa ou no conjunto tombado.

O Museu Casa da Princesa (Casa Setecentista) é um casarão construído por escravos que serviu por muito tempo como residência de nobres aristocratas e bandeirantes. Após o arrefecimento da mineração, foi ocupado por tradicionais famílias possuidoras de fazendas e engenhos e açúcar. Foi inaugurado em 1981 para integrar a III Unidade Museológica do Iphan, juntamente com o Museu de Arte Sacra da Boa Morte (Goiás-GO), que tem como sede o Museu das Bandeiras em Goiás. O Museu Casa da Princesa pertencia à jurisdição da 14ªSR/ Iphan até a transferência dos museus regionais para o Departamento de Museus e Centros Culturais (DEMU)/ Iphan, em 2007. Também já funcionou como moradia (cedido pelo Iphan à municipalidade, que se incumbia de indicar uma família para ali residir e zelar pela sua conservação), pré-escola e como prefeitura, mediante autorização da 8ª DR/Sphan. Em janeiro de 2009 (Lei nº 11.906, de 20 de janeiro de 2009) passou a ser unidade do Instituto Brasileiro de Museus (IBRAM) e abriga agora o único museu histórico da cidade.

O acervo de cerca de mil peças é formado por documentos históricos, fotografias e objetos (especialmente mobiliário e utensílios domésticos utilizados nos casarões de fazendas) que mostram formas do viver goiano dos séculos XVIII ao XX. O seu interior impressiona pelas pinturas de portas e tetos em gamela. Manteve suas principais características como as rótulas bem talhadas nas janelas de sua fachada principal. Destacam-se também as rótulas das janelas pelo requinte de sua talha com

floreados na parte superior. Representa como construção, a mais importante obra arquitetônica não religiosa do Barroco do século XVIII, no Estado de Goiás (Arquivo Noronha Santos / Iphan).

O casarão foi denominado como Casa da Princesa pelo seu aspecto extremamente luxuoso pelos padrões da época, período em que Pilar se destacava no cenário de Goiás pela maior produção aurífera da província. Alguns contam que o casarão recebeu este nome porque ali pernoitou a Princesa Isabel, fato que não é confirmado pela historiografia regional. Outra hipótese apresentada no Plano Museológico Museu Casa da Princesa (2009, p. 9) informa que a “Princesa” em questão seria uma espécie de versão goiana da Chica da Silva: uma escrava alforriada, amante do seu ex-senhor, que teria construído a casa para ela.

Figura 22: Museu Casa da Princesa em restauração em 1980. Fonte: Arquivo fotográfico do Iphan. **Figura 23:** Museu Casa da Princesa.



Fonte: Arquivo fotográfico do Iphan.



Foto da autora, julho de 2013.

Por muitos anos recebeu os cuidados de Antônio Gomes Tição, hoje um senhor já bastante idoso. Algo bastante curioso e que nos interessa explorar é o fato de que foi ele o responsável por reunir a maior parte do acervo, coletando dos próprios moradores locais: fotografias, documentos históricos, mobiliário e utensílios sacros e domésticos utilizados nos casarões de fazendas, instrumentos de tortura do período colonial, palmatórias, carretilha de força, tear, carros-de-boi, peças de monjolo, um conjunto completo de engenho, utensílios de mineração, utensílios sacros, entre outros. Este morador atuou

como um guardião da memória, buscando na preservação dos objetos históricos, a presentificação do passado de Pilar. Trabalhou durante anos como zelador da casa, mas sendo funcionário do Iphan acabou assumindo responsabilidades em outros monumentos históricos da cidade.

Figura 24: Sr. Antônio Gomes Tição, zelador do Museu Casa da Princesa.

Figura 25: Parte do acervo do Museu Casa da Princesa.



Fonte: Arquivo fotográfico do Iphan.



Fotos da autora, julho de 2013.

Sr. Antônio representou na própria imagem, o “abandono” de sua cidade, conforme o relato que segue:

O Sr. Tição, nosso funcionário local, é uma pessoa abnegadíssima, para quem a Casa e o Trabalho significam a própria vida. Entretanto, a idade, as doenças, o “Abandono” institucional em que vive e principalmente, acho eu, o marasmo em que vive a cidade, transformaram sua figura representativa de tantos fatores desconcertantes: - camisa rasgada, em que apenas um botão está na casa, calças sujas e rôtas, chinelas havaianas, já que não suporta sapatos. Os óculos são amarrados com pequenas tiras... Tudo isso, casa, funcionário, cidade, dão uma dimensão exata da nossa ausência INSTITUCIONAL em Pilar de Goiás (Maria Cristina Portugal Ferreira. Fonte: Arquivo do Iphan, 1995).

Em novembro de 2015 tiveram início as obras de restauro do Museu Casa da Princesa/Ibram, em Pilar de Goiás, executada pelo Iphan-GO, com recursos do Fundo Nacional de Cultura. A obra foi orçada em 700 mil reais e tinha previsão de duração de sete meses. Junto ao restauro se desenvolve um projeto de tratamento do acervo museológico, que prescreve a continuidade

do projeto de documentação em andamento, a criação de comissão para descarte de acervo, e a construção e execução do Plano de Conservação e Restauração.

No século XVIII havia três igrejas principais: a Igreja de Nossa Senhora do Pilar, da irmandade dos brancos, a Igreja de Nossa Senhora das Mercês, da irmandade dos pardos, e a Igreja da Irmandade dos Pretos, que não existe mais.

Na praça principal da cidade (Praça da Matriz / Praça das Mães) situa-se a Igreja de Nossa Senhora do Pilar²⁷. Esta edificação preserva os restos da antiga igreja, construída em 1755, tida como a maior igreja da província de Goiás, com nave central, ladeada por duas torres baixas que correspondiam às naves laterais (que não existem mais), com sete altares de bela talha.

Sua riqueza era descrita por diversos viajantes pelas numerosas peças de ouro e prata. Das peças escultóricas, destacam-se a do Senhor Morto e de Nossa Senhora do Pilar, padroeira da cidade (Arquivo Noronha Santos / Iphan). Hoje, estes restos estão reunidos de forma aleatória, após o desmoronamento da antiga construção, em 1916/1917. Segundo relatos de um morador, após o desmoronamento, muitas peças se perderam, provavelmente em contrabandos, ou foram levadas para outras igrejas de Pirenópolis e da Cidade de Goiás.

A atual matriz foi construída em 1922, possivelmente aproveitando o madeiramento da antiga matriz, sendo o novo campanário idêntico ao anterior. Sua porta principal vem da antiga Igreja do Rosário, assim como as portas laterais que teriam sido antigas janelas da mesma igreja. Consta ainda que os entalhes de madeira e os altares tenham a mesma origem. A igreja do Rosário teria se incendiado ainda no fim do século XIX, não chegando vestígio algum de sua edificação aos nossos dias.

Junto a Igreja de Nossa Senhora do Pilar estão o Chafariz São José e os Sinos de Pilar, datados do século XVII. A origem de ambos é anterior à construção da igreja e se explica na mesma

²⁷ As devoções que aparecem na província de Goyaz refletem, ora a origem portuguesa, ora a origem espanhola. Assim é que N. S. do Rosário, Conceição, São Gonçalo, Santo Antônio, São José e São Sebastião são portuguesas, ao passo que N. S. do Pilar, Mercês e Piedade são espanholas.

história. Conta-se que apesar da região ouro em abundância, faltava água, o que dificultava a garimpagem. Um dos garimpeiros fez uma promessa a Nossa Senhora do Pilar de que se naquela região brotasse água, como forma de gratidão, ele daria um sino de ouro para a igreja que seria construída naquela vila. A promessa foi “atendida” e a região passou a ser abastecida por águas do alto da serra, consideradas “águas santas”, que foram canalizadas para o chafariz. O garimpeiro pagou sua promessa e doou um sino de ouro fabricado por escravos para a igreja. A partir deste momento, o arraial conhecido como “Papuã” passou a ser chamado de Arraial de Pilar de Goiás, para lembrar a todos da graça e socorro da santa, que também é padroeira da cidade.

O Chafariz São José (figuras 27 e 28), que ainda hoje jorra água potável, é um dos três chafarizes que abasteciam a cidade. Ainda há o chafariz, conhecido como Bica (figura 29), situado num plano mais baixo, na Rua da Cadeia. Até a década de 1980 a população de Pilar dependia deles para suas atividades, o que os tornam elementos simbólicos portadores de memórias sobre o cotidiano do passado.

Figura 26: Igreja Matriz de Nossa Senhora do Pilar, reconstruída em 1922.

Figura 27: Chafariz São José em Pilar de Goiás - GO.



Fotos da autora, julho de 2013.

Figura 28: Moradora buscando água no chafariz São José – década de 1970.

Figura 29: Chafariz na Rua da Cadeia.



Fonte: Arquivo fotográfico do Iphan.



Foto da autora, 2013.

Os sinos de Pilar são os elementos que singularizam a pequena cidade, representando-a para aqueles que são “de fora”. Estão no campanário construído após o desmoronamento da antiga igreja ao lado da matriz. Foram fabricados no século XVIII, sendo os maiores sinos feitos para uma igreja em Goiás. O maior é da Irmandade das Almas, datado de 1785, o menor da Irmandade do Santíssimo Sacramento, fundido em 1759, pelo espanhol Manoel Cotrim, e o terceiro também data do século XVIII. Pesam, em média, 900 quilos e, segundo relatos, foi utilizada uma arroba de ouro em sua produção. As histórias sobre os sinos de Pilar alimentam o imaginário urbano religando a sociedade atual ao passado. Elas contam que seus sons podiam ser ouvidos a mais de uma légua (seis quilômetros) de distância.

Da mesma praça dos sinos é possível avistar a Igreja de Nossa Senhora das Mercês ou Igreja dos Pardos (figura 30). Esta foi erguida pela Irmandade dos Pardos, entre 1783 e 1824 por escravos. É a única que guarda maior originalidade e integridade, tendo sido restaurada já algumas vezes. Possui talha barroca no altar-mor, um púlpito e coro em madeira. Sua torre sineira lateral com escada exterior é típica das igrejas menores do período em Minas Gerais.

Em fevereiro de 2017 o Fundo de Cultura do Estado de Goiás aprovou o repasse de R\$ 250 mil reais para o restauro da Igreja Nossa Senhora das Mercês. O projeto, de autoria das arquitetas Anna Carolina Cruz e Ana Maria Diniz, foi realizado

em parceria com a Prefeitura de Pilar de Goiás e a Paróquia de Pilar.

Figura 30: Igreja de Nossa Senhora das Mercês.

Figura 31: Altar-mor da Igreja de Nossa Senhora das Mercês.



Fotos da autora, 2013.

Além da Casa da Princesa, a Casa de “Dona Otília” (também conhecida como Casa de Rótulas) é a única que preserva as janelas de rótulas, uma raridade também conhecida como gelosias, características do estilo arquitetônico da época, e que foram proibidas posteriormente. Pertencia a Otília Emerenciana de Andrade, rebatizada como Casa da Cultura, que hoje pertence à Diocese. Após a morte de Dona Otília a casa ficou por muito tempo abandonada. Por algum tempo, nela funcionou o Centro de Referência e Assistência Social (CRAS), que oferecia cursos variados de artesanatos e pintura. Atualmente, passou por uma pequena reforma e está funcionando como museu, enquanto a Casa da Princesa passa por restauração.

Figura 32: Casa de Dona Otília (Casa de Rótulas).

Figura 33: Casa de Câmara e Cadeia e Casa da Intendência.



Fotos da autora, julho de 2013.

A Casa da Intendência e a Casa de Câmara e Cadeia (figura 33) foram edificadas provavelmente por volta de 1773, segundo correspondência do Governador José Almeyda Vasconcellos de Soveral e Carvalho ao chefe da capitania. Esta última é considerada atualmente a menor edificação do gênero no Brasil. Em conjunto com a Casa da Princesa, as duas casas restauradas formam um dos trechos mais preservados e característicos da área tombada do município. Feita em taipa de pilão por presos condenados a serviços públicos e escravos.

Em 2011, o Iphan entregou as obras da restauração arquitetônica realizadas com recursos do PAC Cidades Históricas. Estas são resultado de um dos cinco Acordos de Preservação do Patrimônio Cultural firmados em dezembro de 2010 entre o Iphan, o governo de Goiás e cinco prefeituras de municípios do estado. Informações disponibilizadas no sítio eletrônico do Iphan e do Governo Federal informam que foram investidos R\$480.000 (quatrocentos e oitenta mil reais) nas obras de restauração. As dependências da antiga Intendência foram adequadas para instalação de um escritório de gestão do patrimônio edificado da cidade e a Câmara e Cadeia passou a abrigar um espaço “multiuso”, destinado a reuniões, palestras e oficinas. A área antes ocupada pela cela também foi modernizada para se transformar em sala de exposições temporárias. Os dois imóveis sediarão também as atividades da Casa do Patrimônio de Pilar.

Em julho de 2013 fomos informados pelo então secretário de cultura da cidade que as obras referentes ao PAC seriam temporariamente paralisadas, em virtude dos repasses de verbas serem transferidos para cidades que sediariam a Copa do Mundo e para cidades que possuem o título de Patrimônio Mundial, como a Cidade de Goiás.

Os projetos realizados para o PAC Cidades Históricas não foram liberados com os recursos próprios anteriormente destinados, mas alguns ainda foram retomados pelo governo federal, estadual, e até mesmo como iniciativa da prefeitura. Tais foram os casos: o “Buracão” (figuras 34, 35 e 36), um poço do século XVIII, onde moradores do antigo arraial lavavam roupa e

buscavam água para o consumo, recentemente revitalizado pela prefeitura; a Casa Enxaimel (figuras 37 e 38), obra de restauração do Iphan concluída em janeiro de 2015; e o Museu Casa da Princesa, em processo de execução da primeira etapa de restauração, para a qual o Governo Federal liberou em 2015, o recurso no valor de R\$ 698.530,30.

Figuras 34, 35 e 36: Reconstrução do antigo “Buracão”.



Fotos de Rogério Ferreira, 2013.

Em trabalho de campo realizado em 2014 presenciamos a Casa Enxaimel com obras de restauração e requalificação em andamento. A obra foi concluída no início de 2015, teve o custo total de R\$ 1.098.801,07 (Um milhão, noventa e oito mil, oitocentos e um reais e sete centavos) e incluiu a restauração do edifício principal e a execução de novo anexo, integrado ao edifício histórico.

Figuras 37 e 38: Casa Enxaimel durante e após a restauração iniciada em 2014. Pilar de Goiás-GO.



Fotos da autora, setembro de 2014 e março de 2015.

Figura 39: Layout da obra de restauração da Casa Enxaimel.



Fonte: Arquivo do Iphan, 2013.

A casa recebe este nome por sua estrutura de madeiras encaixadas, cujos vãos são preenchidos com tijolos ou taipa, típica da alvenaria alemã, possui pouco mais de 100m² e suas características arquitetônicas revelam bem a essência do período colonial. Foi construída por Francisco Gomes Tição, um português nascido na cidade de Villa de Ponte de Lima, que se casou com a paulista Eufrásia Maria Xavier Pissarro, em 1753. É um exemplar da técnica construtiva de enxaimel (*half-timber*) muito incomum na região Centro-Oeste. No Brasil, as casas construídas com tais técnicas prevaleceram na região Sul, em áreas colonizadas por alemães, nos estados do Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul.

Foi reservado um ambiente para a implementação de um espaço de memória, aberto à visitação. A equipe de arqueologia também identificou remanescentes do calçamento tradicional do Beco do Jogo de Bola, na esquina da casa. Esse trecho também foi aberto para a cidade, como um registro dos primeiros anos da ocupação de Pilar de Goiás.

O Beco do Jogo de Bola, Beco do Jogo, ou Beco da Bola teve uma significância social no período da mineração até aproximadamente 1980. Os nomes estão relacionados às brincadeiras que envolvem bola, principalmente o futebol. Mas seu uso até a década de 1980 foi além do jogo. Acredita-se que o beco tenha sido construído por escravos para melhorar o acesso ao Rio Vermelho, local dos banhos, de lavar roupa e dos passeios.

Por meio do beco também era possível alcançar algumas das principais propriedades rurais situadas no entorno de Pilar de Goiás, em um trajeto rico de árvores frutíferas.

Trata-se do beco da doçura das frutas, do casual encontro entre amigos, da sombra acolhedora das árvores; o beco dos baldes de roupas à cabeça, do bater de seus tecidos nas pedras, do diário batente da mãe e da dona de casa; o beco do recatado banho das mulheres e do audacioso mergulho noturno dos homens; o beco da sanha ininterrupta causada pelo ouro, do infortúnio dos cativos em seu calço, do trânsito de homens montados em seus animais (Fonte: Placa de sinalização do Beco do Jogo de Bola. Iphan, 2015).

Ao visitar o local após a restauração, estava sentada à porta, dona Antônia de Jesus Batista Souza, conhecida como Dona Jesus, proprietária da casa herdada de seus avós. Encontramos no arquivo do Iphan sua solicitação encaminhada ao departamento do órgão em 1992, na qual ela denunciava a precária condição da casa e explicava sua impossibilidade de arcar com os custos de uma reforma. Ela me convidou a entrar e a conhecer a casa recém-restaurada. Contou-me brevemente o tempo em que viveu ali, mostrando-me com orgulho alguns cômodos e seu enorme quintal, que desemboca em um pomar. Sua simplicidade e simpatia pilarense, mais do que o próprio valor do edifício, trazem o sentido das palavras inseridas no projeto catalogado no Iphan: “Que o som das aldravas²⁸ continuem a sinalizar visitantes e as fechaduras anacrônicas da Casa Enxaimel possam ainda por muitos anos abrir suas portas...”.

Alguns espaços naturais também remontam a história do lugar, como a Grutas dos Escravos, que mantêm o acervo do Quilombo de Papuã, localizado na reserva ambiental da cachoeira do Ogó. Constituem galerias das quatorze minas antigas de ouro de Papuã, abandonadas após o veio de ouro adentrar a camada de rocha de quartzo. Há ainda a antiga lavanderia de roupa das escravas do período, a Prainha da Limeira.

As recentes descobertas de novas jazidas de ouro e cobre na cidade geraram a expectativa de dinamizar a economia local.

²⁸ Peça ou argola de ferro para chamar, batendo à porta.

Na década de 1980 houve uma retomada da mineração das jazidas, até então consideradas de baixo teor em Goiás, atingindo seu auge em 1983 e 1984. Deste período até 1995 Pilar dispunha de vários pontos de garimpagem de ouro em plena atividade que praticava a mineração de forma descontrolada e predatória nos aluviões dos rios e igarapés das bacias hidrográficas e em depósitos primários. O minério era lavrado com uso de explosivos desmatamentos e depredação das nascentes e do reservatório, incluindo a destruição da histórica cachoeira do Ogó e os vestígios do antigo Quilombo.

Ainda na década de 1970, instalou-se em Pilar de Goiás, Crixás e Guarinos a Metago (criada em 1961) e as mineradoras subsidiárias das multinacionais INCO e Shell (hoje INCO e Morro Velho), as quais requereram os alvarás de pesquisas (Soares, 1999, *apud* Azevedo; Delgado, 2002).

Figura 40: Usina de Mineração da multinacional Yamana Gold, em Pilar de Goiás.

Figura 41: Residências de operários da mineradora Yamana Gold.



Fotos da autora, 2014.

A partir de 2001 a empresa Montita iniciou um intenso programa de sondagem na região das ocorrências de ouro na área, o resultou na instalação da mineradora Yamana Gold na cidade. A Yamana é uma empresa de mineração de capital internacional com sede em Toronto-Canadá, que trabalha especialmente na prospecção e extração de ouro. O fato é que Pilar de Goiás apresenta como a nova fronteira da mineração em Goiás do Século XVI, dotada de tecnologia, capital estrangeiro, estruturados suficientemente para exercer forte pressão a cidade, que, por sua vez, não possuem legislação ambiental específica e

nem um Plano Diretor e Lei de Zoneamento Municipal, o que a torna vulnerável diante de tal investimento (Fernandes, 2014).

Diante disso, a mineração em Pilar de Goiás inclui-se no temário de alguns estudos realizados pela Universidade Estadual de Goiás, os quais já buscam avaliar o apoio à preservação do patrimônio histórico e ambiental como contrapartida da multinacional Yamana Gold. Como, por exemplo, a inserção da cidade na “Trilha do Bandeirante”, na qual se desenvolve o projeto de criação do Museu Arqueológico em parceria com a mineradora. A perspectiva dos pesquisadores envolvidos é levar os resultados para órgãos públicos a fim de promoverem uma melhor gestão e fiscalização dos bens. Consideramos importante mencionar a atuação da mineradora na cidade, não com intuito de discutir aspectos ambientais, tampouco tratar sobre o patrimônio arqueológico e ambiental, mas por sua instalação constituir-se um marco da dita fase de superação da “decadência”, com a retomada da economia local e a inserção de projetos culturais no município. Um trecho de uma publicação da Revista Interior (1982, p. 57/Arquivo Iphan) já apresentava os anseios de uma população que, demograficamente, sempre foi decrescente (IBGE, 2010).

Só assim a atormentada história de uma pequena e encantadora cidade como Pilar poderá ter um desfecho à altura de seus criadores. Se não é possível ressuscitar os jalecos de veludo ou a procissões com o caminho marcado a ouro, será mais fácil criar condições para a permanência de seus filhos na cidade, pela ampliação da oferta de trabalho, a revitalização de sua cultura e tradições e, também pela instalação de comodidades modernas, como água encanada, saneamento básico, atendimentos em saúde entre tantas outras necessidades que afligem sua gente.

A mineradora surgiu como uma “salvação” ante a imagem de “decadência”. Entretanto, por requerer mão-de-obra especializada, não empregou os moradores nativos. Em alguma medida, movimentou o mercado local e possibilitou a abertura de alguns tipos de comércio, mas ainda assim, insuficientemente para a permanência da maioria da população mais jovem. Pouco a pouco, torna-se uma cidade de população envelhecida, apoiando-se nas lembranças e na famigerada tranquilidade do

cotidiano pilarense. Não muito diferente de Crixás, que também retomou a mineração nas últimas décadas, mas que tardiamente despertou para a proteção do patrimônio histórico na malha urbana.

4.2 Crixás

“Sua riqueza socorreu a Europa, embora sem identidade. Mas socorreu. Ora sob o brilho do metal, ora sob a desolação pelo abandono político, terra e gente resistiram. Na muda de gerações e de capítulos tudo agora se levanta, num exemplo de potencialidades e valor”.

(José Asmar)

Crixás está situada no Vale do Araguaia, região compreendida entre o rio Crixás-Açu, e Crixás-Mirim, na microrregião São Miguel do Araguaia. Conta com uma população de 15.760 habitantes, segundo censo demográfico do IBGE (201), em uma área de 4.661,162 Km². Sua ocupação teve início com o ingresso dos bandeirantes pelos sertões e com as descobertas dos garimpos de ouro em Goiás no século XVIII. A cidade recebeu esse nome por ser antigo território da nação indígena Kirirás ou Curuxás (ASMAR, 1988). Crixás deu origem à denominação dos dois grandes rios, Crixás Açu e Crixás Mirim, e do povoamento que nascia.

Há duas versões históricas sobre a fundação do povoado. A primeira a atribui ao bandeirante Manoel Rodrigues Tomás, companheiro de Bartolomeu Bueno, no período de 1726 a 1734, com a denominação de Nossa Senhora da Conceição. A segunda versão histórica defende que foi o sertanista Domingos Pires o fundador do povoado, em 1734, sendo elevada a arraial em 1740.

Em janeiro de 1755, o arraial de Crixás foi elevado a paróquia, condição em que permaneceu por quase dois séculos, tornando-se sede da vila transferida de Pilar, a cujo distrito pertencia. Em março de 1938, o Distrito de Crixás perdeu para o de Pilar as prerrogativas de sede municipal, Pelo Decreto-Lei Estadual nº 557, e somente em 1953, o Município de Crixás foi instalado oficialmente (IBGE, 2015).

O histórico da cidade está claramente demarcado por três períodos principais: 1) Ocupação pelo bandeirantismo e operação das primeiras lavras; 2) Estagnação da produção com recorrente abandono do povoado, disseminação de doenças e inúmeras mortes; 3) Chegada de estrangeiros, retomada da economia mineradora e do comércio local – período de emancipação do município e prerrogativa de “modernização”.

Segundo Asmar (1988) o declínio do ciclo minerador da década de 1770 condenou ainda mais Crixás, pela posição geográfica sem privilégios, provocando o êxodo mineiro e sequelas de instabilidade: escassa mão-de-obra destinada à lavoura de cana-de-açúcar, tabaco e mandioca. A estatística que Silva e Souza revelam de 1804 acusa a queda demográfica e, por conseguinte, do interesse econômico. O Julgado de Crixás contava com um total de 1693 homens e 909 mulheres, entre brancos, negros, pardos e escravos.

Por Crixás estar subordinada a Pilar de Goiás durante várias décadas, o abandono também acompanhou o distrito. O nível de abandono era tanto que Castro (1996) encontra nos registros de Zoroastro Artiaga o relato de que um caçador abateu uma onça dentro do altar-mor da igreja de Crixás. Como o historiador Johann Pohl que, em 1817, entre outras descrições bastante depreciativas, faz a seguinte:

O Arraial de Crixás [...] está bastante tomado pelo mato. Fica entre arbustos tão altos que, a não ser a semi-arruinada Igreja de Nossa Senhora da Abadia, nenhuma casa se avista antes de penetrar no próprio lugar. [...] Consiste em quatro ruas largas, acidentadas e sem calçamento, que seguem a mesma direção. Tem cerca de 200 casas de madeira e barro, mal construídas, baixas, algumas caiadas, outras apenas rebocadas por fora. Há quatro igrejas, todas feitas do mesmo material e em péssimo estado de conservação. Algumas tinham torres, que já desabaram. O melhor edifício é o que serve de residência do Juiz. Foi construído pelo governo. Como a maioria dos escravos já morreu e o solo da região não é bom, mas impróprio para o cultivo, em breve teremos a irremediável e completa decadência deste lugar, e os futuros viajantes aqui só avistarão ruínas abandonadas e ermas (Pohl, 1975, p. 60).

O governo da Província raramente concedia alguma ajuda para consertos de estradas e pontes, fato que foi narrado na Câmara de Goiás pelo fiscal Francisco Xavier Barbosa, em 12 de janeiro de 1833 (Asmar, 1988, p. 47-8):

Vossas Senhorias todos não ignoram o estado em que se achava este município em outro tempo tão florescente, e hoje diminuto tanto de população, como de prédios urbanos e rurais, o que saltam aos olhos lágrimas mais indiferentes. Eu conheço também que essa ilustre Câmara há pouco instalada está sobrecarregada de trabalhos indispensáveis, porém cumprindo em parte as minhas indispensáveis obrigações, indicarei somente o que reclama as providências desta ilustre Câmara. O chafariz e a cadeia deste Município não podem deixar de serem (*sic*) os primeiros objetos de vossa atenção, as estradas para todos os pontos, pelas continuadas invernadas, estão intransitáveis, a agricultura se acha como em abandono, a indústria tolhida, e é um dos maiores males que sofre este Município é a ociosidade de uma classe de indivíduos [...].

Este estágio de abandono atingiu dimensões ainda maiores no século seguinte, culminando em problemas de ordem sanitária. De abril a outubro de 1912, Arthur Neiva e Belisário Penna percorreram Piauí, Pernambuco, Bahia e Goiás, para o reconhecimento topográfico e o levantamento das regiões secas, por requisição da Inspetoria de Obras Contra as Secas, órgão do Ministério dos Negócios da Indústria, Viação e Obras Públicas. Os estudos incluíam análise da fauna, flora, geografia, condições de vida e história das localidades. Para Asmar (1988) essa expedição certificou o grau de insalubridade agressiva no interior do país, prova do abandono oficial. A pauta de propostas dos cientistas foi transferida às autoridades, que dispararam medidas que, ora foram entregues a estagnação, ora foram retomadas. O que se constatou, contudo, foi o descaso geral sentido duramente pela população até nos dias de hoje. Diversos relatos colhidos em entrevistas, e de registros deixados por historiadores confirmam que a febre amarela quase devastou toda cidade. O poema abaixo, de Sebastiana Ester Dietz de Oliveira, retrata este momento da história da cidade.

[...] Uma febre muito alta
vinda, não se sabe,
ou quem sabe,
de detritos entulhados
ou águas estagnadas,
empossadas nas minas
e nos garimpos...

[...] Temos que deixar a Paróquia,
esta Freguesia da Sra. da Conceição,
diziam os que dirigiam essa pequena fração,
porém, para aquele tempo
já era um grande rincão,
era uma terra nova
cheia de esperanças!

[...] Não sei se lenda ou verdade,
mas... só ficaram na cidade
apenas três personagens:

Ana Freire,

Ana Fraga

e João Franguinho.

Agora, veio a falência

E uma tristeza imensa

Tomou conta da Paróquia!

Que ficou em pouco tempo

sem dono, sozinha

ao léu do tempo!

(Oliveira, 2001, p. 91, 94)

E ainda o relato de uma descendente do geólogo alemão que retomou a garimpagem na cidade neste mesmo período confirma que a cidade esteve devastada, não apenas pelo fim da mineração, mas sobrevivia às penúrias no início do século XX.

[...] Esse período era um período em que a cidade ainda, pra aquela época, [...] tinha uma certa pujança, digamos assim, né? Mas o meu avô, o meu bisavô, que era coronel [...] ou meu tataravô, sei lá, alguém da família da minha mãe...jogava trinta pessoas nas costas, ia lá, erguia assim as tábuas, e só jogava. E os resquícios, o restante da população refugiou-se nas fazendas. Como o ebola, as pessoas não podiam ter contato. [...] No começo de mil novecentos e pouco, quando meu avô chegou aqui, ele veio pelo Araguaia, né? E desceu, e chegou aqui, encontrou as ruínas, entrou dentro de uma casa velha lá, limpou e tinha três vidas aqui [referindo-se às pessoas citadas no poema]. [...]essas três vidas que meu avô contava que tinha

encontrado aqui, morando dentro da cidade. E eles vinham na época da festa do Divino e limpava tudo ali a praça do Cruzeiro, limpava as igrejas pra fazer a festa, e o imperador ficava na Casa Grande. Um mês festando, depois voltava para as fazendas. E aqui já era um Arraial. Eu lembro disso. (Elisabeth Dietz Neves Ferreira, moradora de Crixás. Entrevista concedida em 01/07/2015).

No início do século XX a exploração aurífera é redescoberta pelo geólogo Albrecht Dietz, descobridor das famosas minas de ouro Chapéu de Sol e Venâncio, que se estabeleceu como comerciante e casou-se com Dona Maria Pedrosa. Em 1920 integrou à história de Crixás o engenheiro Helmuth Brockes e seu irmão Freimund Brockes. As minas eram exploradas de forma autônoma, inclusive por mulheres, em bateias no leito do Rio Vermelho. As terras foram adquiridas por uma Companhia Inglesa, John Taylor & Sons, cuja exploração durou até 1923, quando os ingleses se evadiram com todo o ouro fundido, em virtude de uma revolta no garimpo. Albrecht Dietz, que sustentava seu comércio atendendo os garimpeiros estrangeiros com suprimentos variados, veio à falência, adoeceu e faleceu em Crixás em 1927, deixando uma descendência que viria a tornar-se família tradicional em Crixás, iniciada por seus filhos com Maria Pedrosa, João Dietz e Joaquim Dietz (Lima, 2007; Asmar, 1988).

Em 1938, o Distrito de Crixás perdeu para o de Pilar de Goiás as prerrogativas de sede municipal (Decreto-Lei Estadual nº 557), e somente em 1954, o município de Crixás foi desanexado da Comarca de Pilar e oficialmente instalado (Lei Estadual nº 850/1953). Permanecia a antiga cidade, mas com anseios de modernização e desenvolvimento.

Anos mais tarde, em meados da década de 1970, a realidade do abandono que envolveu as idas e vindas da mineração, permanecia enrustida nestes ideais de modernidade que Goiás absorvera bem pelos projetos de expansão da fronteira agrícola. O relato e a fotografia que se segue expressam esse momento singular da vida de Crixás.

[...] Eu vi muita coisa triste aqui em Crixás, muitas pessoas morrer por falta de assistência, eu vi as casas fedendo, entendeu? E que

dava nojo, tudo no piso assim, né? Muita falta de higiene, muita coisa. Na época, pelo abandono, que nenhum governador veio aqui em Crixás. O primeiro governador a vir em Crixás foi o Doutor Irapuan Costa Júnior. Você vê que é muito pesado! O primeiro governador que veio, na época do militarismo, né? “Antes um sonho, hoje realidade... Irapuan em Crixás”, as placas que eram colocadas. Ele chegou aqui, cê vê a festa de arromba que nós fizemos! (Elisabeth Dietz Neves Ferreira, moradora de Crixás. Entrevista concedida em 01/07/2015).

Ocorreu um grave desencontro político a partir de 1975, na gestão de Jair Feitosa de Carvalho, o qual lutava por uma rápida mudança e transferência da antiga sede para o Povoado de Governador Leonino Caiado, sob argumento de uma sede moderna, onde se pudesse construir uma nova cidade que deixasse para trás os vestígios da miséria e da insalubridade. Os contrários à mudança reagiram em defesa da antiga sede, a exemplo de Ursulino Leão, então Procurador de Justiça e membro da Academia goiana de Letras, que posteriormente publica o manifesto de agradecimento da Arena de Crixás: “Está mantida a sede de nosso município. Vamos ficar com a nossa velha cidade de Crixás e transformá-la numa cidade moderna” (Asmar, 1988, p. 75).

Nessa época eu já atuava na educação, era moça nova, já atuava, meu pai era prefeito na época, né? Então teve uma coisa também que quis mudar a sede pra a GO-4 ali, que era... o governador Leonino Caiado criou um povoado ali. Ia passar a rodovia, o prefeito cismou de levar pra lá. Aí como é a cidade histórica aqui, teve os que ajudaram, inclusive o Doutor Ursulino Tavares Leão, [...] tinha sido vice-governador do Doutor Irapuan Costa Júnior. Ele pediu pra ele que olhasse com bons olhos Crixás. Então, a Assembleia Legislativa também torcia pra que fosse pra lá. Nós voltaríamos à condição de povoado. E eles não venceram. (Elisabeth Dietz Neves Ferreira, moradora de Crixás. Entrevista concedida em 01/07/2015).

Figura 42 e 43: Festa de comemoração aos 25 anos de emancipação política de Crixás, em 1978, quando o governador Irapuan Costa Júnior esteve presente.



Fonte: Arquivo pessoal de Rômulo Xavier de Lima.

Nas figuras 42 e 43 destaca-se a proclamação da ideia de “desenvolvimento” nas faixas fixadas no centro da cidade; e a “pecuária”, como atividade que tiraria Crixás da “decadência”. A figura 44 mostra, na mesma ocasião, o casal Joana do Mato e João Mutengo, moradores de Crixás que carregam uma alta carga histórica e simbólica. Eles ainda residem na Alameda Rio Vermelho - Bairro Centro. Ambos são descendentes diretos de escravos e fazem parte do imaginário social crixense através da representatividade do trabalhador rural. Silva (2011) afirma que foi justamente na gestão de Irapuan Costa Júnior (1975-1979), que a relação entre folclore e política começou a se estabelecer de forma mais evidente em Goiás, pois se valia politicamente desses eventos para construir uma imagem positiva e conciliadora de seu governo, em plena ditadura militar.

Figura 44: João Mutengo e Joana do Mato no desfile no aniversário de 25 anos de emancipação política de Crixás - GO.



Fonte: Arquivo pessoal de Rômulo Xavier Lima.

Nessa questão de ser ou não ser município, Crixás fez sua trajetória. Para Asmar (1988, p. 76), “mesmo quando integra Pilar, gera um caso que lhe granjeia oficialmente efusivos atributos, numa límpida revelação do descompasso de progresso entre ambos”. Crixás estava à frente em relação ao número de habitantes, de construções, de rendimentos para manutenção de serviços peculiares, em facilidades de acesso aos mercados consumidores, entre outros. Mas houve ainda outros percalços pela criação, recriação, integração e fragmentação territorial advinda de várias emancipações em seu território, que ocorreram em função de interesses de grupos sociais movidos por questões ideológicas. Tais processos foram explorados por Dias (2010), em sua dissertação de mestrado “No obscuro do ouro, o brilho do cerrado: a dinâmica territorial do município de Crixás – GO”. Municípios que hoje são emancipados: Mundo Novo, Bandeirantes e Nova Crixás²⁹ pertenceram ao município de Crixás, o qual já foi um dos maiores de Goiás, em extensão territorial, um total de 15.250 Km². O autor considera a insuficiente viabilidade econômica de criação de unidades administrativas, observando as necessidades de orçamento da união, como fator que desencadeou uma condição de estrutura urbana precária nesses municípios. Estes continuaram dependendo de uma diversidade de mercado e serviços que exigem o deslocamento para Crixás. Já Asmar (1988, p. 78), considera a “amputação geográfica” do território de Crixás um paradoxo:

[...] se por um lado se concretiza por causa de desenvolvimento, por outro, impõe a Crixás a perda de considerável base econômica, diminuindo-lhe as fontes de receita imprescindível a obras municipais de vulto. Não obstante, a par da grandeza da mineração, a pecuária e a lavoura, com o arroz na vanguarda, redobram ânimos para admirável impulso nos índices produtivos goianos. Por força das circunstâncias, de pouco a pouco Crixás recupera meios de progresso. Não é o ICM sua melhor pilastra; é o FPM – Fundo de

²⁹ Bandeirantes e Nova Crixás são posteriormente acopladas, privilegiando o nome de “Nova Crixás”.

Participação dos Municípios – que lhe drena recursos devidos – aspecto factível de alterações político-administrativas por que atravessa o país. (Asmar, 1988, p. 78).

Embora a estrutura econômica de Crixás tenha resguardado as atividades da pecuária e da mineração como principais potencialidades produtivas, há de se convir com Dias (2010) que não foi uma simples reacomodação dessas atividades que garantiram a modernização da cidade, mas novas relações e mecanismos de organizações impostos pela industrialização progressiva.

A dinâmica econômica da cidade envolve a mineração desde as primeiras lavras até a industrialização do processo de extração presidida pela multinacional Serra Grande, cuja lógica de produção insere-se no mercado global. Somam-se a isso fatos anteriores mencionados por Asmar (1988), como: o Proterra – Programa de Redistribuição de Terras e Estímulo à Agroindústria do Norte e Nordeste que incluiu Crixás como alvo de um Projeto do Cobre desenvolvido pela Metago; o Prodoeste, que possibilitou a criação de estradas, recolocando-a como ramal de alimentação da GO-4 e confirmando seu contato viário, entre o sul e o norte do país, com boas alternativas de rotas.

Figura 45: Vista da entrada de Crixás, acesso pela GO-4.

Figura 46: Rua Tomás de Campos, área central da cidade.



Fotos da autora, 2015.

Situações às avessas marcaram a história da cidade: ocupações às pressas e despreziosas, para fins de garimpagem; febre que ocasionou a fuga da população para outros lugares; reapropriação da atividade mineradora pelos ingleses,

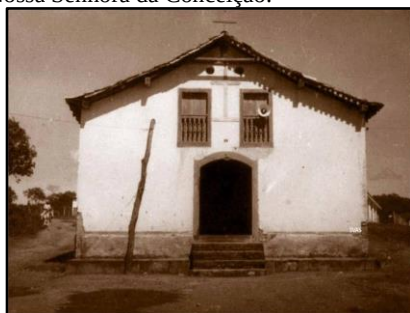
subordinação a outras comarcas (Pilar e Itapaci), fragmentação do território, entre outros. A condição do patrimônio e o fim que levou muitas edificações da cidade são, em grande parte, reflexo dessas situações.

Vários anos, muitos anos...
Casarios emendados, agora todas caladas...
Abatidas, sem vida!
Saudosas dos seus que foram...
E foram para nunca mais...!
(Oliveira, 2001, p. 97)

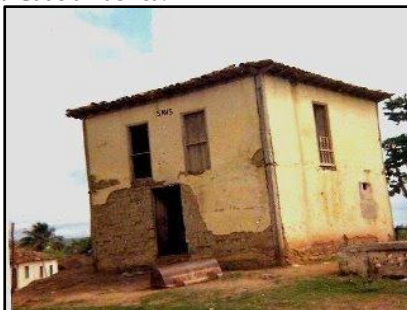
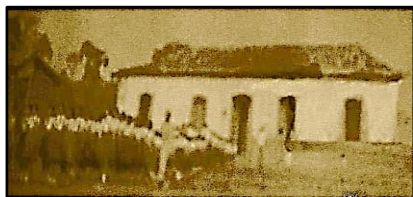
Diante de sua conjuntura histórica, Crixás, atualmente, possui poucos bens materiais históricos em seu núcleo original. Lima (2015) denuncia que, no curso do desenvolvimento urbano local, os moradores com maior poder aquisitivo demoliram seus bens históricos, casas coloniais, construindo em seus lugares, casas modernas sem expressão original. Três elementos que designam alto valor memorial são centrais nos relatos: a antiga Igreja Nossa Senhora da Conceição (figura 48), a Casa Grande (figura 49) e a Cadeia (figura 50), as três representadas na pintura em tela de Claudiuir Fernandes (figura 47), situadas em área central, hoje, Largo da Matriz e Praça Manoel Rodrigues Tomás.

Figura 47: Da esquerda para a direita: Casa Grande, Igreja Nossa Senhora da Conceição e Cadeia Pública, em pintura de Claudiuir Fernandes, morador de Crixás.

Figura 48: Antiga Igreja Nossa Senhora da Conceição.



Fotos: Arquivo pessoal de Rômulo Xavier Lima.

Figura 49: Casa Grande – construída no século XVIII.**Figura 50:** Antiga Cadeia Pública.

Fotos: Arquivo pessoal de Rômulo Xavier Lima.

A igreja da figura 48 não é a primeira igreja de Nossa Senhora da Conceição construída no povoado. Foi construída em 1931 no lugar da antiga igreja colonial que fora derrubada pela chuva. Já na década de 1980 foi demolida e uma nova igreja com arquitetura moderna foi construída em seu lugar. A atual igreja (figura 52) ainda mantém o sino original fundido na própria cidade, em 1783, e três imagens recentemente restauradas, esculpidas pelo artista goiano Veiga Valle em 1852, Senhora da Conceição, São Benedito e São Sebastião.

Figura 51: Atual Igreja de Nossa Senhora da Conceição, em Crixás.**Figura 52:** Sino fundido em 1783, Igreja N. Sra. da Conceição.

Fotos da autora, julho de 2015.

Na Freguezia de Crixás foram construídas quatro igrejas, entre 1740 e 1755. Por volta de 1817, Cunha Mattos as descreveu brevemente: 1ª) Nossa Senhora da Conceição, matriz com sete altares, muito pobre e arruinada, 2ª) Nossa Senhora da Abadia, com um altar, conservada em bom reparo e detentora de objetos

de prata, 3ª) Nossa senhora do Rosário dos Pretos, com três altares, mediana e muito pobre, 4ª) Santa Efigênia, um altar apenas, pequena e pobre. Em entrevistas ouvimos também a respeito da Igreja de São Gonçalo, situada em um morro que leva o nome de São Gonçalo. Os moradores mais antigos não chegaram a conhecer tais igrejas, apenas suas ruínas. Alguns conviveram bem de perto com esses resquícios da antiga cidade ou ouviram seus pais e avós contarem.

Não, eu não cheguei a conhecer. Minha mãe fazia horta num paredão no quintal de nossa casa, de uma igreja antiga. Era tão larga, que minha mãe subia e plantava horta lá em cima, adubava, punha esterco, porque era pregado na nossa casa. Ela caiu em 1926, que ela veio a cair essas ruínas. Mas tinham cinco igrejas, meu pai dizia que tinha aqui, né? As pessoas eram sepultadas debaixo das igrejas, tinha um cemiteriozinho ali depois, né? Mas houve uma febre amarela [...]. Então, essa já foi no século dezoito, não sei... século dezoito por aí. É, sim. Uma das decadências de Crixás foi uma febre amarela, né? (Elisabeth Dietz Neves Ferreira, moradora de Crixás. Entrevista concedida em 01/07/2015).

Se por um lado, os antigos moradores guardam na memória as antigas igrejas apenas como dados históricos, pois não chegaram a conhecê-las, por outro, lembram-se muito bem da Casa Grande, com certa amargura e pesar. A Casa Grande foi construída para tornar-se sede das ocasiões festivas que já eram uma constante desde o antigo Arraial. Foi assim descrita em relato de Adalberto Francisca dos Santos, no seu livro “Diário da vida de uma mulher” de 1983:

História lamentável da Casa Grande, uma casa histórica, com quatorze cômodos, um corredor da frente ao fundo, uma área no fundo que era o refeitório de dança do tambor, que ocupava toda extensão do fundo da casa, os cômodos, sala de cateretê na entrada; à direita as duas alcovas de guardar bebida, entrando pela mesma sala de dança um quarto e uma cozinha. Na entrada do lado esquerdo a grande sala de dança das famílias, depois a sala de São Benedito, um outro cômodo, um quarto e uma despensa, um outro cômodo ligado à cozinha do lado esquerdo da casa, dois fornos enormes de assar as quitandas na área do fundo. Esta casa era onde realizava a entrada das folias da festa do Imperador e do Capitão do Mastro. A

feira de São Benedito realizada em maio, com danças e danças tradicionais (Lima, 2007, p. 31).

Tudo parece indicar que a Casa Grande tinha (ou ainda têm), para os moradores de Crixás, um valor ainda mais significativo que a própria igreja, pois as lembranças estão correlacionadas a um acontecer que ainda se manifesta no presente, ainda que com menos vigor do que outrora.

Sinto [saudades] pela Casa Grande. A mãe de um dos responsáveis pela demolição dela veio aqui, me chamou, foi na casa da minha tia que morava aí no casarão velho, chamando pra nós fazer um movimento pra não deixar desmanchar. Mas aí nós três só que tivemos essa ideia, né? Falou com um, falou com outro: -“Ah, não deixa. Deixa, isso aí vai acabar mesmo, ficar só por conta de morcego”. – [risos] [...] Então, hoje eu tenho arrependimento, nós tínhamos que ter feito um movimento de não ter deixado eles destruírem a Casa Grande. [...] Essa Casa Grande é uma casa que o historiador que já passou por aqui diz que no Brasil não tinha outra, era só ela desse padrão que era ela. Ela tinha as paredes tudo dessa largura assim ó [...]. Ela foi demolida, ela era ali ligada à igreja. Ela foi demolida por cabeça ruim de prefeito, que ao invés de querer restaurar ela, né? E nós, naquela época ninguém sabia, tinha noção do que era o valor econômico disso, né? Deixou, né? Porque podia o povo ter feito uma revolta e não ter deixado. Deixou. Ela era tão importante. Uma janela dela, um homem bem alto ficava no batente da janela e ele não encostava em cima. Era importante a Casa Grande. (Honória Ferreira Neves, moradora de Crixás. Entrevista concedida em 30/06/2015).

A Cadeia Pública não era uma edificação do período colonial, fora construída em 1926. Era um sobrado muito simples de dois andares: uma sala livre no andar de cima para os “menos castigados” e duas celas mais seguras no andar de baixo para os réus (Oliveira, 2011). Era um elemento simbólico da cidade a até hoje é incluída entre os que são elencados pela “perda”. Em seu terreno, situado bem próximo a atual Igreja de Nossa Senhora da Conceição, foi construída a Igreja Presbiteriana do Brasil, fato que teve a influência de famílias tradicionais que se tornaram evangélicas, quando o presbiterianismo se assentou na cidade pela vinda de missionários norte-americanos na década de 1940.

Segundo entrevistas, Dona Maria Francisca Maciel, a “Vó Chica”, sogra de Joaquim Dietz era a mulher que tinha mais influência e poder em Crixás. Sabe-se que nesse tempo, as cidades interioranas eram profundamente arraigadas na tradição católica, e as sociedades pouco abriam espaço para outras religiões. Mas é fato que, ao converter-se ao protestantismo, a Vó Chica levou grande parte da família, “inclusive por respeito, foi nem tanto por devoção, foi respeito mesmo, pelo respeito que tinha por ela. A vó Chica, ela foi um marco [...]” (Elisabeth Dietz Neves Ferreira, moradora de Crixás. Entrevista concedida em 01/07/2015). A construção do novo templo presbiteriano em local privilegiado na cidade certamente tem relação com a influência que a família exercia.

Dias (2010) explica que na década de 1980 Crixás tinha uma população de 30.219 (trinta mil, duzentos e dezenove) habitantes, dos quais 75,66% se localizavam na zona urbana. Isso porque em 1980 a cidade ainda não tinha em suas imediações a mineradora Serra Grande, mas havia a prática exploratória do ouro feita com técnicas que necessitavam de adentrar nos aluviões dos leitos dos rios, além de escavações com jatos d’água de bombeamento mecânico, o que implicava maior esforço físico e também uma maior concentração de garimpeiros migrantes. Realidade que tenderia a se modificar com a instalação de uma multinacional, anos depois, em 1989, já que a mesma aboliria qualquer tipo de prática ilegal vinculada à extração do ouro. Muitos garimpeiros e suas famílias, que viviam dessa atividade se viram forçados a procurar outras áreas para explorar o mineral, reduzindo drasticamente a população.

Restam apenas algumas casas no núcleo histórico antigo. Na tradicional rua Ricardo Neves, onde até na década de 1990 existiam alguns casarios coloniais, houve uma completa transformação na paisagem. Os casarios foram demolidos, dando lugar para o Supermercado Agrovét, da rede Smart. As contínuas demolições que se seguiram indicavam a prevalência de uma mentalidade que vislumbrava o progresso e o “novo”.

Novo século,
Nova era,

Novos ideais;
 Ideias novas
 Começo do século:
 Gente nova aqui chegando; [...]
 Retoques em algumas casas
 que venceram as intempéries
 E se encontravam de pé
 Esperando com certeza
 Pelos filhos desta terra!
 Outras sendo derrubadas,
 Foram fracas
 Não aguentaram
 esperar a nova era!
 abrindo então caminhos
 para outras novas casas!
 A Casa Grande
 também fora retocada
 e ela tinha saudades
 das festas tradicionais,
 das súbias e dos tambores,
 de doces e tantos bolos!
 (Oliveira, 2001, p. 113-14)

Contradições surgiram em respostas de diferentes sujeitos aos questionamentos: por que e por quem foram destruídos tal e tal bem material? A culpa ora recai sobre a própria Igreja (no sentido amplo), detentora de parte dos bens, e corresponsável pelo “abandono”, ora sobre determinadas gestões, uma vez que a memória religiosa sempre foi preponderante na cidade, mas sobretudo, recai sobre os próprios crixaenses.

Eu vi as pessoas que cuidavam da igreja... porque aqui não tinha padre, vinha de ano em ano na Festa do Divino Espírito Santo, junho. Eu lembro de meu pai, né, que já tinha uma visão assim, mais evoluída, falar um absurdo, que o responsável pela igreja, vendendo os sinos, vendeu toda a parte histórica que tinha dentro da igreja. [...] Meu pai contava, sabe? E as igrejas antigas, aqui tinha cinco igrejas [...], muitas caíram em ruína por causa de falta de preservação e muita coisa foi vendida [...] a preço de banana, pra ir pra outros museus [...]. Era tudo que “papai” mandou, que o papa e os padres, né? Então, se eles chegassem aqui e pedissem pro prefeito: “-É pra derrubar aquela Casa Grande ali, pra construir!”. – Eles iam lá, derrubavam e construía, porque “Santo Padre”, né? –

“Sua benção, seu padre!” – [...] funcionava assim. [...] Então, eu lembro quando vendeu, foram vendidas as relíquias, eu era bem criança ainda, mas eu lembro dos padres levando, né? [...] e o dinheiro também não ficava aqui, ia tudo pra Roma. Tudo, tudo, tudo. (Elisabeth Dietz Neves Ferreira, moradora de Crixás. Entrevista concedida em 01/07/2015).

[...] André Machado quem derrubou a Casa Grande. Aí, o quê que acontece? Nesse local não construiu nada, quem derrubou a Casa Grande não construiu nada. Aí veio um outro prefeito e construiu lá no lote onde era a Casa Grande, construiu uma casa pra umas irmãs religiosas que vieram do Rio Grande do Sul, construiu a casa lá, sendo que tinha lote aí tudo pra tudo quanto é lugar, lote vago, mais afastado um pouco, mas poderia ter construído lá. (Prudêncio Ferreira Neto, morador de Crixás. Entrevista concedida em 01/07/2015).

Agora, quem construiu o supermercado estava procurando um ponto comercial, né? Ele não tinha obrigação de amar aquele patrimônio ali, ele não é daqui. Eles procuraram um ponto estratégico para fixar seus comércios. Eles não são culpados, eu não contesto, sabe? Eu não sou dessa natureza de contestar. Por exemplo, aqui tinha uma casa antiga que era um açougue [referindo-se a sua própria casa]. Eu comprei, já tinham demolido. Não contesto a atitude dos compradores, mas dos vendedores sim. Aqueles que eram autoridade, né, porque eram crixasenses. Agora às vezes você vai conversar com um deles, eles falam assim: “–Ah, os padres levou isso daqui. Ah, não sei o quê...” – e conta tanta história e fica desinventada por eles, né? (Maria Madalena de Lima – professora, escritora e moradora de Crixás. Entrevista concedida em 30/06/2015).

Figura 53 e 54: Casarios que foram demolidos - Rua Ricardo Neves, década de 1980.



Fotos: Arquivo pessoal de Rômulo Xavier Lima.

Figura 55: Casarios em Crixás (sem data precisa). **Figura 56:** Espaço Cultural Ursulino Leão – o “casarão” restaurado.



Foto: Arquivo pessoal de Rômulo X. Lima.



Foto da autora, 2015.

Em 1987, a prefeitura sancionou a lei nº 618, que declara como patrimônio artístico e cultural de Crixás oito imóveis situados à rua Ricardo Neves, para efeito de tombamento, preservação e proteção da memória local. Destes bens remanescentes, grande parte foi demolida. Três casarios agregados, com características de famílias abastadas da época, conhecidos como “Casarão” (figura 56), foram cedidos à prefeitura municipal por quatro irmãos que eram proprietários por direitos hereditários. O imóvel localizado entre a casa 1 e a casa 3 mede 6,5 m de frente por 10,64 m de fundo, com todas as paredes construídas de adobe assentadas com argamassa de barro.

Em 2008, a professora da Universidade Estadual de Goiás, do campus de Crixás, Anália Dias Souto submeteu um projeto de extensão intitulado “Resgatando as raízes culturais da cidade de Crixás” à Pró-reitora de Extensão, Cultura e Assuntos Estudantis da Universidade, bem como o encaminhou à 14ª Superintendência Regional do Iphan a fim de pleitear recursos e apoio na execução do projeto de restauração do Casarão. O relatório de vistoria foi realizado pela Divisão Técnica da superintendência em março de 2009, contudo, não houve atuação efetiva no Iphan, uma vez que o financiamento da obra de restauro foi obtido pela participação direta da iniciativa privada, por intermédio da Lei Rouanet. A obra de restauração foi concluída em 2012, em uma parceria firmada entre a mineradora Serra Grande, a Prefeitura Municipal, a Universidade Estadual de Goiás (Campus de Crixás) e a Loja Maçônica Estrela Crixense.

Minha participação se deu como historiadora, professora da UEG e acima de tudo, como cidadã crixaense preocupada com a possível perda das raízes históricas, que a partir da elaboração de um projeto que tem como premissa, atendimento a algumas das necessidades da produção cultural crixaense e aos interesses da coletividade, sendo que foi possível chegar aonde está em parceria com o Poder Público Municipal, UEG – Crixás, união das iniciativas público-privada cumprido cada qual sua nesse processo de resgate cultural. [...] Pela necessidade de termos aqui em Crixás um espaço cultural de interlocução e diálogo com a comunidade local, com nossos artistas anônimos (que não são poucos), com os grupos já formados (folia do Divino Espírito Santo, Cavalhadas, mais recentemente, festival do pequi entre outros). Nosso intuito é único: fomentar e favorecer a construção do conhecimento cultural e a participação social (Anália Dias Souto, professora da UEG e moradora de Crixás. Entrevista concedida em 19/03/2016).

Os casarios restaurados foram transformados unificados e o local foi denominado “Espaço Cultural Ursulino Leão³⁰”, em homenagem ao escritor e político crixaense. A proposta original era que além de abrigar um pequeno museu, o espaço servisse a toda comunidade crixaense, para eventos culturais, pousos de folias, exposições, oficinas, entre outros.

Na antiga Rua da Fundição, onde supostamente era fundido o ouro da região, agora denominada Rua Rosa Pereira Neves, dois casos são emblemáticos. O primeiro é uma pequena casa colonial bastante degradada, que resiste em uma vizinhança considerada privilegiada. O dono se recusa a vendê-la ou derrubá-la para construir outra de “alto padrão”, embora não devam faltar “ofertas”, dada sua localização.

³⁰ A atual denominação do espaço é razão de crítica por parte dos moradores. Primeiramente, pela existência da Lei 6.454/1977, que proíbe atribuir a logradouros e monumentos públicos o nome de pessoas vivas. E depois, por escolher para este monumento, o nome de um crixaense que, embora tenha se notabilizado no nível estadual 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 novo para seguir a carreira política.

Figuras 57: Casa de José Seixas, em 2008, ocasião em que uma casa colonial ao lado foi derrubada. **Figura 58:** A mesma casa em 2015.



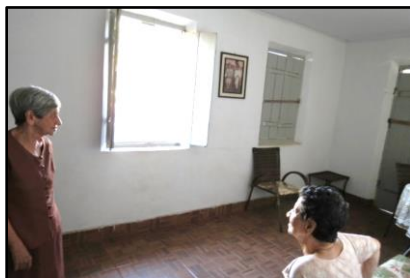
Foto: Arquivo pessoal de Rômulo X. Lima.



Foto da autora, 2015.

O segundo caso, é a “Casa do Tio Joca”, construída no início da década de 1940. Embora seja um imóvel sem “valor histórica” do ponto de vista dos critérios institucionais, pelo pouco tempo de existência, a casa tem um valor como o que Bosi (1994) chamaria de “casa materna”, a partir da qual a cidade cresce em todas as direções, no mundo e nas dimensões da infância.

Figura 59 e 60: Casa do Tio Joca – parte externa e interna, com duas de suas moradoras, dona Honória e dona Eula.



Fotos da autora, 2015.

A casa do Tio Joca representou para toda cidade, um lugar de hospitalidade, onde a cidade se abria para os de “fora”, onde funcionou a prefeitura da cidade nos seus primeiros dois anos, que abrigava padres que vinham para ocasiões festivas, juízes, e pessoas das mais variadas classes. Tio Joca, ou João Ferreira de Faria, foi o primeiro prefeito da cidade, nomeado em 1954.

Casou-se com Eulâmpia e tiveram dez filhos: Eula, Honória, Prudêncio, Maria, Inácio, Rosália, João, José, Eva e Libania.

Diante do arrasamento das edificações do período colonial, o que foi uma constante na história da cidade, outra perspectiva de *resistência* no presente se revela nas ações de denúncias contra o descaso. Uma das ameaças de destruição do patrimônio está no descomprometimento e no esquecimento das relações e das experiências com ele, o que gradativamente cede espaço para novas formas, funções e fazeres na/da cidade diante da resignação da população. Esta foi a condição de Crixás durante muitas décadas, quando já havia políticas de proteção, mas elas não eram tão importantes quanto o pretendido “desenvolvimento”. Em um perfil da Comunidade Crixás, em rede social, obtivemos o seguinte depoimento de uma ex-moradora natural da cidade, a respeito do tratamento do patrimônio material:

Lembro-me com certa clareza, um dia muito chuvoso, na minha infância quando alguém chegou em casa noticiando que a Igreja Católica da Praça Manoel Rodrigues Tomás havia sido derrubada pela chuva. Não me lembro da Igreja. Mas dessa notícia me lembro. Também recorro o dia que parte da “cadeia velha” caiu. Como não fora restaurada, as chuvas terminaram o serviço fazendo-a desaparecer do mapa. Na minha adolescência vi, horrorizada, o cenário de destruição de casas históricas da Rua Ricardo Neves. E como dizia meu pai, eu realmente era ‘atrevida’. Meu irmão mais velho tinha uma câmera fotográfica a qual empunhei como uma espada na mão, indo registrar o crime com um sentimento de indignação. Lembro-me como hoje, que as pessoas que estavam ‘trabalhando’ na obra esconderam-se, ao ver-me bater as fotos. O crixense não se deu conta do desastre histórico-cultural que estava acontecendo pelas mãos da mãe-natureza, e ainda deu uma mãozinha com o descaso, não fazendo nada pela preservação do nosso patrimônio histórico. Deram lugar ao “moderno” demolindo o “antigo” para construir o “novo”, onde hoje seria o nosso Centro Histórico. (Anadete Maciel Santos³¹).

Enquanto o crixense faz demolições, em Uruaçu outros fazem réplica do que fora derrubado para relembrar a história.

³¹ Disponível em: <http://crixasgoias.blogspot.com.br>. Acesso em: junho de 2014.

Sinceramente eu tenho medo do dia que eu voltar a Crixás e não reconhecê-la mais como "minha". É natural a transformação da paisagem urbana, mas 'um povo sem história, é um povo sem memória'. Como Drumond disse e o repito: "Como dói!" (Anadete Maciel Santos³²).

Apesar do que indica estes relatos publicados, deduzimos que a recente consciência e o despertar de um sentimento de perda por parte de muitos moradores, agentes e representantes políticos em Crixás, bem como em Pilar de Goiás, deve-se também ao fato de que outras cidades se tornaram referências históricas, culturais e turísticas, e receberam notoriedade midiática e institucional. Isso também poderia ser realidade nestas cidades. Assim, as demandas contemporâneas contribuem para suscitar reivindicações memoriais, e a visibilidade institucional, por vezes, é a força de impulso para que se valore internamente.

Como afirma Lima (2015, p.63) no seguinte trecho: “perdendo assim nossas divisas que são sempre relatadas pelos nossos jovens que, após tomar consciência desses valores, ficam recolhendo fotos antigas e lamentando a irreparável perda” (Lima, 2015, p.63). E expõem os entrevistados: “Nós demoramos a desenvolver nessa área, como a Cidade de Goiás, que é mais ou menos da mesma época também, um pouco mais velha, tem um acervo histórico muito grande. E o nosso foi acabando” (Inácio Ferreira de Faria, vice-presidente da Associação dos Catireiros e Foliões de Crixás e Coordenador da Folia. Entrevista concedida em 20/03/2016).

Eles não tinham consciência que aqui era a história de um povo, porque se tivesse não tinha [...] porque se tivesse não tinha deixado derrubar. Então, se eles não tinham consciência, não sentia falta. [...] Tem o nome de Crixás que é histórico, mas na realidade a história de Crixás é muito pequena em material. Fisicamente é muito pequena, porque destruiu as casas que tinha. [...] Então, nessa altura, faz falta, né? Faz falta... (Prudêncio Ferreira Neto, morador de Crixás. Entrevista concedida em 01/07/2015).

³² Disponível em: <http://crixasgoias.blogspot.com.br>. Acesso em: junho de 2014.

Em apresentação da obra de Ecléia Bosi, “Memória e sociedade: lembrança dos velhos”, Marilena Chauí argumenta que a sociedade capitalista destruiu os suportes materiais da memória, bloqueou os caminhos da lembrança, arrancou seus marcos e apagou seus rastros. Para as sociedades antigas, a memória se apoiava na estabilidade espacial e na confiança de que as demais pessoas de sua convivência não se perderiam, nem se afastariam. As lembranças estavam vinculadas a “valores ligados à *práxis* coletiva como a vizinhança (ao contrário da mobilidade), a família larga, extensa (ao contrário do ilhamento da família restrita), ao apego a certas coisas, a certos objetos biográficos (ao contrário de objeto de consumo)” (Chauí, 1979, p. 19). Acreditamos que este é um caminho para pensarmos o patrimônio ainda hoje, na sociedade moderna. A memória revive o *lugar* em permanente reconstrução, tornando-o capaz de resistir ao tempo e às demolições.

A cidade de Crixás não tem seu patrimônio limitado pelo que restou de bens de valor histórico, afinal, quase nada restou. Os “eventos” (Santos, 2006) que marcaram o contexto regional e nacional, discutidos nos capítulos da primeira parte afetaram substancialmente a trajetória do patrimônio da cidade. Este, contudo, ainda bastante presente na memória das pessoas, agora fazem surgir dois fenômenos: 1) uma forte consciência coletiva a respeito da perda e 2) disputas familiares e grupais por visibilidade da memória (o que será aprofundado no capítulo 11).

Por ora, cabe dizer que há uma trilha histórica dos sentidos patrimoniais a ser percorrida e mapeada. Essa é uma proposta que sugere que o patrimônio não é somente quantificável. Ao contrário, ele pode ter sido demolido, pode não ser mais tangível, pode estar preso a lembranças de velhos lugares.

4.3 Porangatu

*“Sussurrou há muito tempo
Um grande gesto de amor
Te amarei pra todo sempre
Morrerá ‘Por Angatu’ ”.*
(Marcilene Leite)

Porangatu está localizada no extremo Norte do Estado de Goiás, sendo limítrofe ao Estado do Tocantins. Situa-se na microrregião de Porangatu e integra a Bacia Araguaia Tocantins, às margens da rodovia BR 153, distando da Capital, Goiânia, 420 km e 400 Km da Capital Federal. Segundo dados do IBGE (2010), a população total é de 42.355 habitantes, e a área da unidade territorial de 4.820,518 Km².

Assim como em Pilar de Goiás e Crixás, o povoamento da região originou-se da descoberta de ouro, desta vez, pelo bandeirante João Leite Ortiz no século XVIII, provavelmente entre 1744 e 1754, segundo referências encontradas em documentos históricos. O povoado passou a ser chamado de Arraial do Descoberto da Piedade, no então chamado “Sertão de Amaro Leite”, sendo pertencente ao julgado de Traíras (São José do Tocantins).

Não há muitos registros sobre a história da cidade. Sabe-se que a região era habitada por índios Avá Canoeiro, e o povoamento iniciou-se com a chegada de padres jesuítas na fazenda Pindobeira, de posse de João Leite, a fim de construir uma colônia e catequizar esses índios. Artiaga (1951, p. 511) afirma que esse arraial foi atacado pelos índios Avá Canoeiros muitas vezes, tendo regredido e permanecido como distrito de Pilar até 1911.

É famosa a lenda do “Nego Dunga”, um escravo encarregado da tralha e da sondagem da bandeira de João Leite que encontrou nas imediações da fazenda Pindobeira, uma enorme pepita de ouro. Ele a cortava com um canivete todo dia, para ir “pagando a tamina”, livrando-se dela, que lhe fora imposta por João Leite, seu patrão. Lenda ou não, essa história da grande pepita encontrada pelo “Nego Dunga” se alastrou e logo chegaram ao arraial (que logo se tornou um povoado) muitos exploradores vindos até do Grão Pará (Braga, 2002). Assim, formou-se o Arraial de Nossa Senhora da Piedade, pela população atraída pela grande quantidade de ouro que supostamente era produzido no arraial. Logo construíram a primeira Casa da Oração.

A história continua sendo reproduzida, desta vez, pelos “guardiões da memória” local. Uma das mais antigas filhas de Porangatu, moradora do sítio histórico, narra com destreza e lucidez a história de fundação da cidade, baseando-se no que foi contado por seus antepassados. Há um misto de conhecimento histórico e “contaçon de causos”, característica de um tipo de narrativa popular sertaneja.

[...] João Leite vinha com um bocado de escravo, aí chegou aqui, num canto que chama Mourão Fincado, pousaram. E um burro sumiu. Ele mandou o Nego Dunga atrás do burro. Fez uma farofa e falou: - “Cê não vem sem o burro!” – E o Nego Dunga logo achou o burro... aí chegou aí no Corguinho, bem na passagem e foi anunciado. Quando ele foi beber água, lavou o prato, foi beber água, viu umas pedras muito bonita, catou a pedra e esqueceu o burro foi amarrado e ele esqueceu de voltar. Aí o João Leite falou assim: - “Ói, Nego Dunga achou o burro e fugiu. Nego é danado pra fugir!” – E veio passando pelo meio, chegou, aí disse que ele tava catando as pedras. Gritou ele, ele pulou de pé: - “Tô aqui sinhô”. – “Quê que tá fazendo?” – “Tô catando umas pedras aqui muito bonitas pra levar pro sinhô, pra ver o quê que é”. Aí ele olhou as pedras e mandou o outro nego buscar o aparelho pra explorar o quê que é, né? Aí era ouro. Aí a comitiva já abancou as tendas, aí começou o garimpo.

[...] ele explorou aqui e ficou, aí veio de cá, levou pra Goiás e foi vendendo, e aí foi juntando garimpeiro. E o meu tataravô veio pra aqui, ele tinha cinco filho homem, e aí foi dos tempos da Guerra do Paraguai. Aí ele veio pra aqui esconder o filho dele pra não ir pra guerra, e ele foi garimpar também. E aí foi juntando gente [...] secava ouro era no fogo, porque chovia muito, e aí celebrava a missa, fazia uma coisa com ouro, e pagava era com ouro né? E aí ele secava o ouro dele.

E tinha um garimpeiro americano que não tirava ouro o bastante, todo mundo tirava ouro pra voltar, e ele nada. Aí ele pediu Senhora da Piedade, lá da terra dele, se ele tirasse ouro pra voltar pra terra dele, de lá era mandaria uma Senhora da Piedade pra ser a padroeira daqui, e ele mandou uma pequena que tem aqui. Aquela grande, já foi a mulher de Jonas Duarte que deu, uma promessa também que ela fez pra Senhora da Piedade, que o filho dela caiu de avião, machucou, ela pensou que ia morrer, mas ela pediu pra Senhora da Piedade que não deixasse o filho dela morrer que ela ia mandar fazer uma Senhora da Piedade grande pra ficar aí, pra não precisar sair do

lugar, que é essa que tem aí (Antiga moradora do Descoberto, Porangatu. Entrevista narrativa concedida em abril de 2014).

A cidade foi citada por Cunha Mattos em sua *Chorografia Histórica da Província de Goyaz, 1824*, onde relata a existência de 37 casas humildes, sendo que uma delas servia de oratório. A igreja matriz de Nossa Senhora da Piedade foi fundada nesse contexto. Esta afirmativa, no entanto, é debilitada por incertezas históricas, visto que não há documentos comprobatórios desse período, apenas informações orais dos descendentes de seus construtores. Durante os trabalhos de restauração foi encontrado no madeiramento do telhado, na área do altar mor, um caibro com a data de 1883 entalhada. Nessa mesma área foi encontrada uma moeda de 10 réis, datada de 1869 e outra de 200 réis de 1889, sobre o piso de terra batida.

No período de 1864 a 1870, a Guerra do Paraguai influenciou a formação de povoados, vilas e arraiais formados por desertores do exército brasileiro que fugiam com suas famílias ao serem convocados para guerra, se fixando na região. Esse foi um evento importante que gerou novo influxo populacional ao Arraial do Descoberto da Piedade.

Desde o declínio da mineração, o “Descoberto” passou por longa fase estacionária. Assim como Pilar de Goiás e Crixás, estava condicionado à distância e ao abandono durante o século XIX. Em 1911, já como distrito, passou a integrar o município de Pilar, após divisão administrativa. Em 1931, o Descoberto figurou no município de Santana – Uruaçu, até 1937, quando passou a pertencer ao termo judiciário de Jaraguá e permanecendo distrito de Santana (IBGE, 2015). Somente em 1948 foi elevado à categoria de município, recebendo emancipação político-administrativa, e com a denominação de Porangatu, do tupi: Poran = bela; gatu = paisagem: paisagem bela (IBGE, 2015). Em 1952, foi elevado a Comarca.

Segundo pesquisas de Bertran (1998), Porangatu pertencia a Amaro Leite, povoado fundado em 1742, que por sua vez, pertencia à Freguesia de São José do Tocantins, atual Niquelândia. Ainda de acordo com o historiador, o Padre Luiz Antônio Silva e Souza relacionava: “Amaro Leite” (atual

povoado de Mara Rosa) e na sequência “Descoberto de Amaro Leite” - dois lugares diferentes, portanto, o último designaria a atual Porangatu. Contudo, a posição geográfica de Amaro Leite, o desfavoreceu no período em que o “progresso” adentrava o norte de Goiás. Em 1963 pela Lei Estadual nº 4497, a sede municipal foi transferida para Mara Rosa, nas proximidades da rodovia BR-153. Amaro Leite foi considerado insalubre e com relevo demasiadamente acidentado. Hoje está esquecido, como muitos outros povoados no sertão goiano. As façanhas deste projeto indicam, claramente, relações que envolviam disputas políticas, como esclarece um entrevistado.

[...] Você já teve a oportunidade de conhecer Amaro Leite? [...] A última vez que eu fui lá ainda tinha duas famílias morando. [...] Na época do Bernardo Sayão estar fazendo a BR-153, aí eles foram ver o projeto, Amaro Leite ficava aqui e a BR ia passar aqui. Aí um fazendeiro doou o terreno pra mudar a cidade, só aí é coisa de filme! Dá pra fazer um filme! Porque o cara tirou a cidade daqui, doou pra aquele espaço lá, aí o cara vem daqui, tira a cidade daqui e muda, doando o terreno pra os moradores, e o pessoal vem pra cá. Algumas famílias ainda permanecem lá, mas eles vêm pra esse espaço. Aí tem uma discussão com o engenheiro, e o engenheiro de sacanagem não passou a BR aqui, passou a nove quilômetros. Aí continua a ser Mara Rosa, aí vai e muda o nome, né? Aí tem Amaralina, Amaro Leite e Mara Rosa, e a BR a nove quilômetros de distância. Então, quer dizer, eles mudaram a cidade toda, fizeram um esforço imenso e, politicamente teve aquela coisa da pessoa... por qualquer picuinha, sacrificar, de certa forma, uma comunidade inteira em detrimento de coisas pessoais. Aí colocou a BR lá longe e a cidade... todo esforço da mudança da cidade ficou em vão (Adair José Aristides de Abreu, morador e secretário de cultura do município na gestão 2013-2016. Entrevista concedida em 28/06/2015).

Figuras 61 e 62: Povoado de Amaro Leite. Família remanescente sobrevivendo em condições precárias pela extração do açafrão, nas antigas moradias que já foram sedes de fazendas.



Fotos da autora, junho de 2015.

A década de 1940 é o ponto de partida para grandes transformações econômicas e espaciais, primeiramente com a institucionalização da Colônia Agrícola Nacional (CANG), que deu origem a cidade de Ceres, e depois, mais efetivamente com a construção da rodovia BR 153 (Belém-Brasília), que em 1958, trouxe forte impacto de progresso para a cidade, tornando-a um dos mais fluentes centros urbanos do Médio Norte Goiano. Os imigrantes que chegaram nesse período foram motivados a fixarem suas residências e comércios às margens da rodovia, ou em áreas próximas. Segundo Almeida (2014, p. 3 – 4):

[...] a expansão das cidades foi reflexo direto não apenas da rodovia, mas de uma política que visava a incorporação dos vazios demográficos a um projeto nacional de conquista e expansão para dentro do território nacional. Era inevitável que os efeitos dessa política fossem rapidamente sentidos nos pequenos núcleos urbanos existentes ao longo de todo o trajeto da rodovia. Principalmente por uma clara oposição entre o novo e o velho; integração e isolamento (mesmo que relativo) [...]. A construção da rodovia Belém-Brasília muda os rumos da ocupação e distribuição da população na cidade, a qual agora ocupa a área mais alta, seguindo o traçado horizontal da rodovia, que dá origem à Avenida Federal.

Figura 63: Vista parcial aérea de Porangatu-GO na década de 1980.

Figura 64: Avenida Federal, região central de Porangatu-GO.



Foto: Ivan Vieira.



Foto da autora, junho de 2015.

O processo de urbanização do norte de Goiás foi, portanto, dinamizado pela expansão demográfica resultante da abertura da fronteira agrícola e das políticas de incentivos, como a CANG. Porangatu foi um dos núcleos urbanos atingidos diretamente por esse novo modelo de agricultura que se instalava na região.

Hoje, a BR 153 é um dos mais importantes corredores rodoviários brasileiros, por onde escoam grande parte da produção agrícola e industrial. Por causa dela, novos fluxos populacionais chegaram para a região e provocaram mudanças profundas, alterando tanto a questão fundiária, quanto a configuração urbana da cidade. Segundo Sampaio (2003, p.55):

[...] o prefeito Ângelo Rosa de Moura encontrava-se em estado de grande euforia com a construção da rodovia Belém-Brasília. Pedia insistentemente a criação do Banco de Crédito da Amazônia na cidade de Porangatu. Ele estava deslumbrado com a chegada da rodovia Belém-Brasília e com a construção da Capital Federal, já que tais construções transformariam decisivamente o cenário político e econômico da região, antes marcada pelo seu isolamento. [...] a valorização econômica dessa região mudou significativamente o tipo de interesse pela terra, que antes era a necessidade de obter dela o sustento das famílias de pequenos proprietários e principalmente dos posseiros que ali se achavam.

Contrariamente ao que se possa pensar sobre a modernização do território porangatuense, os rumos dessa nova ocupação na direção da rodovia possibilitaram, por algumas décadas, a manutenção do núcleo antigo. Este, perdeu sua

condição geográfica de zona central, portanto, atualmente, caracteriza-se como conjunto urbano, vinculado a atividade monofuncional de moradia: *bairro antigo*. Bertrand (1979, *O Popular*, p. 32 *apud* Pereira, 2004, p. 3) assim menciona este fato:

[...] Curiosamente Porangatu conserva um dos mais íntegros conjuntos entre as velhas cidades de Goiás. Na mecânica de algumas cidades antigas as praças centralizam ruas de acesso radiantes obtém-se a preservação do centro pelo anteparo que as ruas mais recuadas impõem à avalanche dos tempos modernos. É que, por incidente ali chegou a Belém-Brasília, o córrego do Congo era passagem rodoviária pouco recomendável. Mas fácil o acesso a partir do espigão leste. E por esse fato salvou-se o essencial da velha Porangatu. Cabe agora a seu povo mantê-la e preservá-la, como testemunho vivo da mais extrema conquista a Noroeste que Goiás pôde fazer durante seu primeiro século.

A modernização e a ampliação da cidade conduziram paulatinamente ao abandono a área do Descoberto que, embora tenha sido transformada em área de proteção patrimonial, permanece em situação de precariedade e descaso, sendo inclusive, inscrita na lista de patrimônio em risco da *World Monuments Fund* (WMF, 2008).

O núcleo original da cidade, outrora conhecido como Arraial do Descoberto da Piedade, e hoje pejorativamente chamada de “Cidade Velha”, foi delimitado e tombado pela Lei municipal 590/84, de 18 de abril de 1984, a qual o declara patrimônio histórico do município de Porangatu. Suas edificações apresentam arquitetura vernacular local, exibindo materiais, técnicas e recursos próprios, com características das edificações típicas e em semelhança às cidades coloniais já consagradas por sua relevância arquitetônica.

A área tombada do Descoberto foi demarcada contemplando as seguintes localidades, tal como citadas na lei: I. Praça da Matriz e Santa Teresinha; II. Rua Dunga, Pedro Ludovico e adjacências; III. Avenida Floriano Peixoto até o morro da favela, Avenida Tiradentes até a Cadeia Pública, Rua Ceará da Praça Santa Terezinha até a rua Cel. Antônio Martins.

O Plano Diretor Municipal, no artigo 66, parágrafo 2º, considera como Áreas Especiais de Interesse Histórico e Cultural, a área delimitada do Descoberto “com seu conjunto arquitetônico, os edifícios históricos caracterizados pelo antigo Fórum, a antiga Cadeia Pública, a Praça e a Igreja Nossa Senhora da Piedade, o Casarão, a Praça do Poço do Milagre e a antiga Casa dos Correios, bem como as áreas lindeiras as citadas” (Prefeitura Municipal de Porangatu, 2007, p. 23).

Segue a descrição do núcleo histórico contida no relatório de viagem do arquiteto José Lemes Galvão Júnior, datado de 20 de agosto de 1980.

A cidade de Porangatu apenas recentemente assumiu a importância que tem hoje, já em função da rodovia Brasília-Belém.” [...]. O antigo povoado, “a parte antiga da cidade” é hoje um bairro ainda próximo ao centro da cidade, situado num plano mais baixo, à oeste. É ocupado por população de baixa renda em sua maioria, razão de sua permanência, mesmo que sofrendo a deterioração do tempo.

Essa “parte antiga” pode ser definida pelo conjunto da Praça da Igreja Nossa Senhora da Piedade e pelas ruas Floriano Peixoto (antiga “rua de cima”), do Milagre (antiga “rua de baixo”); trechos de duas transversais à Floriano Peixoto, trecho de uma rua que sai da praça no sentido Norte para o Sul e um caminho paralelo a Floriano que desemboca na rua do Milagre. Refere-se este conjunto ao que pudemos sentir de mais uniforme e pitoresco.

Destacam-se no conjunto:

1. A própria Praça, enquanto desenho e espaço estruturado, que quem a visita transmite placidez e tranquilidade, “coisas” da vida goiana anterior.
2. A Igreja de Nossa Senhora da Piedade, situada em posição privilegiada na praça, com visuais excelentes para quem chega e a partir dela para o entorno. De construção simples e bastante sólida, foi muito modificada recentemente, quando demoliram as paredes que separavam a nave da sacristia e consistório. Ainda internamente, desfiguraram-na quase completamente com pedestais para imagens inexpressivas e outros detalhes. Do telhado foi mantida apenas a superestrutura, sendo substituídos os caibros, ripas e telhas (tiraram as telhas canal e colocaram francesas). Pode-se ter uma idéia do telhado através de uma foto na enciclopédia. Foi construída em 1888 no lugar do antigo cemitério que ainda permaneceu algum tempo ao lado, mas deste não restaram vestígios aflorados. (Informações obtidas através do Sr. Elisiano, que conta

ainda haver existido anteriormente à igreja uma Casa de Oração, em outro local.

3. Conjunto de casas da Praça, com destaque para: I) Casa em frente à Igreja, na saída para oeste. De proporções muito harmônicas, é a maior edificação do conjunto e fica bastante destacada das demais. II) Conjunto de casas atrás da Igreja, sendo que uma dela esquina com a Rua Floriano – seria a mais antiga (1770), segundo depoimento do Sr. Elisiano.

4. Conjunto de 04 casas na Rua Floriano Peixoto, à direita de quem se aproxima da Praça – uma delas de proporções próximas à do item I.

5. Edificação de uso para habitação e comércio, situada na Rua do Milagre, esquina com o caminho que segue paralelo à Rua Floriano, formando um pequeno “largo” e de dimensões e destaque bem maiores no casario pobre desta rua. Foi construída em 1947 pelo Sr. [sem nome], que foi prefeito de Porangatu por diversas vezes e atualmente pertence à Prefeitura Municipal. A pretensão de restaurá-la e transformá-la em Centro de Tradição e Cultura Goiana parece muito procedente, por suas dimensões e pela possibilidade de agenciamento e uso do largo em frente.

(Deve-se destacar ainda o tipo de construção, bastante interessante, tanto pela forma e proporções, como pela estrutura do telhado).

Fora do conjunto antigo, já sendo envolvido pela cidade nova, existe uma lagoa bastante interessante, porém muito comprometida pelo envolvimento urbano, inclusive já poluída, segundo depoimentos. (Fonte: Arquivo do Iphan).

O patrimônio imóvel de caráter mais singular em Porangatu consiste em edifícios como, por exemplo, a Igreja de Nossa Senhora da Piedade e o antigo prédio da cadeia, ambos da segunda metade do século XIX. Há os casarios de propriedade privada e prédios isolados, como o antigo hotel Marina Palace e o Centro de Tradições, que funciona como museu da cidade, antiga residência e comércio de Ângelo Rosa. Fora estas considerações, não se tem informações quaisquer sobre laudos arquitetônicos e estudos metódicos sobre as características dos edifícios isolados, bem comuns em processos de tombamento e avaliação do patrimônio.

A lei de tombamento é bastante clara quanto às restrições de construções adversas ao estilo arquitetônico predominante na área e a demolição de prédios, sob qualquer justificativa. Entretanto, atualmente, boa parte da área tombada já não

apresenta as características arquitetônicas originais e os bens que ainda se mantêm enfrentam a ação corrosiva do tempo, sem nenhuma ação de preservação/conservação por parte do poder público ou privado. No núcleo histórico, restam poucas edificações que ainda não passaram por intervenção de reformas autônomas que as descaracterizaram, ou mesmo demolições. Em muitos casos constatamos a construção de novas edificações em terrenos onde as antigas construções entraram em colapso, outras apresentam um agravado risco de desmoronamento.

Além disso, o local carrega o estigma da pobreza e do descaso por parte da própria população local. O convívio com moradores e ex-moradores desta cidade nos permitem constatar que o Arraial do Descoberto é extremamente marginalizado e pouco se fala em uma memória de Porangatu direcionada afetivamente para o antigo povoado. Ao contrário, na percepção da população, de forma geral, trata-se da vila dos pobres (daqueles que não possuem condições financeiras para se estabelecerem em outro lugar), ou de “viciados”, por, de fato, viverem ali alguns indivíduos que fazem uso de drogas e entorpecentes.

Há três décadas, o então prefeito Jarbas Macedo Cunha enviou um documento à Câmara dos Deputados Estadual, solicitando reconhecimento do patrimônio histórico de Porangatu, como patrimônio estadual, mas o pedido foi negado. Novas tentativas vêm sendo realizadas a fim de que a responsabilidade pela conservação e restauração das edificações do núcleo histórico não sejam apenas da prefeitura. Para Adair José Aristides de Abreu (Entrevista concedida em 28/06/2015), o Iphan “de certa forma, tem uma responsabilidade aqui tão grande, mas nós não entendemos como é que eles estabelecem como critério para escolher algo como patrimônio do estado em detrimento do resto, de todo o resto”.

Figura 65 e 66: Casas em ruínas ou modificadas, construídas no início da ocupação do Arraial do Descoberto, no perímetro tombado da Cidade Velha.



Fotos da autora, abril de 2014.

Figura 67: Cadeia Pública abandonada, Cidade Velha.

Figura 68: Casas reformadas e modificadas na Praça da Matriz, no perímetro tombado da Cidade Velha.



Fotos da autora, abril de 2014.

Porangatu é uma cidade que se desenvolve a cada dia em termos econômicos, dada sua propensão às atividades agropecuárias e paulatina industrialização acentuada pela BR-153. É considerada cidade polo dentro do contexto estadual de Goiás, por possuir uma rede de serviços que atende aos outros dezoito municípios do norte goiano. Cresce também demograficamente, evidenciando uma fragmentação do espaço urbano aliada a processos de valorização e especulação imobiliária.

A centralidade se estabelece no entorno da Lagoa Grande (figuras 69), denominada Lagoa Alexandrino Cândido Gomes, cartão postal da cidade, símbolo de modernidade e de convívio social, muito embora a própria “Cidade Velha” tenha sua

localização no Centro. O traçado e os loteamentos da cidade rumo à Lagoa se deram na administração de Eusébio Martins da Cunha. Neste caso, imediatamente reconhecemos o fenômeno de uma visibilidade parcial e dirigida. A ideia de criação de espaços de valorização na cidade incide diretamente sobre a desvalorização de outras áreas de interesse público. Segundo Gomes (2013, p. 32):

[...] a visibilidade [...] é sempre desigual, e a atenção é capturada por algo que desperta o interesse. Esse interesse é a contrapartida para o desinteresse sobre as outras coisas potencialmente “visíveis”, mas que, naquelas circunstâncias, segundo aquele ponto de vista, não são vistas. [...] A visibilidade é irremediavelmente não totalizadora. Em compensação, ela pode ser analisada minuciosamente em relação às razões que nos levam a ver e a não ver. Ela traz à tona claramente o questionamento sobre os dispositivos que são acionados e por que o são, para tornar determinadas coisas visíveis.

Figura 69: Lagoa Grande de Porangatu.



Foto: Rodrigo Azevedo.

Sobre a visibilidade de parques públicos, Serpa (2011) reforça a ideia de que, no contexto urbano contemporâneo, a segregação de grandes parcelas da população se dá concomitantemente à valorização patrimonial desses espaços. A instrumentalização dos parques para valorização do solo urbano, a exemplo da Lagoa Grande em Porangatu, contrasta com a ilusória perspectiva que idealiza lugares de diversão, de entretenimento e de socialização.

Tais fatos demonstram que a expansão urbana de Porangatu tem relação quase simbiótica com o grau de degradação do núcleo original da cidade, transformado em região

periférica. Nas palavras de Almeida (2014, p. 2), Porangatu estaria “de costas para o Descoberto”. Em primeiro lugar, esta condição está relacionada à própria “configuração geográfica que a cidade apresenta: o Descoberto de frente para o poente, e Porangatu voltada para o nascente. Segundo, porque a atual Porangatu se desenvolveu de maneira a “esquecer” o passado de “inglórias”, plasmado na “velhice” e pobreza do Descoberto”.

Figura 70: Área abandonada pelo poder público no antigo Descoberto.

Figura 71: Moradias em condições precárias no antigo Descoberto. Na foto, aparece o Sr. Onofre (*in memoriam*) quando nos concedeu entrevista.



Fotos da autora, 2015.

No mesmo sentido, obtivemos o relato do secretário municipal da cultura, em 2015:

Porangatu marginalizou o centro histórico, historicamente. É aquela coisa assim, falar do “velho”, como se o “velho” fosse ruim, e não concentrasse nos pontos positivos. E é marginalizado de uma forma, assim, tamanha. O município deve a eles, o estado deve a eles, a esses moradores, uma posição mais respeitosa em si. A gente não pode forçar eles a morar dentro de uma casa que tá caindo sobre a sua cabeça, que tá colocando em riscos as suas vidas, mas o estado tem que se tornar presente. E o estado como município, estado como estado, Goiás, e a União, eles têm que se tornar presente na vida dessas pessoas. Aqui era uma região que tinha muitas mangueiras, então as pessoas aqui falavam: “-Ah, Praça Velha, chupador de manga” – Então, por exemplo, tudo que fosse ruim era esse lado. Então, o que era bom? Era subindo, “fazer minha casa lá em cima”, “lá em cima” que é o progresso, “lá em cima” tem o trabalho, “lá em cima” que é bonito. Aqui é velho. O segundo prefeito de Porangatu, senhor José Martins da Cunha, ele era apaixonado por aquela área lá, ainda quando era só uma área de cerrado. Ele comprou quase cem alqueires lá naquela região e ele puxou a cidade

pra lá. O grande marco administrativo do senhor José Martins da Cunha foi puxar a cidade pra lá, pra em volta do lago. Ele queria ali. Então, construiu aquela, fez a Floriano Peixoto e ali a cidade foi subindo, porque ele tinha como vontade que a cidade fosse pra aquele lado, que era um lado plano, bonito, tinha o lago, tinha uma série de coisas que ele via como positivo. Puxou pra lá, e aqui marginalizou, o cemitério é muito próximo, é a classe mais pobre, mais antiga. Então, acabou que a gente criou esse estigma, que não tá sendo algo, assim, muito fácil. (Adair José Aristides de Abreu, morador e secretário de cultura do município na gestão 2013-2016. Entrevista concedida em 28/06/2015).

A representação que se criou do antigo Arraial do Descoberto não permite que a coletividade dos moradores de Porangatu esteja imbuída na luta pela valorização local. Em contrapartida, a comunidade da vila, incentivada pelos moradores mais antigos, descendentes dos primeiros habitantes do período colonial, ou de famílias tradicionais, reagem a este estereótipo e reafirmam sua posição de relevância história e cultural.

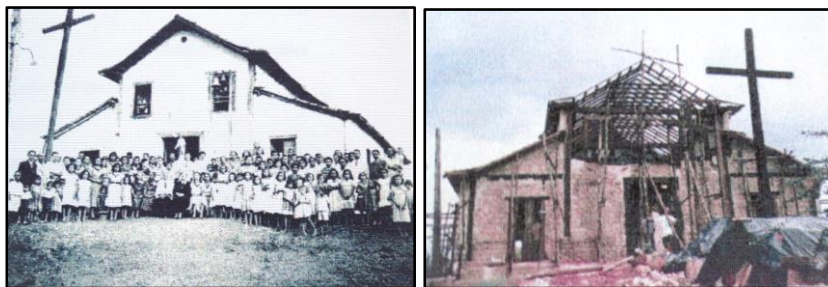
Aqui não é Praça Velha, aqui tem um nome. É “Praça da Matriz”, é registrado “Praça da Matriz”. Lá em cima não é matriz, né? Praça da Matriz lá são ruas que cruzam, né? Então a nossa é “Praça da Matriz”. Nossa! Quando fala “Praça Velha” pra mim, eu fico indignada. Esse ano os meninos participaram do grupo de Carnaval, aí o menino que fez as camisetas, ele colocou “Praça Velha”. Eu falei: - Ó, eu não vou te comprar uma camiseta dessa pra mim guardar, só porque tem “Praça Velha”. Não vou, não. [...] É igual o idoso, o idoso tem nome, pra você falar assim: “oh véi fulano”. Ele tem nome, então você tem que respeitar. [...]. A “Igreja Velha”, não! A “Igreja da Matriz”, a “Igreja de Nossa Senhora”, né? [...] Estão menosprezando as pessoas que moram aqui e o lugar, né? [...] Não! É velho, mas tudo tem um começo, tem uma história a contar, né? E aqueles que não guardam a sua história, eles não amam. (Moradora do antigo Arraial do Descoberto da Piedade. Entrevista concedida em abril de 2014. Não autorizou identificação).

A restauração da Igreja Matriz de Nossa Senhora da Piedade foi iniciada pela Prefeitura Municipal de Porangatu em convênio com o Programa Nacional de Cultura/ Fundo Nacional de Cultura em 1998, sob responsabilidade da técnica restauradora Deolinda Conceição Tavares Moreira e da arquiteta Marilúcia

Martins da Cunha. Atendendo a solicitação das responsáveis, em 1999 o Museu Antropológico da Universidade Federal de Goiás realizou uma prospecção arqueológica no piso da igreja e revelou a existência de seis sepultamentos nas áreas da nave e corredores laterais, requerendo à Divisão Técnica da Superintendência Regional do Iphan a realização de uma série de procedimentos metodológicos para evidênciação dos restos funerários e mortuários presentes, bem como a necessidade de pesquisas históricas nos arquivos públicos e eclesiásticos de Pilar de Goiás e Uruaçu, para a associação com os referidos sepultamentos (Correspondência Eletrônica - Arquivo do Iphan). Contudo, não foram encontrados no dossiê da cidade nenhum registro sobre tais pesquisas.

Sabe-se, porém, pelos relatos de antigos moradores, como João Gonçalves dos Reis (ex-prefeito de Porangatu), que a Igreja Matriz se assenta sobre um morro criado artificialmente por escravos. E que o que antes era um largo no entorno da igreja, tornou-se uma praça na década de 1980, mesmo período em que o Arraiá do Descoberto (festa típica do mês de junho) ocupou o espaço público local. Relatos também indicam uma relação entre estes dois feitos.

Figura 72: Igreja de Nossa Senhora da Piedade. Lembrança do dia 06 de dezembro de 1953 - Batizado das Imagens Coração de Jesus e Maria e Consagração da Cidade de Porangatu e das Famílias Coração de Maria. **Figura 73:** Obras de restauração da Igreja de Nossa Senhora da Piedade em dezembro de 1998.



Fonte: Arquivo do Iphan.

Figura 74: Vista parcial da praça da Matriz em 1985, quando foi construída.

Figura 75: Igreja Mariz Nossa Senhora da Piedade atualmente.



Fonte: Museu Ângelo Rosa de Moura.



Foto da autora, 2014.

A memória transita em meio a manifestações culturais que favorecem os vínculos comunitários no lugar, sobretudo aquelas que se realizam no núcleo histórico. As referências patrimoniais imateriais identificadas em Porangatu referem-se, principalmente, às festas e comemorações anuais realizadas na cidade. O município já conta com um calendário definido de celebrações, no qual constam o Carnaval de Rua, realizado desde 1981, a encenação da Via Sacra em decorrência da Semana Santa, e a festa da padroeira da cidade em 13 de dezembro, os festejos de Santa Luzia, o Arraiá do Descoberto e a folia do Divino, cujos relatos sobre esta foram incipientes. Destacamos ainda, as iniciativas comunitárias, como por exemplo, a festa da Boa Vizinhaça, em comemoração ao dia de São Pedro, com novenas e partilha de alimentos trazidos de casa.

A prática do artesanato local, como cestaria, bordado, cerâmica e, notadamente, o ofício das fiandeiras, transmitido de geração em geração, consiste também em expressão da cultura local. O antigo Centro de Tradições (figura 76 e 77), na Cidade Velha, exerce significativo respaldo às atividades culturais reconhecidas como costumes tradicionais do povo porangatuense.

Figura 76: Centro de Tradições (Casarão), onde atualmente funciona o Museu Municipal Ângelo Rosa de Moura, na Cidade Velha. **Figura 77:** Parte do acervo museológico do Centro do Museu Municipal Ângelo Rosa de Moura.



Fotos da autora, 2015.

O casarão no qual foi instalado o museu, é a antiga residência do primeiro prefeito da cidade, o comerciante Ângelo Rosa de Moura, que ali viveu entre os anos de 1940 e 1970. Foi, portanto, construído na década de 1940, embora sua tipologia pareça remeter a casarões coloniais anteriores a esta data. Além da residência da família Moura, o Casarão abrigou um pequeno armazém chamado Jaguatirica, onde o primeiro prefeito comercializava uma variedade de produtos trazidos de suas viagens, como ouro, peles de animais silvestres, café, sal, açúcar, entre outros (Cândido, 2013). Foi inaugurado em 1981 pela prefeitura para o funcionamento da feira permanente de artesanato. Em 1989 tornou-se oficialmente o Museu Municipal, pela lei nº 1210/89, posteriormente renomeado Museu Municipal Ângelo Rosa de Moura, pela lei nº 2050-A/2001.

Segundo Cândido (2013), a popularidade do Casarão deve-se, em grande medida, à movimentação do armazém, mais popularmente conhecido como “Casarão”, onde eram organizadas festas, comemorações e recepções diversas, e onde também se implantou o primeiro serviço de alto-falantes da cidade, usado para propagandas comerciais, políticas e outros serviços de utilidade pública. Após a morte de Ângelo Moura, o Casarão continuou concentrando as atividades culturais, embora tenha passado longo período abandonado, até ser adquirido pela

prefeitura para a implantação da Feira Permanente de Artesanato de Porangatu.

A ideia de construir no local um Centro de Tradições partiu de Ana Braga, primeira-dama, ainda na década de 1980. Identificamos o seu engajamento pelo relatório de viagem do arquiteto José Lemes Galvão Júnior (Arquivo do Iphan), o qual aprova a ideia da primeira-dama, mas dá o seguinte parecer: “A casa não possui nenhum elemento arquitetônico de destaque”. [...] O imóvel em si não possui qualidades suficientes, porém como centro de tradição e cultura goiana pode vir a ser polo de artesanato e folclore”.

A instalação do museu no Casarão provocou a interrupção das atividades do Centro de Tradições e uma ruptura na atuação de divulgação e comercialização da produção do artesanal local, fato que provocou um amplo distanciamento da comunidade em relação ao museu. O espaço, antes apropriado para a realização de atividades, encontros e oficinas, passou a ser um local “menos interessante”, pois a população não teria se identificado com a imagem de um museu (Cândido, 2013).

O museu expõe um acervo histórico relevante para a apreensão da história da localidade e, notadamente da história do Casarão e de seu antigo proprietário. As peças do acervo histórico, em sua maioria, pertenceram a Ângelo Moura. Outros objetos, como os registros fotográficos, embora não sejam datados, são importantes documentos sobre as diferentes fases de construção da cidade. Por fim, o acervo arqueológico, que é proveniente, quase em sua totalidade, de trabalhos de Arqueologia Preventiva.

O fato de nos atermos ao museu de maneira mais enfática, não é somente por ser referência histórica e monumental de Porangatu, mas também porque ele foi implantado com uma proposta de inserção territorial ampliada, o que significa que toda implantação museológica deve ser analisada do ponto de vista de seu impacto no entorno, a área de influência de onde podem vir os visitantes. Apesar do Museu Ângelo Rosa Moura existir por lei desde 1989, passou a exercer essa atividade, de fato, apenas após

o projeto museológico de Deolinda Conceição Taveira Moreira³³, resultante do Trabalho do Conclusão de Curso de Gestão do Patrimônio Cultural Integrado ao Planejamento urbano da América Latina – ITUC/AL (Moreira, 2003), o qual fundamentou a implantação do museu no local antes ocupado pelo Centro de Tradições de Porangatu.

No que se refere à noção da ampliação do acervo no território, Moreira (2003) defendia a preservação do patrimônio integrado das referências patrimoniais (móveis, imóveis, naturais e intangíveis), cujo processo compreenderia a implantação do museu dentro de um movimento maior de atenção ao patrimônio da cidade, que envolveu o tombamento municipal de uma área do antigo arraial, entre outras iniciativas.

Segundo relatos orais coletados no diagnóstico museológico elaborado por Cândido (2013, p. 69), a ideia incluía a visita guiada ao Poço dos Milagres, à igreja e percurso pelas ruas do entorno no núcleo histórico, configurando um tipo de “museu a céu aberto”. O Poço dos Milagres (figura 78) é uma mina d’água que se constitui como um importante recurso hídrico, e, ao mesmo tempo, faz parte de lendas reproduzidas pelo imaginário local, sendo local de visitação e atrativo para moradores na época do Arraiá do Descoberto e alguns turistas que, embora esteja em estado precário de conserva o, se aventuram a retirar um pouco da água considerada “sagrada”. Há mais de quarenta anos, no local também foi construída uma lavanderia pública, para atender mulheres que ainda lavavam roupa em córregos ou jirais. A estrutura esteve abandonada por muitos anos, até ser reformada em 2013.

³³ Nascida em Porangatu, foi superintendente de Patrimônio Histórico e Artístico da Secretaria de Estado da Cultura de Goiás, no período de 2011 a 2014.

Figura 78: Poço dos milagres, Cidade Velha. **Figura 79:** Placa de sinalização turística indicando o caminho para o Poço dos Milagres.



Fotos da autora, 2014.

Moreira (2003) também referendou a ideia do museu distribuído no espaço (museu poli nucleado), como mais de uma sede. A proposta era tornar a antiga Casa dos Correios e Telégrafos em uma das sedes, e a antiga Cadeia Pública em um espaço para eventos e exposições, a sede do Museu Municipal Ângelo Rosa de Moura e a comercialização de produtos locais no Centro de Tradições. Sabemos que o projeto não se concretizou na íntegra, sobretudo no que diz respeito a essas últimas duas edificações citadas. A cadeia até o momento não foi restaurada e encontra-se totalmente degradada, como mostra a figura 67.

Contudo, a sugestão de integrar esses edifícios, fazendo deles anexos do museu continua nos ideários dos gestores do museu, incluindo a própria Deolinda Taveira. Segundo o secretário de cultura do município, que responde oficialmente pela instituição, ainda há o anseio de restaurar o antigo prédio da cadeia pública para que este se torne o museu que venha a abrigar toda documentação do município e a memória política da região; transformar o Casarão em um espaço para eventos, exposições, oficinas e atividades culturais, aproximando a população Porangatuense do núcleo histórico; e levar o acervo arqueológico, que já é bem expressivo, para um casarão já restaurado (figura 80), porém subutilizado, situado na Praça.

Figura 80: Casarão restaurado com projeto de uso para Museu Arqueológico.

Figura 81: Edifício no estilo Art Déco, antiga Casa dos Correios - Cidade Velha.



Fotos da autora, 2014.

Figura 82: Edifício no estilo Art Déco, na Av. Floriano Peixoto, antigo Forum e atual Secretaria de Educação. **Figura 83:** Edificações no estilo Art Déco na Av. Floriano Peixoto - Cidade Velha.



Fotos da autora, 2015.

Ainda outras edificações se destacam no núcleo histórico, ainda que como parte de uma história mais recente da cidade. Subindo a avenida Floriano Peixoto, a partir da Cidade Velha, encontramos estas edificações que representam as rugosidades de um tempo em que a cidade começava a se despertar para o “desenvolvimento”, expandindo-se no sentido da rodovia. Estas edificações (figuras 81, 82 e 83) já trazem os traços do estilo Art Decó, tão difundido a partir dos anos 1930, com a construção de Goiânia. Algumas estão em situação de risco ou já tiveram suas fachadas parcialmente alteradas.

A dinâmica atual observada em Porangatu remete para “uma nítida hierarquização espacial”, na qual “coexistem duas realidades distintas [...], uma é a da cidade polo do norte goiano, que foi emancipada em 1948, a outra é o Descoberto que teima,

em permanecer de pé” (Almeida, 2014). Em outros termos, uma “Cidade Velha”, como de fato é assim chamado o sítio histórico, e uma “cidade nova”, moderna, construída pelas franjas da BR-153.

Em Porangatu, essa “tensão diária entre a transformação e a resistência”, que se manifesta no “espírito da dialética”, como colocou Bosi (2003, p. 23), é ainda mais notável desta distinção entre “Cidade” e “Cidade Velha”. A fragmentação e a expansão urbana, as reformas e demolições de antigas edificações, as construções de novas vias e a condução do crescimento das cidades para o eixo das rodovias, é algo que marca notavelmente a história da cidade, alterando também os níveis de sociabilidade e a dinâmica do cotidiano.

De uma forma geral, os moradores desprezam o centro histórico, não se reconhecendo ali ou atribuindo sentidos pejorativos ao lugar, o que, a princípio parece negar a ideia de *resistência* do patrimônio pela memória coletiva. Mas a própria negação é negada quando, ocasionalmente, o Descoberto é lembrado pela comunidade como lócus de práticas culturais e educativas importantes para toda a cidade. Os seus antigos residentes também se distinguem evidenciando uma dimensão de *lugar* e de memória, que nos fizeram entrever essa *resistência*. Se por um lado a concentração da juventude aponta para o futuro, para a expansão e modernização do território, por outro, as lembranças do passado e as pedras da antiga cidade evocam o significado mais estável da vida em comum.

Justificamos a descrição apresentada sobre as três cidades, pelo reconhecimento daquilo que já anunciamos na introdução desse livro. Partimos da ideia de uma *resistência* do patrimônio pelo viés da memória, e de que essa memória se manifesta a partir da essência do que é constituinte do *lugar*. Ora, num diálogo entre os métodos, “a essência é atributo tanto da produção material quanto emocional da cidade”, captada “no fato espacial cidade *sínteses* do movimento histórico da sociedade” (Scarlatto; Costa, 2017, *on-line*). A história e a descrição dos elementos constitutivos do patrimônio material em Pilar, Crixás e Porangatu são também fundamentais para a apreensão da memória do/no

lugar. Nesses tópicos reportamos os elementos das cidades que ainda permanecem na paisagem, fazendo parte da história e do cotidiano local, e como as políticas de patrimonialização foram (ou deixaram de ser) conduzidas. A partir do próximo capítulo pretendemos mostrar que a *resistência* não se traduz necessariamente pela permanência material desses elementos, mas sim em como estes se situam na percepção cotidiana das populações, estabelecendo o *lugar* na significância histórica do presente e “dentro de si”. (Merleau-Ponty, 1999).

5. *Resistência*: conteúdos e significados geográficos

A fim de cumprir com os objetivos da pesquisa, uma revisão crítica sobre a ideia de *resistência* é o primeiro passo para uma construção teórico-metodológica que pretende tecer uma interpretação sobre *memória* e *lugar*. Procuramos por uma sistematização do fenômeno *resistência*, e concluímos que todas as interpretações são isoladas, e com escopos diversificados diante da extensão do termo. Então, partimos para uma análise conceitual, o que, porém, é algo que requer certo cuidado. Primeiramente, porque todo conceito se modifica, se altera e se renova, o que nos incita a considerar a *resistência* como categoria³⁴ analítica, justamente para indicar que não há pretensão de generalização do fenômeno.

A *resistência* já possui uma conotação conceitual na historiografia pelo esforço de apreensão da memória individual e coletiva como chave hermenêutica da reconstrução histórica³⁵, uma vez que a caracterização das experiências como resistência democrática é de difícil assimilação e limitada por ausência de fontes. Por vezes, o termo fora adotado indicando mais uma

³⁴ “[...] identificamos a categoria como certa definição para os modos de ser, que é antes de tudo destacar aquilo que é fundamental para o ser-no-mundo, por outro lado, o conceito determina certo objeto ou fenômeno por algumas de suas características gerais” (Bernardes, 2011, p. 167).

³⁵ Trata-se do que já foi abordado sobre “dever de memória” - a memória como instrumento e fonte historiográfica, tornada útil na luta política por reconhecimento e direitos.

postura ofensiva revolucionária de esquerda, do que de defesa propriamente dita. O objetivo dessa análise, porém, remeterá ao entendimento da construção social da memória como *resistência* do patrimônio e do sentido de *lugar*, numa perspectiva geográfica. Nesse processo, admitimos que os vínculos e as relações que se estabelecem entre o *lugar* e o sujeito são as bases para a *resistência*. Pois, se o “espaço é movimento e o lugar é pausa” (Tuan, 2013), é este último que comporta a permanência e a acomodação de sentidos que permitem resistir.

Nesses termos, *lugar* pode se revelar pelo “tempo” (materializado objetiva ou subjetivamente na paisagem). Oliveira (2014, p. 12), fundamentada em Yi Fu Tuan, assume que essa relação pode se dar de três formas: 1ª) tempo como movimento, sendo *lugar* como pausa; 2ª) afeição ao *lugar* como função do tempo; e 3ª) *lugar* como tempo tornado visível, ou *lugar* como lembrança.

Mas, antes de identificarmos esta relação entre *lugar* e tempo, que consolida a *resistência*, é preciso situar o fenômeno social moderno contra o qual se resiste. E agora já não estamos falando apenas da particularidade da modernização do território, mas de um fenômeno universal que acompanha a história e afeta diretamente a forma das sociedades lidarem com seu patrimônio.

As transformações sociais no tempo e a aceleração desmesurada da história no século XX geraram instabilidades e rupturas, tornando o sentimento de continuidade entre passado e presente cada vez mais residual. A cidade é a condição e o reflexo da sociedade moderna, do progresso e do futuro. Funcionalmente, as heranças de um passado colonial já não têm lugar nela, a não ser quando há um mercado explícito por traz desses símbolos.

A sociedade se sente cada vez mais mutilada em seus sentimentos coletivos com relação ao passado. Os suportes sociais da memória coletiva, que sempre foram os elementos principais de criação do sentimento de continuidade e de preservação das sociedades pré-industriais, estão sendo paulatinamente destruídos (Decca, 1992).

Em Benjamin (1989), a *resistência* é abordada a partir da crítica à modernidade e a consequente instrumentalização da

razão, na qual as noções de progresso e desenvolvimento estão relacionadas às transformações de muitos aspectos da vida social contemporânea, como o desaparecimento da experiência, o declínio da narração, a perda do sentido da história, a consequente supressão da memória, e o aparecimento da indústria cultural.

O progresso e o desenvolvimento nas cidades, para Benjamin (1989), são elementos de um projeto “civilizatório”, que sacrifica a humanidade para realizar seus prodígios. No olhar poético sobre os romances de Baudelaire, a cidade emerge como o espaço privado de uma burguesia que cria o descaso pela coisa pública. Como resultado, as cidades crescem em número de habitantes, mas parte de sua força, que está no elemento humano, é reprimida, adormece e permanece inativa. Antes de Baudelaire, Engels já fazia referência sobre esse efeito.

O próprio tumulto das ruas tem algo de repugnante, algo que revolta a natureza humana. Essas centenas de milhares de pessoas de todas as classes e situações, que se empurram umas às outras, não são todos seres humanos com as mesmas qualidades e aptidões e com os mesmos interesses em serem felizes?... E, no entanto, passam correndo uns pelos outros, como se não tivessem absolutamente nada em comum, nada a ver uns com os outros; e, no entanto, o único acordo tácito entre eles é o de que cada um conserve o lado da calçada à sua direita, para que ambas as correntes da multidão, de sentidos opostos, não se detenham mutuamente; e, no entanto, não ocorre a ninguém conceder ao outro um olhar sequer. Essa diferença brutal, esse isolamento insensível de cada indivíduo em seus interesses privados, avultam tanto mais repugnantes e ofensivos quanto mais esses indivíduos se comprimem num espaço exíguo. (Engels, 1848, p. 36-7 *apud* Benjamin, 1989, p. 54).

Baudelaire faz uma radiografia da cidade e da modernidade, nas quais as paisagens vão perdendo seu encantamento. O *flâneur* aparece como um cronista da Paris do Segundo Império e, por não se adequar ao sistema da cidade, torna-se uma caricatura da crítica ao capitalismo, uma resistência de tudo o que resta de um passado que o capitalismo fragmentou, ou mesmo destruiu.

A velha Paris não existe mais (a forma de uma cidade muda mais depressa, ai! Do que o coração de um mortal)... Paris muda! Mas nada se moveu em minha melancolia! Palácios novos, andaimes, blocos, velhos subúrbios, tudo para mim se torna alegoria, e minhas caras lembranças são mais pesadas do que rochas. (Baudelaire, 1964).

A leitura de Baudelaire é muito mais um estado de espírito do que o mundo “como ele é”. Censura a modernidade ao falar de uma cidade onde, cada vez mais, se desenvolve o progresso ligado à razão instrumental. O mundo “como ele é” é o que causa toda inquietação, pois aniquila a subjetividade.

A natureza comportamental dos indivíduos na cidade não é uma menção aleatória, ela tem muito a dizer, inclusive em relação ao que posteriormente tomaremos como *resistência* do patrimônio. A cidade moderna é vista como o *locus* da sociedade de massas, onde o sujeito é solitário, mesmo estando na multidão. O comportamento que os indivíduos assumem reflete a ausência da experiência, suprimindo, como consequência, a memória. Nisto se constrói o elo entre a abordagem da crítica à modernidade e a abordagem sobre o tratamento do patrimônio nas cidades goianas. Em grande medida, a primeira acusa a dimensão das transformações espetaculares operadas sob a égide do projeto moderno, que culminou, inevitavelmente na modernização dos territórios (como houvera em Paris, e como se reproduziu em várias cidades brasileiras).

Para Baudelaire, a depredação da antiga Paris depredou também a memória. Isso vai ao encontro do que postulou Freire (1997) sobre a condição de existência – preservação/destruição de elementos históricos nas cidades. Sua análise enfoca alguns monumentos de São Paulo, mas pode servir para uma correlação com outras e distintas cidades. Segundo a autora:

tal condição de existência – preservação/destruição – implica um certo ritmo que se estende do andar à observação, dificulta os mecanismos da memória e se reflete nas relações possíveis com seus suportes materiais e também entre as pessoas. A aceleração do passo sugere não apenas a impossibilidade de olhar, de contemplar, mas supõe dificuldades de evocação, comprometendo as dinâmicas da memória, que necessitam, invariavelmente, de tempo para se

desprender desse cotidiano apressado. A aceleração é aqui sinônimo de destruição, ou pelo menos de uma outra forma de olhar, com a qual ainda não nos acostumamos totalmente. (Freire, 1997, p. 46-7).

O ritmo da vida revela-se como um fator basilar na experiência da cidade, algo que está atrelado aos valores da sociedade. O abandono do patrimônio não é provocado pela negação de seu valor, ao contrário do que diz o senso comum, mas à sobreposição de outros valores. É reflexo de uma postura sem muito envolvimento emocional com o lugar, da impossibilidade de contemplação imposta pela aceleração do tempo nas atuais relações capitalistas de produção. Com isso corrobora Jodelet (2002) ao remeter a questão da memória aos estudos do modo como os indivíduos e os grupos se situam dentro de seus espaços de vida na cidade e como se ligam a eles. Para ela, a intensificação do ritmo de vida, das estimulações nervosas e sensoriais, o desfile veloz de imagens mutantes contribui para a construção de uma mentalidade citadina marcada pelo desenraizamento, pelo ceticismo, pelo individualismo e pelo intelectualismo. Tais qualidades dificultam aos indivíduos a criação de laços sociais e identitários com o *lugar*. As transformações, nesse caso, figuram como violência, pelo predomínio das relações capitalistas sobre outros vínculos sociais, como considerou Bosi (1994).

Ao contrário disso, em uma paisagem cuja transformação é mais lenta, os moradores, de forma geral, veem no tempo, uma alternativa para construir uma relação afetiva com o *lugar*, desenvolverem práticas culturais pautadas nas tradições locais e sentimentos comunitários, como portadores de conhecimentos próprios daquele *lugar*.

Em Pilar de Goiás, cidade com aproximadamente 2.773 habitantes, apesar da instabilidade demográfica identificada no quadro da evolução urbana, a cidade teve uma tímida expansão territorial. Além disso, perduraram muitas gerações de famílias, o que em grande medida permitiu que estes laços e compromissos comunitários não se rompessem, como evidenciamos no relato de Dona Necy.

[...] eu gosto daqui o clima, é muito bom, né? O modo de vida. Pode-se dizer que é só uma família. Hoje já tem muita gente de fora, né, de outras cidades, mas natural daqui mesmo é quase que é uma família só. É uma família. Então, a gente tem aquele amor, né? Eu acho que é isso que eu, por exemplo, [...] não mudo daqui. E também quando meu marido tava meio doentinho, assim que ele ficou doente quatorze anos, e ele falou: - Eu sei que eu tô pra falecer, mas quando eu falecer você não muda daqui não! Sair dessa casa pra morar com filho... fica quietinha aqui. Tem dia que eu falo: - Ah, tô numa vontade de passar uns tempos em outra cidade, que a gente tem uma casa ali no pasto, mas aí depois eu penso: - “Não, vou ficar quietinha aqui, aqui é calmo, todo mundo conhece, tudo é parente, um zela do outro, né?” É aquele amor, sabe? (Necy Santana Batista, moradora de Pilar de Goiás. Entrevista concedida em 07/09/2014).

Os geógrafos, por terem sua disciplina centrada nas relações espaciais de sociedade, natureza, trabalho e outras categorias, solidificaram suas teorias tendo como referência espaços grandiosos. A Geografia, agora, se vê diante da necessidade de analisar os espaços sensíveis dos sujeitos, uma abordagem na qual “o que conta doravante é a experiência direta de cada um, a sua maneira de perceber e sentir as coisas e os seres. O contexto não desaparece, mas ele é concebido como o conjunto das impressões que já modelaram a sua sensibilidade” (Claval, 2008, p. 20).

Como quem assume essa tarefa, Yázigi (2013) propõe um reencantamento a partir de um humanismo urbano como metáfora poética. Para ele, o sentido da vida passa pelo que ele chama de “miudezas geográficas”. O autor decide se ocupar delas porque as têm como absolutamente integrantes e inseparáveis do universo urbanístico. Nessas miudezas, portanto, encontra a poesia, capaz de recuperar a “serenidade perdida do cotidiano amesquinhado que nos voltaia”. Cita Michel Roux (*apud* Yázigi, 2013, p. 69), como uma oportuna justificativa que enquadra a memória coletiva no conjunto dessa subjetividade que necessita ser sondada pelo geógrafo:

O discurso poético (dentre outros) não veicula unicamente verdades de um ser singular; ele incorpora, ademais, fragmentos de memórias coletivas – o que faz com que seja entendido – e assim fazendo, o

poeta é também um *homo geographicus* desde que suas palavras exprimam sensibilidades pelo espaço. Por isso seu discurso nada tem de ilegítimo.

Em outras palavras, a expressão poética da experiência com o lugar não é mero devaneio por parte dos indivíduos, mas uma construção legítima de uma percepção que pode vir a ser coletiva. Não é a toa que cresce nestas cidades o número de pessoas que se embrenham na escrita de poemas e crônicas, como forma de perpetuação da história do/no *lugar*. Em Crixás, Ursulino Tavares Leão, João Marenga, Angélica dos Santos Rocha, Sebastiana Ester Dietz Oliveira, Antonio de Oliveira, Maria Madalena de Lima, Delmira Xavier Ferreira Machado, entre outros. Em Porangatu, o ex-prefeito João Gonçalves dos Reis, os causos de Dona Conducha e a da Mostra de Poemas da Rede Municipal de Educação. São histórias, biografias e experiências individuais na cidade que retratam um sentimento coletivo, uma identidade em comum. Miudezas por meio das quais “quem conheceu e viveu [...], lendo tantas lembranças será incapaz de não remoer de saudades” (Lima, 2015, p. 166). Trataremos delas mais pormenorizadamente na terceira parte do livro.

Por vezes, a cidade e as partes que a constituem aparecem como uma metáfora do próprio itinerário geográfico sentimental do escritor; como figuras que permeiam o imaginário poético e alimentam os sentidos da cidade, não sendo possível depurá-las totalmente.

Crixás não chega a ser um quadro na parede, mas dói muito. De tanto doer virou saudade na alma do homem que não consegue esquivar do menino que vive nele. Menino que vê aquelas tardes de chuva que a água corria pelas ruas esburacadas, fazendo cachoeira. E teme as noites de mil silêncios e assombrações que lhe povoam, de calafrios e insônia, a branca rede de descanso. Menino que sente a água tépida escorrendo dos longos cabelos maternos nas manhãs primaveris do banho de rio. E que se lança no seu Rocinante de pau em interminas e intrépidas andanças pelo doce sombreado do quintal. Crixás não chega a ser nada, com suas ruas tristes, suas noites sem cabaré, seus campos sem estradas, seu universo de mês inteiro, sua laranja a melhor do mundo. Mas o filho ausente o ama e o menino sabe colher, aqui e acolá a sua perdida grandeza!

Pelos sertanejos angulosos, tão humanamente depurados, alcança a ousada estirpe de bandeirantes que lanhou aquelas terras buscando ouro e poder. Os velhos altares, que cheiram mofo e aninham morcegos, onde fazem suas novenas festivas com o incenso da fé, os cânticos daquela gente construtora de tempos heroicos, brava e simples. O baticum de pouso de folia lhe revela as sensações do esforço negro criando igrejas e muros. A mulata, umbanda e todos os medos! A sanfona trôpega na madrugada que galos anunciam, é festa do Divino. Com Imperador, a mesa de doces, a pomba dos foliões com os milagres que o Santo faz, confirmados em ceras e muletas na penumbrosa sacristia.

Mas ainda o menino sente a aurora sem cor de sua vida, matizando de angústia e de esperança a vida do homem que ele transformou sem deixar de perder a tênue essência infantil. (Crônica de Ursulino Leão. In: Lima, 2015, p. 165-166).

Por ser algo digno de consideração científica, Benjamin (1989) faz uma leitura marxista que acomoda outros sentidos que não eram considerados no marxismo ortodoxo. A interpretação que ele lança sobre a experiência anunciada nos poemas de Baudelaire forma-se a partir de uma conjunção entre passado individual e passado coletivo. Este conjunto estaria presente na experiência (subjatividade do eu com a coletividade).

Onde há experiência no sentido estrito do termo, entram em conjunção, na memória, certos conteúdos do passado individual com outros do passado coletivo. Os cultos, com seus cerimoniais, suas festas, (...) produziam reiteradamente a fusão desses dois elementos na memória. Provocavam a rememoração em determinados momentos e davam-lhe pretexto de se reproduzir durante toda a vida. (Benjamin, 1989, p. 107).

Nos exemplos de cultos, cerimoniais e festas, há o reconhecimento de uma história comum e de uma relação profícua entre a recordação de uma experiência vivida no passado e sua atualização no presente. Para Benjamin (1989), a verdadeira experiência se constitui desses momentos, nos quais não haja, na evocação do passado, a separação rígida entre indivíduo e coletividade.

Para Benjamin, assim como a experiência, a memória também é um elemento fundamental para a reconstrução

histórica, e instrumento de *resistência* ante a desagregação e esfacelamento do social. Enquanto os grupos dominantes tendem a monopolizar a memória como continuidade, como unidimensional, reduzindo-a a uma única identidade, de lugar fixo, como versão única, verdadeira e totalizante, faz-se necessário reaver a tradição dos grupos dominados numa permanente reescrita.

Entendemos que, ao inquirirmos e compartilharmos os resíduos dessa experiência nas cidades, apontamos para a própria *resistência*, reconstruindo as relações presente-passado pela rememoração, para que se alargue o campo da experiência.

Os trabalhos de campo realizados em Pilar de Goiás, Crixás e Porangatu permitiram identificar alguns elementos que sinalizam para estes valores e, em certo grau, acolhem a memória: 1) o reconhecimento mútuo entre os moradores, seja pela convivência ou por referências às famílias; 2) o valor dado à família, algo notável nos ajuntamentos das ocasiões festivas, quando familiares que se mudaram para outras cidades retornam para sua terra; 3) o apego a objetos que possuem valor biográfico e tradições simples, como o “modo de fazer tal receita”.

Curiosamente, muitos entrevistados me perguntam se sou filha da cidade, quem são meus pais, e outras perguntas que buscam uma maior pessoalidade. Naturalmente, quando identifico algum laço parental ou de amizade com alguém da cidade, a conversa flui de forma mais agradável e confiável. São lugares e pessoas que ainda mantêm um tipo de relação pautada nas interações face a face, as quais já foram quase completamente dissolvidas pela racionalização do comportamento social moderno. Nesses tipos de relações vigoram saberes que repercutem como continuidade de uma antiguidade popular, o que nos direciona ao tratamento da memória que faz perdurar tais saberes. Para Bosi (1994, p. 145), é como se a memória remasse contra a maré; “o meio urbano afasta as pessoas que já não se visitam, faltam os companheiros que sustentavam as lembranças e já se dispersaram. Daí a importância da coletividade no suporte da memória”.

A repetida frase dos recordadores: “já não existe mais” – ressoa como amargura velada no conformismo às novas funcionalidades na cidade, cujos preceitos são responsáveis por demolir paisagens de vidas inteiras. Uma moradora pilarense, ao ser indagada a respeito de seus sentimentos com relação ao patrimônio não preservado na cidade, faz a seguinte consideração:

[...] A gente acha ruim porque aí a gente tem na memória aquelas casas antigas, de gente que a gente conheceu, que já foi destruída. A gente tem na memória, né? Das pessoas que já morou lá, que *já não existe mais*... Igual à da Dona Otília mesmo, a gente ia muito lá, no tempo do Natal, né? Ela fazia os presépios, então a gente ia lá rezar o presépio, fazer lá o presépio. Muito delicada, era atenciosa demais, ela conversava naquela delicadeza assim, tratava a gente bem assim [...] quando a gente chegava lá. Aquele jeito dela... Você sabe aquele povo que tinha aquela maneira de conversar, assim, naquela sinceridade? Era assim. (Benedita Ribeiro de Freitas - moradora de Pilar de Goiás. Entrevista concedida em 07/09/2014).

Embora haja uma opinião muito comum de que o discurso marginal de pessoas desprovidas de poder não caracteriza como verdadeira *resistência* por não estar firmado em ideais políticos, esse discurso permite entender o sujeito em situação, como possibilidade para a própria preservação, como foi sugerido por Costa (2015b). A fala desta senhora sugere que uma das dimensões da *resistência* do patrimônio, que é a que propomos, está mais relacionada à ideia de *(re)existência*, sobretudo quanto àquilo que deixou de ser e torna-se presente agora pelo simples fato de lembrar, do que propriamente o sentido de luta e reivindicação para manter o que ainda vigora materialmente.

Há uma inegável dialética material-simbólica nesse processo. Dona Hilda se lembra das casas antigas (que talvez já não existam), onde moravam pessoas amigas (que talvez já faleceram), mas ela ainda monta o presépio no Natal, e ainda recebe os rezadores em sua casa. Embora não se possa mais visitar Dona Otília, sua casa ainda existe na vizinhança, o que parece ser um alívio para quem conviveu com ela. “As lembranças que ouvimos de pessoas idosas têm assento nas pedras da cidade

presentes em nossos afetos, de uma maneira bem mais entranhada do que podemos imaginar” (Bosi, 1994, p. 443).

A existência, para Silveira (2006), é um conjunto de situações. Inserimo-nos em uma esfera de significados com as coisas e com as outras pessoas. De certa maneira e em alguma medida estamos compartilhando valores morais, culturais, civilizatórios, que nos dão uma cosmovisão, por meio da qual vemos o mundo. Esta forma, que “parece sintetizar a ideia de situação, de existência, de estar no mundo, de estar com os outros” (Silveira, 2006, p. 86), é o que, do ponto de vista geográfico, julgamos ser potencialmente uma *resistência*. Não captamos nenhum engajamento na fala de Dona Hilda, mas presenciamos o sentimento da saudade de pessoas e de fatos rememorados, quando mencionamos o patrimônio que não existe mais ou ao qual não se tem mais acesso.

Isso dialoga com as ideias de Sabato (2000), que, em *La resistencia*, também alude o ato de resistir a partir de uma crítica à sociedade moderna, movida pelo individualismo e pela solidão, pela virtualidade das relações sociais, pelo progresso e tecnologia da informação. Para este autor, a *resistencia* está relacionada à valorização e à escolha pelo singular, pelo que faz parte de nossa vida, pela história coletiva comum e códigos culturais compartilhados, pelo que, no conjunto da cidade, expressará real sentido em nossa existência.

Hay que re-valorar el pequeño lugar y el poco tiempo en que vivimos, que nada tienen que ver con esos paisajes maravillosos que podemos mirar en la televisión, pero que están sagradamente impregnados de la humanidad de las personas que vivimos en él. Uno dice *silla* o *ventana* o *reloj*, palabras que designan meros objetos, y, sin embargo, de pronto transmitimos algo misterioso e indefinible, algo que es como una clave, como un mensaje inefable de una profunda región de nuestro ser. Decimos *silla* pero no queremos decir *silla*, y nos entienden. O por lo menos nos entienden aquéllos a quienes está secretamente destinado el mensaje³⁶ (Sabato, 2000, p. 10 -11).

³⁶ Devemos reavaliar o pequeno lugar e o pouco tempo em que vivemos, que não têm nada a ver com estas paisagens maravilhosas que podem ser vistas na televisão, mas são sagradamente imbuídos da humanidade das pessoas que vivem nele. Dizemos

Até aqui abordamos a *resistência* como “força que se opõe ao movimento”, por preservar ainda formas específicas de existir nas cidades. Ou seja, a *resistência* como permanência ante as rupturas promovidas pela nova racionalidade que rege a sociedade moderna - o que, por vezes, figura apenas como resíduos nas cidades, no “campo simbólico”. Existe uma grande variedade de formas de *resistência* muito discretas que recorrem a meios indiretos de expressão. Trataremos delas com mais afinho posteriormente. Mas, para além de uma força que se opõe ao movimento, a *resistência* ainda pode se constituir simultaneamente como um movimento, como força que impulsiona.

Há uma tendência latente nos trabalhos e pesquisas recorrentemente desenvolvidos no âmbito da geografia urbana. Neles, a *resistência* emerge com um sentido de luta de determinadas categorias de agentes no espaço urbano. Nesse sentido, Scifoni (2013) se refere a uma importante dimensão de preservação do patrimônio no Brasil, relacionada a disputas no/pelo espaço urbano. Embora tal preservação resulte de ações concretas do Estado, é fundamentalmente originada de organizações sociais que, num movimento de “baixo para cima”, reivindicam a inserção de seus bens e memória no conjunto do patrimônio cultural oficialmente reconhecido.

Seus estudos evidenciam o papel dos movimentos sociais na busca por um “direito à memória”, o que se aproxima, em certa medida, do que já mencionamos sobre a expressão “*dever de memória*” para o Estado francês. Trata-se de uma análise do patrimônio entendido como “conquista social”, cuja luta teve o sentido político de combater a “amnésia social”. A autora discute “quais são os sujeitos da preservação, que interesses defendem, o que motiva estas lutas e em quais circunstâncias elas se dão”

cadeira, ou *janela*, ou *relógio*, palavras que significam meros objetos, e ainda assim, de repente transmitimos algo misterioso e indefinível, algo que é como uma chave, como uma mensagem inefável de uma região profunda do nosso ser. Dizemos *cadeira*, mas não queremos dizer *cadeira*, e nos entendem. Ou, pelo menos, nos entendem aqueles a quem secretamente se destina a mensagem.

(Scifoni, 2013, p. 518), partindo da experiência de tutela do patrimônio paulista.

A concepção de *resistência* do patrimônio adotada pela autora alude ao sentido do espaço urbano reportado como “campo de lutas” (Corrêa, 2011), uma vez que o tombamento aparece “como uma forma de garantir o uso e a apropriação social do espaço da cidade ameaçado diante de uma lógica de produção do urbano que prioriza o valor de troca em detrimento do valor de uso e, por vezes, põe em risco a existência do próprio espaço público na cidade” (Scifoni, 2013, p. 521).

As lutas pelo patrimônio implicam uma sobreposição dos interesses coletivos aos individuais (como o da propriedade privada). O que se reivindica é um direito social à memória como parte do direito à cidade. As mobilizações por tombamento, segundo a autora, são questionadoras da lógica da produção do urbano, da cidade como produto, do espaço como mercadoria. Estas demandam que o Estado, como instância reguladora dos conflitos inerentes à sociedade, coloque o interesse coletivo acima do particular.

Fica claro a disposição de Scifoni (2013) de se pensar o patrimônio como fruto das próprias escolhas das pessoas do lugar, do que vem a ser representativo de suas memórias. Portanto, ela endossa que a *resistência*, entendida como luta social, pode vir a ser instrumento para derrubar fronteiras materiais e simbólicas que demarcam posses e usos não democráticos da cidade e do patrimônio.

As lutas sociais pelo patrimônio cumprem esta finalidade na medida em que impõe ao conjunto patrimonial novos sujeitos e suas memórias, nem sempre atendidas espontaneamente pelo poder público. É preciso, portanto, que elas se constituam como movimento reivindicatório, demandando reflexão e transformação de formas de pensar e nas práticas da tutela do patrimônio. Elas devem servir para afirmar e fortalecer identidades culturais que se encontram em risco em função das necessidades de expansão e modernização capitalista que avança sobre territórios de grupos sociais mais vulneráveis. E nas metrópoles, mobilizar memórias e patrimônio por meios destas lutas constituem formas de resistência contra a lógica do progresso e da racionalidade econômica, que

defendem a constante “renovação” da cidade, destruindo bairros como lugares de sociabilidade, para implantar novos eixos viários, grandes equipamentos da indústria cultural, ou formas de morar auto-segregadas. (Scifoni, 2013, p. 527).

O fato de apresentarmos possibilidades distintas do sentido da *resistência*, não significa que uma exclua a outra. Ao contrário, Em Pilar de Goiás, Crixás e Porangatu, é possível que essas formas coexistam. E como reportamos a *resistência* a partir do *lugar*, estas formas se sobressaem em determinada cidade mais do que em outras, o que foi evidenciado em trabalhos de campo. Mas, de imediato, é importante deixar claro que em qualquer caso, a *resistência* que tratamos está substantiada pela memória, cabendo aqui refletir sobre esta relação.

Em primeiro lugar, é preciso reconhecer que a memória social pode tornar-se um dos mais sólidos alicerces de dominação, de forma que “a possibilidade de construção fechada de uma versão unívoca do passado repousa no poder de decidir sobre o que será ou não preservado enquanto registro à disposição da posteridade” (Silva, 1992, p. 18 - 19). Em segundo lugar, ressaltamos que a *resistência* está ancorada na oposição a esta concepção generalizada - que parte da fala autorizada de especialistas - do que pode vir ser considerado patrimônio ou não. Silva (1992, p. 17) admite que outros segmentos sociais, que não fazem parte do saber técnico-científico, “reivindicam muitas vezes a implementação de políticas públicas, ou desenvolvem autonomamente práticas de preservação, indicando [...] novos espaços de historicidade”. Assim, é uma *resistência* aos critérios utilizados para que se estabeleça oficialmente a memória, ainda que velada, não assumida ou não percebida.

6. Entre as práticas discursivas de preservação e a resistência do patrimônio

Pesquisa, salvamento, exaltação da memória coletiva não mais nos acontecimentos, mas ao longo do tempo, busca dessa memória menos nos textos do que nas palavras, nas imagens, nos gestos, nos ritos e nas festas; é uma conversão do olhar histórico.
(Jacques Le Goff)

O tratamento do patrimônio no Brasil baseado na operação sobre a pedra e o cal, em boa medida, destoa do que vem sendo abordado aqui como *resistência*, pois insinua que, na verdade, essa *resistência* (histórica) está situada nos resíduos materiais do passado nos núcleos históricos que, por sua vez, nem sempre são combinados com as ações que pensam e planejam a cidade na atualidade. Dessa forma, o patrimônio seria um ente à parte, descolado da vida e do cotidiano das pessoas comuns, mas necessário de se manter por representar a história e a identidade de um povo.

Canclini (2000) explica que a ideia de patrimônio cultural, tecida a partir da modernidade, forjou representações que mascaram as contradições sociais que ela expressa. O patrimônio cultural tornou-se o “lugar” mais resistente para a simulação de uma origem, de um mito fundador – o que o autor chama de “teatralização do patrimônio” – porque as ideologias que garantem a perenidade desses bens levam o coletivo a imaginar que seu valor é inquestionável. Por isso, quando indagamos a respeito da importância de determinados bens aos nossos entrevistados, foram quase unânimes as respostas de que tais bens referem-se à história do “lugar”, motivo pelo qual devem ser preservados. Poucas pessoas mencionaram o sentido daquele bem para sua vida pessoal, pelo menos não espontaneamente nesta indagação.

Na construção dos patrimônios culturais, os intelectuais direta ou indiretamente envolvidos com a política de preservação, atuaram como mediadores simbólicos, fazendo com que a seleção dos bens, convencionalmente instituídos, fosse aceita de forma consensual, como se não fosse arbitrária. Em tese, produziu-se um discurso dentro de um universo simbólico, o qual se tornou objeto da ação política e assumiu a função de construir uma representação da nação que propiciasse um sentimento comum de pertencimento, como reforço da identidade nacional. O patrimônio era o recurso menos suspeito para garantir a cumplicidade social em relação ao que era digno de preservação.

Ainda de acordo com Canclini (2000), em muitas cidades isso seguiu cumprindo os desígnios da dominação política e da sujeição econômica, uma vez que a memória de grupos opressores é nomeada como herança comum, inclusive dos próprios oprimidos: os centros históricos das grandes cidades, a música clássica, o saber humanístico, entre outros. Eis porque o autor defende que o patrimônio é o “lugar” onde melhor sobrevive a ideologia dos setores oligárquicos, os quais exerceram hegemonia em países da América Latina desde as independências nacionais até os anos 30 do século XX, sendo considerados os donos “naturais” da terra e da força de trabalho das outras classes. Assim é que se fixou o alto valor de certos bens culturais em detrimento de outros, o que o mesmo autor denominou como “tradicionalismo substancialista³⁷”.

É importante reconhecer o papel desse “tradicionalismo radical institucionalizado”, pois, em grande medida, foi responsável pela preservação de parte do patrimônio cultural em muitas cidades, e pela democratização do acesso e do uso dos bens culturais, em um contexto de indiferença e agressão de agentes modernizadores. Contudo, é preciso questionar a ideologia em nome da qual se realiza um tipo de humanismo que busca atribuir valores aos bens históricos e artísticos (materiais ou imateriais) numa dimensão puramente instrumental, utilizando-os na construção de uma representação de nação pouco agregadora.

No Brasil, as políticas públicas de patrimônio acompanharam um projeto cultural voltado ao tombamento e guarda de bens reconhecidos e valorados por representarem certa “identidade da unidade nacional”, concebendo um “patrimônio cultural plural”, convencionalmente classificado como símbolo dessa identidade (Castro, 2012). Essas políticas são válidas para

³⁷ A teoria substancialista defende a adoção de determinados valores/princípios reputados relevantes para a sociedade e, por conseguinte, a sua retirada do âmbito decisório popular. No caso abordado, é a institucionalização do patrimônio e das tradições de forma não democrática.

a interpretação tanto do patrimônio de pedra e cal, quanto do patrimônio dito imaterial³⁸.

Os critérios adotados para a construção dessa rede discursiva tendiam, inicialmente, a exaltar apenas o valor de excepcionalidade/monumentalidade dos conjuntos de bens e práticas tradicionais que, supostamente, identificariam o Brasil como nação ou como povo. Tais elementos foram apreciados como um dom, herança do passado com tal prestígio simbólico, que não caberia discuti-lo. Nas palavras de Canclini (2000, p. 160), “as únicas operações possíveis – preservá-lo, restaurá-lo, difundi-lo – são a base mais secreta da simulação social que nos mantém juntos”.

Está claro, portanto, que a produção deste universo do patrimônio oficializado revelou, por décadas a fio, os interesses das elites políticas, econômicas e religiosas, ao colocar as memórias de grupos específicos em evidência nas listagens patrimoniais: fortalezas, igrejas católicas, sedes de engenho e de fazendas, casas de câmara e cadeia, entre outros, conforme Nora (1984), Fonseca (1997), Canclini (2000), Jeudy (2005), Pelegini (2006), Luchiari (2005; 2006), Lima Filho (2006, 2009) Costa e Suzuki (2012b), Castro (2012), Costa (2013; 2015), Paes (2012; 2015a2), entre outros.

³⁸ O movimento folclórico foi articulado às políticas de patrimonialização a partir das primeiras décadas do século XX, “quando as festas e todo um conjunto de manifestações populares geraram debates que buscavam discutir elementos para a nacionalidade brasileira. O movimento modernista, que buscou nas tradições, costumes e crenças populares o elemento mediador para entender o Brasil, foi o ponto inicial para a criação de órgãos e grupos que se ocuparam da pesquisa e do levantamento das manifestações populares” (Silva, 2001, p. 149). Esse movimento determinou os rumos das políticas de patrimonialização, concretizando-se em 1975, com a criação do Centro Nacional de Referência Cultural (CNRC), um sistema referencial básico empregado na descrição e análise da dinâmica cultural brasileira. Em 1978 o CNRC foi incorporado ao Iphan e a partir daí somaram-se as atividades dos dois órgãos (Silva, 2001). Especialmente depois da promulgação da Constituição de 1988, que incorpora a visão antropológica (e muito mais democrática) da cultura e das noções de bem cultural, dinâmica cultural e de referência cultural, já adotadas e experimentadas pelo CNRC e pela Pró Memória, vários trabalhos de inventários e identificação foram reunidos e publicados, até que em 1999, o Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC) assumisse sua forma atual (INRC, 2000).

Disso resultaram os muitos esforços pela musealização dos territórios e pela continuidade de comemorações que reforçaram certa “solidariedade afetiva e grupal”. Em Goiás, a tradicional Festa do Divino Espírito Santo, realizada em Pirenópolis, é um verdadeiro exemplar de como se deu a seleção de um bem representativo da memória religiosa do estado, quando dezenas de outras cidades do mesmo estado realizam a mesma festa, algumas inclusive como tradição centenária.

Contudo, é um risco acreditar que os monumentos e museus se justificam como “lugares” onde se reproduz o sentido da vida e da história de um povo. As investigações sociológicas e antropológicas sobre reprodução cultural e desigualdade social, apontam que os bens reunidos na história por cada sociedade não pertencem, de fato, a todos, ainda que convencionalmente pareçam ser de todos e estejam disponíveis para o uso de todos. Na realidade, as formas de se transmitir o saber de cada sociedade por meio das escolas e dos museus revelam que diversos grupos se apropriam de formas diferentes e desiguais da herança cultural (Canclini, 2000).

Torna-se evidente, com estes estudos, que existe nas cidades uma capacidade em graus diferenciados de relacionar-se com o patrimônio, reflexo não apenas da desigualdade econômica e educacional do público, mas também dos diferentes níveis em que os grupos sociais participam de sua formação e manutenção.

No relatório técnico de avaliação e vistoria da 17ª Sub-regional do Iphan, de 1995, executado pelos arquitetos Silvio Cavalcante e Maria Cristina Portugal Ferreira e pelo engenheiro Walter Villena Valio, encontramos a seguinte proposição sobre tornar a Casa da Princesa, em Pilar de Goiás, um museu local.

A implantação do museu, proposta da Coordenadora Regional, é, não só viável, como urgente e indispensável para desencadear uma ação institucional na cidade. Consideramos também ser da nossa responsabilidade, enquanto detentores das informações e registros da história de uma comunidade, torná-la acessível à comunidade (Maria Cristina Portugal Ferreira. Fonte: Arquivo do Iphan).

Neste trecho, há uma clara afirmação de autoridade institucional que, não só arroga um projeto único que chancela (ou não) o valor do patrimônio, como atribui a si própria o conhecimento sobre o local e a responsabilidade da preservação.

Nesse sentido, Paes (2012) admite que a ideia de legitimidade ou autenticidade do patrimônio cultural arquitetônico tornou-se um recurso discursivo com baixa credibilidade, uma vez que o valor da memória que se quer preservar nem sempre é dado ao que ela [a memória] considera também como patrimônio. A autora se refere “aos homens, com suas escolhas, hierarquias, seus valores institucionalizados em comissões, conselhos, suas ações e suas normas para decretar o que deve ser preservado – tombado – e o que pode ser esquecido” (Paes, 2012, p. 320-21).

Na realidade, os saberes, as tradições e as formas de produção populares nunca foram totalmente descartados. Entretanto, Silva (1992, p. 17-8) aponta para uma estratégia que os desqualificam ou os minimizam diante do saber institucionalizado.

Nesta batalha simbólica, o ‘povo’ não estará totalmente esquecido: a ele é atribuído o caráter de ‘ingenuidade’, romantismo e espontaneidade – como se houvesse na sociedade lugares idílicos, sem conflitos, marcados pela natureza em estado-puro, como lindos cartões-postais. A folclorização da cultura popular constitui a marca mais visível deste projeto de desqualificação da experiência e do saber dos dominados (Silva, 1992, p. 17 - 18).

Como já assinalamos em nota de rodapé anterior, desde a década de 1970 têm sido reconhecidos alguns saberes e fazeres que brotam da sensibilidade popular, muitos dos quais obtiveram registro no Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC) do Iphan a partir de 1999.

O Manual de Aplicação do INRC foi base do texto da Lei nº 3.551, que institui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial, o Programa Nacional de Patrimônio Imaterial, a qual

prescreve o registro³⁹ de “saberes, celebrações, formas de expressões e lugares”. Em que consta, no artigo primeiro, parágrafo segundo: “A inscrição num dos livros de registro terá sempre como referência a continuidade histórica do bem e sua relevância nacional para a memória, a identidade e a formação da sociedade brasileira” (Brasil, Decreto Nº 3.551, de 4 de agosto de 2000). Lima Filho (2009, p. 622), todavia, percebe neste decreto uma armadilha conceitual, da qual seus idealizadores não conseguiram se desvencilhar.

Ora, nota-se que a palavra “relevância” está para o Decreto do Imaterial como a palavra “excepcional” está para o Decreto do Tombamento. Ambos são seletivos, excludentes. A representatividade, [...], não me parece resolver o problema da relevância. Representar quem? O Brasil? A região? O local? A complexa rede de saberes espalhadas pelo território brasileiro seria representada por um instrumento de indexação nacional? Como resolver a questão colocada por uma nativa de um distrito da cidade de Goiás que [...] pretende registrar uma folia mantida por sua família ao longo dos tempos, mas que não dispõe de documentos escritos já que eles não existem? Tal demanda seria representativa para o Estado brasileiro? Qual seria o valor representativo para o registro entre conceber como relevante o Carnaval do Rio de Janeiro e o Terreiro de Umbanda Mártir São Sebastião de Goiânia?

Por esta razão, poucos bens no território goiano foram reconhecidos (tardamente, vale ressaltar) segundo os critérios de atribuição de valor que fundamentam a instrução de tombamento e/ou registro. Mesmo a Cidade de Goiás, erigida como Patrimônio

³⁹ “Vale enfatizar que o INRC é um instrumento de identificação de bens culturais tanto imateriais quanto materiais. A indicação de bens para Registro e/ou para Tombamento pode resultar de sua aplicação, mas não obrigatoriamente. O INRC é, antes, um instrumento de conhecimento e aproximação do objeto de trabalho do Iphan, configurado nos dois objetivos principais que determinaram sua concepção: 1. identificar e documentar bens culturais, de qualquer natureza, para atender à demanda pelo reconhecimento de bens representativos da diversidade e pluralidade culturais dos grupos formadores da sociedade; e 2. apreender os sentidos e significados atribuídos ao patrimônio cultural pelos moradores de sítios tombados, tratando-os como intérpretes legítimos da cultura local e como parceiros preferencias de sua preservação” (INRC, 2000).

da Humanidade⁴⁰, somente passou a ter visibilidade como bem cultural e “lugar histórico” quando foi inscrita na rede discursiva do patrimônio. Nos primeiros anos, no contexto de transição da capital do estado para a “moderna” Goiânia, o tombamento na antiga Vila Boa expressava um atraso para parte da população, uma condenação da cidade à estagnação, pelo dever de manter as fachadas inalteradas quando a arquitetura moderna já influenciava tantas outras cidades (Delgado, 2005). Na medida em que outros mecanismos e agentes foram atuando, como a Organização Vilaboense de Artes e Tradições (OVAT) e a figura emblemática de Cora Coralina, o tecido da linguagem foi atribuindo a Cidade de Goiás determinados conteúdos para torná-la símbolo da memória coletiva, âncora da identidade regional e nacional.

Têm-se aí uma ideologia que, embora tenha confrontado o desenvolvimento moderno, não resultou em práticas de preservação que visassem a totalidade do patrimônio, mas sim em uma visão metafísica, a-histórica, do “ser nacional”, cujas manifestações superiores, advindas de uma origem mítica, só existiriam hoje nos objetos que rememoram essa origem.

O grande problema da exaltação desses monumentos não é a sua conservação em si, mas uma conservação que tem pouco a ver com sua utilidade atual. O objetivo de preservar um “lugar histórico”, certos móveis e costumes parece ser reduzido a guardar modelos estéticos e simbólicos, de forma que uma “conservação inalterada testemunharia que a essência desse passado glorioso sobrevive às mudanças” (Canclini, 2000, p. 161).

No contexto de Goiás, os espaços e conteúdos rurais que marcaram os primórdios da ocupação em busca do ouro e a reprodução da Fazenda Goiana não foram reconhecidos pelo movimento intelectual que coordenava o reconhecimento do patrimônio brasileiro. Os mapas das figuras 4, 5 e 6, apresentados na primeira parte do livro, apresentam a tipologia dos bens tombados pelo Iphan: em sua maioria igrejas e conjuntos

⁴⁰ Título conferido pela Unesco em 2001.

arquitetônicos urbanísticos. Todavia, entendemos que mesmo estes bens, já demonstravam a essência da ruralidade pela vivência a que estavam circunscritos.

O Modernismo, enquanto movimento, colocou em cena a temática do patrimônio e até denunciou a situação de descaso de muitas cidades “históricas” brasileiras, mas impôs critérios de atribuição de valor que priorizavam o patrimônio de pedra e cal, sob a justificativa do “caráter ao mesmo tempo universal e particular das autênticas expressões artísticas e a autonomia relativa da esfera cultural em relação às outras esferas da vida social” (Fonseca, 1997, p. 98-99).

Os discursos então produzidos sobre as práticas de preservação no Brasil transitaram entre a ideologia do progresso e o tradicionalismo substancialista, discutidos agora. Há de se questionar a relação do passado preservado nos ditos “lugares históricos” com as práticas do presente. Preservar para quê e para quem? Esse questionamento gera argumentos para diferentes correntes de pensamento.

Paoli (1992, p. 25) apresentou dois pressupostos fundamentais que regem o debate sobre “preservação” e “construção do passado”. O primeiro sustenta que o legado do passado, nas suas formas materiais ainda existentes, possui pouca relevância diante daquilo que constitui o moderno: “a constante produção do novo, que desafia a compreensão e a intervenção na cidade”. Assim, estas reminiscências materiais não teriam tanto significado diante de um passado superado por um novo ordenamento urbano, a não ser que, por questões estéticas ou ditadas pela racionalidade do mercado, seguissem padrões de preservação. Mas em se tratando das experiências coletivas e pessoais dos sujeitos, a história é considerada um processo acabado e fechado aos significados sociais.

Os relatos do secretário de cultura de Porangatu confirmam essa noção. Por não se reconhecerem mais como produtos da história que se iniciou com o ciclo do ouro, no antigo Arraial do Descoberto, tanto moradores como o próprio Estado negligenciam a necessidade de preservação e, com ela, a possibilidade de vislumbrarem essa história como continuidade.

Assim, essa condição seria reflexo da própria assimilação cultural incorporada pelo grupo.

Então, é essa visão que nós temos sobre esse patrimônio, e a angústia é muito grande porque conseguimos agora fazer uns pequenos reparos nesse prédio. Aí trocaram a telha da igreja, nós solicitamos a telha, ganhamos parte da telha, para fazer a restauração de uma casa que é do município. Então, o que é do município, por mais que demore, acontece alguma reparação, alguma restauração, mas o que é pessoal, particular, as pessoas querem mudar. A lei fala que a fachada tem que ser conservada, mas as pessoas entram para dentro e fazem as mudanças segundo a sua cabeça. Alguns empresários que compraram alguns terrenos aqui próximo, deixaram cair mesmo, os prédios. Deixaram de propósito para depois construir.

[...]

Mas o Estado, Porangatu como município, ele se absteve disso, muitos e muitos anos, se absteve disso. As pessoas vieram aqui, fizeram levantamento, mandavam para o Estado, o Estado não dava uma contrapartida, o Iphan nunca deu uma contrapartida, nenhuma resposta. Nós vamos ajudar, mas nós não podemos ajudar, e aí ficou nessa coisa da espera. Hoje, quando você chega num engenheiro, num arquiteto, e a gente vai falar do patrimônio, eles falam assim: - “Ih, de novo?” – Porque é de novo fazer uma coisa que você não vai ter uma resposta (Adair José Ataídes de Abreu - Secretário de Cultura e Turismo de Porangatu. Entrevista concedida em 29/06/2015).

Inversamente, o segundo pressuposto apresentado pela autora, considera importante a preservação do “antigo”, mas não reconhece a função da inscrição do significado coletivo no legado do passado. Nesses termos, “a identidade como ‘antigo’ parece estar apenas no sentimento de perda – e o critério de preservação dos documentos, objetos e monumentos, constitui uma forma de nostalgia de algo que não existe mais. Novamente, de uma história que se fechou” (Paoli, 1992, p. 26), desassociada da fluidez da vida presente.

As políticas de patrimônio fundamentadas nesse segundo pressuposto defendem a ideia de que, ao preservar apenas este tipo de testemunho, constrói-se a história “oficial”: a história necessária e documentável, em referência à qual o valor de outros

projetos e de outras presenças – quando aparecem – são medidos e julgados; escondendo ou silenciando outras narrativas dos acontecimentos passados e presentes.

Para citar como exemplo, apresentamos um trecho da correspondência de Jerônimo Coimbra Bueno, ex-governador de Goiás, a Rodrigo Mello Franco de Andrade, em 1951, na ocasião em que o primeiro encaminhou ao segundo a escritura de doação do imóvel conhecido como Casa Setecentista ou Casa da Princesa, em Pilar de Goiás. A relevância da casa foi atribuída à presença de “personagens ilustres da história nacional”, e todas as outras possíveis histórias que porventura tenham tido a casa como cenário, foram suprimidas.

Esta relíquia tem hoje um sentido acentuadamente Nacional, pois da antiga Vila do Pilar, e, de acordo com a tradição local, da própria casa hoje tombada por esse Serviço, partiram para a Guerra do Paraguay, os avós e pai de um ex-presidente da República, o digníssimo General Eurico Gaspar Dutra. (Jerônimo Coimbra Bueno. Fonte: Arquivo do IPHAN, 1951).

Esse pressuposto apresentado por Paoli (1992) também justifica a imposição de um tratamento museal nas malhas urbanas de núcleos históricos, atitude que foi efetivamente assumida pela indústria cultural⁴¹. O efeito perverso disso, segundo Choay (2001), é a tendência de excluir, dentro dos investimentos do mercado imobiliário, as populações locais não privilegiadas, e com elas, suas atividades tradicionais e modestamente cotidianas. Este é o caso de Pirenópolis, onde houve desapropriação e segregação de espaços públicos e a exclusão das classes mais pobres do centro histórico, hoje tomado

⁴¹ É importante ressaltar que a crítica a esse tratamento museal surge ainda na década de 1970. Segundo Choay (2001), desde 1975 a questão da integração (dos conjuntos históricos) à vida coletiva contemporânea é algo posto no cenário internacional. Em 1976, em Nairóbi, a Unesco adotou uma Recomendação relativa à proteção dos conjuntos históricos e tradicionais e ao seu papel na vida contemporânea, uma vez que o valor social do patrimônio era avaliado à luz de interesses imobiliários e turísticos. Tal recomendação significou a defesa de um meio de lutar não apenas pela proteção de particularismos étnicos e locais, mas também contra o processo global de banalização e estetização das cidades e seus moradores.

por estrangeiros que investem na aquisição de imóveis para o comércio turístico.

Esta perspectiva também se faz presente nos estudos de Costa (2013), o qual aborda as cidades-patrimônio na zona da mineração, a partir do processo entendido como “*patrimonialização global*” que, somado à reprodução de imagens de fragmentos urbanos, negam o lugar enquanto espaço vivido em totalidade. Em suas palavras, “trata-se da presença-ausência de elementos que consubstanciam a própria memória” (Costa, 2013, p. 1546).

A crítica do autor se dirige a um princípio mercadológico de acepção do patrimônio que torna a história dos lugares cada vez mais tencionada nas “imagens focadas em setores de cidades ou em objetos simbólicos favorecedores da reprodução ampliada deste patrimônio institucionalizado e situado”. Entretanto, para ele, “o suporte da memória não se localiza, concretamente, no lugar das imagens e do discurso ora produzidos” (Costa, 2013, p. 1550). Por isso, ressalta que o patrimônio não é apenas o que é instituído como um bem que produz valores de troca; o que é, em muitos casos, trazido para o circuito comercial. “Tanto o patrimônio institucionalizado verticalmente nos ditos sítios históricos, quanto elementos vivos da cultura, da coabitação, do cotidiano, ou da vida [...] povoam e reproduzem, material e imaginariamente, distintas paisagens da memória” (Costa, 2013, p. 1550). Não basta recuperar elementos que, ao olhar institucional, representam a história e o passado da cidade. A memória urbana está nos sentidos, nos símbolos, nas lembranças e nas experiências dos cidadãos, e estas se (re)constroem no espaço vivido em sua totalidade.

Por isso, a preservação restrita à materialidade da existência histórica, concebida em igrejas, museus, casarios, ou ainda restrita a bens intangíveis considerados representativos pelas autoridades estatais, não é o que permite a efetiva *resistência* do patrimônio a que nos referimos. Então, o que o faz resistir?

Resistência é a reação de um corpo contra a ação de outro corpo. Nesses termos, o corpo deve ser entendido como sujeito(s),

e não como objeto(s); dotado(s) de uma racionalidade própria, que não opera segundo ditames científicos ou econômicos.

A memória social e as tradições populares constituem experiências que não podem ser dissociadas, coisificadas ou reduzidas à condição de meros objetos de contemplação. Nesta hipótese, elas seriam (como foram muitas vezes) profundamente desvitalizadas, espoliadas da própria força que as constituiu. Ao invés de retirar este patrimônio de seu circuito próprio, é fundamental respeitar e compreender seus vínculos profundos com aqueles que o produziram: trata-se de reconhecer que, neste saber-fazer, preservar, difundir, aprender e refazer práticas são elementos indissociáveis. Por isto, é necessário afastar qualquer tentação de congelar este patrimônio, como se esta fosse a única forma de garantir a sua sobrevivência. (Silva, 1992, p. 19-20).

A importância da preservação está no fato de que os objetos e lugares dão suporte à memória, e não no fato de que comportam o passado histórico. Paes (2012, p. 320) entende que, no processo de reconstituição da história, o elemento questionável seria a própria história, “enquanto a memória seria o nosso absoluto, vivida na intimidade do presente”. Tal perspectiva é elementar na pesquisa, uma vez que se busca o sentido do patrimônio não pelo que é legitimado pelos órgãos de tombamento, ou pela história oficial, mas pela memória das pessoas do lugar, pois estas sim elegem os sentidos do presente como o fator fundamental de toda preservação.

Trata-se do diálogo com a construção de um outro horizonte historiográfico, que possa se apoiar na “possibilidade de recriar a memória dos que perderam não só o poder, mas também a visibilidade de suas ações, resistências e projetos” (Paoli, 1992, p. 27). Apesar de heterogêneas, as memórias coletivas são fortes referências de grupo, ainda que o nexo com a história instituída seja incipiente. Assim, narrativas como a do “Nego Dunga”, do “milagre” do poço, do chafariz, dos sinos, das folhas, e outras ouvidas nestas cidades, são centrais na construção desse horizonte. Apostar na existência dessas memórias para interpretação do patrimônio é o grande desafio: “fazer com que experiências silenciadas, suprimidas ou privatizadas da

população, se reencontrem com a dimensão histórica” (Paoli, 1992, p. 27).

Se “as vozes das *testemunhas* se dispersam, se apagam, nós ficamos sem guia para percorrer os caminhos da nossa história mais recente” (Bosi, 1992, p. 145). Assim como sobressaiu-se na escrita, na matéria, provavelmente, também prevalecerá a história oficial. E esta, enrustida em um tradicionalismo substancialista, não exprime o estrato mais profundo que se pode obter da memória, mas apenas sua camada mais superficial. A memória é o revisitar de um mundo vivenciado, experienciado, subordinado manifestamente à subjetividade. Na memória, o passado adentra plasticamente o universo pessoal e é sentido no corpo.

Abrimos um breve parêntese para esclarecer que a recorrência a uma fenomenologia que se vale da intencionalidade e do poder de significação dada pelo corpo e pela subjetividade se justifica por esta razão, já que permite ultrapassar definitivamente a dicotomia clássica entre o sujeito e objeto [“sujeito - patrimônio”]. A concepção de corpo em Merleau-Ponty desloca a subjetividade da interioridade para a corporeidade, colocando o sujeito em situação⁴².

Assim, reconhecemos, como um dos caminhos metodológicos, que as *testemunhas*, cuja memória pode ser desenhada sobre um pano de fundo mais definido, são as pessoas idosas, razão pela qual foram consideradas como o universo da

⁴² Para Merleau-Ponty, “l’existence au sens moderne, c’est le mouvement par lequel l’homme est au monde, s’engage dans une situation physique et sociale qui devient son point de vue sur le monde.[...] Le rapport du sujet et de l’objet n’est plus ce rapport de connaissance dont parlait l’idéalisme classique et dans lequel l’objet apparaît toujours comme construit par le sujet, mais un rapport d’être selon lequel paradoxalement le sujet est son corps, son monde et sa situation, et, en quelque sorte, s’échange”. Tradução: “A existência, no sentido moderno, é o movimento pelo qual o homem está no mundo envolvido em uma situação física e social que se torna a sua perspectiva sobre o mundo. [...] A relação do sujeito e do objeto não é esta relação de conhecimento de que falava o idealismo clássico e no qual o objeto aparece sempre como constituído pelo sujeito, mas uma relação de ser segundo a qual, paradoxalmente, o sujeito é seu corpo, seu mundo e sua situação, e de certa forma estabelece com estes uma permuta”. (Merleau-Ponty, 1966, p. 85, grifos nossos).

pesquisa nas entrevistas. Isso porque o adulto ativo, entretido com as tarefas do presente, não se ocupa longamente com o passado, e quando o faz, este lhe sobrevém de forma onírica. A memória é fuga, arte, lazer e contemplação. Por não fazer parte da vida prática e cotidiana do corpo, o adulto ativo exerce pouco a atividade da memória. Ao contrário, os idosos, quando deixam de ser ativos tão na sociedade, passam a exercer uma função social muito peculiar: a de lembrar; a de reconstruir a memória da família, do grupo, da instituição, ou da sociedade. Lembrar o passado, para o idoso, não é uma mera atitude de descanso, por um momento, dos afazeres cotidianos. É uma ocupação consciente e instrospectiva do próprio ser e de seu passado (Bosi, 1994).

Así nos es dado ver a muchos viejos que casi no hablan y todo el tiempo parecen mirar a lo lejos, cuando em realidad miran hacia dentro, hacia lo más profundo de su memoria. Porque la memoria es lo que resiste al tiempo y a sus poderes de destrucción, y es algo así como la forma que la eternidad puede asumir en ese incesante tránsito. Y aunque nosotros (nuestra conciencia, nuestros sentimientos, nuestra dura experiencia) hayamos ido cambiando con los años; y también nuestra piel y nuestras arrugas van convirtiéndose en prueba y testimonio de esse tránsito, hay algo en el ser humano, allá muy dentro, allá em regiones muy oscuras, aferrado con uñas y dientes a la infancia y al pasado, a la raza y a la tierra, a la tradición y a los sueños, que parece resistir a ese trágico proceso resguardando la eternidad del alma en la pequeñez de um ruego.⁴³ (Sabato, 2000, p. 20).

Costa (2013; 2015a) preocupou-se com a inserção desse “sujeito-patrimônio” em situação espacial, por entender que este

⁴³ Assim nos é dado a ver muitos velhos que quase não falam e o tempo todo parecem manter o olhar distante, quando, na verdade, olham, para o mais profundo de sua memória. Como a memória é o que resiste ao tempo e aos seus poderes de destruição, é algo como a maneira que a eternidade pode assumir nesse incessante trânsito. Ainda que nós (nossa consciência, nossos sentimentos, nossa experiência) mudemos ao longo dos anos; e também a nossa pele e nossas rugas se tornem prova e testemunho desse trânsito, há algo no ser humano, lá no fundo, em regiões muito obscuras, que se agarram ferozmente à infância e ao passado, à raça e à terra, à tradição e aos sonhos, que parece resistir a este trágico processo resguardando a eternidade da alma na simplicidade de uma prece (Sabato, 2000, p. 20).

integra a totalidade do patrimônio urbano e nisto está a possibilidade de empoderamento socioterritorial local, em um contexto em que o patrimônio vivo está situado, inclusive, fora das áreas instituídas pelos órgãos de preservação. Como continuidade dessa abordagem sobre o patrimônio, nossa preocupação agora é com este “sujeito-patrimônio”, desta vez, pela potencialidade de memória como resistência de um patrimônio negligenciado, “esquecido” e, em alguns casos, ausente.

Diante de um cenário em que os suportes socioespaciais da memória coletiva, que sempre foram os elementos principais de criação do sentimento de continuidade e de preservação estão sendo paulatinamente destruídos, aniquilando os sentimentos coletivos com relação ao passado, “resta descobrir os lugares onde esta memória coletiva se preservou espontaneamente [...]”. Talvez ela esteja refugiada em locais pouco visíveis, “preservada tenuamente por meio de rituais e celebrações onde alguns grupos a mantêm ciosamente resguardada do assalto da história, ou então em lugares mais imperceptíveis ainda, como em nossos gestos, nos saberes de nosso silêncio e em nossos hábitos” (Decca, 1992, p. 130).

Isso é *resistência*, e é o que nos importa para a interpretação proposta sobre o patrimônio. Se por um lado a construção de uma história oficial invisibilizou e silenciou a memória contida na cidade como um todo, por outro, existem os sujeitos e os lugares dessa memória, que podem se revelar como um patrimônio que resiste.

Nesta segunda parte do livro, buscamos uma compreensão do estado de conhecimento sobre a temática do patrimônio de forma geral, e a própria condição do patrimônio nas cidades estudadas – algo necessário para ordenarmos o conjunto de informações e resultados de pesquisas. Buscamos ainda efetuar uma revisão crítica sobre a categoria *resistência* em sua relação com a memória do/no *lugar*, mediante uma construção teórico-metodológica. Esta estrutura nos permitiu a vislumbramos possibilidades de novos vieses de abordagem do patrimônio, um esforço desenvolvido na terceira parte do livro.

Ao lançar luz sobre os elementos que, empiricamente, julgamos revelar um sentido patrimonial aos lugares nas cidades, intentamos pensar sobre o patrimônio que resiste no vivido: valores, práticas simbólicas, lembranças e vivência cotidiana.

Correremos o risco da crítica, uma vez que muitos acreditam que nem tudo deve ser visto como patrimônio, uma vez que o Estado não dará conta de reconhecer todo o acervo existente. A grande questão é se o reconhecimento do patrimônio, de fato, só se efetiva pela intervenção do Estado. Assim, a partir desse debate sobre a patrimonialização, abriremos espaço à patrimonialidade, uma modalidade sensível do patrimônio que não pode ser confundida com a primeira. A patrimonialidade é o sentido de “Ser” do patrimônio – são os acúmulos de significados que, pela memória, fazem de uma rua, de uma casa, de um monumento, de uma igreja, de uma festa, patrimônios do *lugar*.

III

Aos “lugares” da empiria - Pilar, Crixás e Porangatu

“No momento em que o patrimônio se sujeitar a todas as memórias coletivas, o mundo será um gigantesco museu”.

(Henri-Pierre Jeudy)

Durante a pesquisa algumas críticas foram fundamentais para provocar reflexões, sem as quais não caminharíamos para a direção necessária. Entre elas, uma apontou para a necessidade de questionar se haveria mesmo algum tipo de *resistência* visto que o patrimônio nestas localidades se mostra em tal estágio de abandono. Ou se isto que chamamos de *resistência* não seria o artifício de uma visão puramente acadêmica que tende sempre a encaixar conceitualmente a realidade, quando na verdade a vida segue sem pausa e os moradores destas cidades simplesmente a vivem conforme a conjuntura lhes permitem viver.

Outras indagações colocaram em xeque a nossa crítica à ausência institucional que não possibilitou obras de preservação nas cidades. Se defendemos que a memória coletiva é o que garante uma suposta “*resistência*” patrimonial, qual o sentido da atuação institucional nestes locais? Por que levantar como problemática a ausência destes órgãos, se a presença deles poderia desencadear uma ressignificação imposta aos *lugares*, como ocorreria em muitas cidades que foram “turistificadas”?

Em primeiro lugar, apontar na trajetória histórica de Goiás os elementos e argumentos que tornaram tais cidades “esquecidas”, do ponto de vista de seu patrimônio, não significa defender irrefletidamente a patrimonialização desses lugares, mesmo porque são lugares regidos política e culturalmente por dinâmicas próprias.

Em segundo lugar, esta trajetória apresentada na primeira parte do livro enreda-se em nossa problemática, revelando em que

perspectiva se faz a *resistência*. Afinal, como fixar a ideia de *resistência* na retórica da preservação, se a situação atual incide sobre a destruição?

Se a perspectiva da patrimonialização legitima o discurso da preservação como requisito para manutenção da memória (e até da identidade) de um povo (Choay, 2001); a patrimonialidade, por sua vez, tenciona a dialética material-simbólica do patrimônio. Isso porque, mesmo calcada na memória sobre bens materiais no espaço da cidade, não cogita, necessariamente, reparos, restauros, reformas estruturais e originalidade. Para Gonçalves (2015), a “perda”, assumida como um dado, na verdade se torna uma construção, na qual se postula, consequentemente, concentrar os esforços no trabalho positivo da preservação. Assim, na essência do que consideramos ser a “patrimonialidade”, o patrimônio cultural resiste e, ainda que seja desapropriado de sua base material⁴⁴ (edificações, monumentos etc.), ele se reconstrói, se recria, se reelabora no presente das cidades.

Recordar-se não é trazer ao olhar da consciência um quadro do passado subsistente em si, é enveredar no horizonte do passado e pouco a pouco desenvolver suas perspectivas encaixadas, até que as experiências que ele resume sejam como que vividas novamente em seu lugar temporal (Merleau-Ponty, 1999, p. 47-8).

Esta base material subsistente, contudo, preservada ou não, aponta para o patrimônio em sua dimensão simbólico-afetiva no *lugar*, sempre pelo suporte da memória coletiva. Ainda que sejamos favoráveis às ações institucionais pela preservação, as discussões que procuramos desenvolver conduzem a uma reflexão sobre outra forma de valorização do patrimônio, a qual

⁴⁴ Sobre a concepção de patrimônio material e imaterial, embora os termos sejam muito utilizados neste trabalho, concordamos com Gonçalves (2005), que defende a necessidade de uma correção do uso analítico da categoria “patrimônio”, colocando em primeiro plano, a materialidade da cultura, uma vez que não há como falar de patrimônio sem falar de sua dimensão material. Todo patrimônio é material e o próprio corpo é materialidade. Contudo, entendemos que, por vezes, estas definições já estão convencionalmente postas, motivo pelo qual elas aparecem aqui.

se opõe ao patrimônio entendido como história fechada (perspectiva museal).

Afinal, as cidades não são nem um produto de consumo e espetáculo, nem uma entidade abstrata, ocupada racionalmente apenas para usos técnicos, como circular, trabalhar e morar (como poderíamos entender pela expressão “a vida segue nesses lugares”). Ela também “possui uma realidade espessa de sentidos particulares relacionados às pulsões mais profundas do próprio sujeito” como sugeriu João A. Frayze-Pereira em apresentação da obra de Freire (1997, p. 25). Ela comporta uma dimensão biográfica, a qual lhe confere o sentido de “minha cidade”, de meu “lugar de vida”.

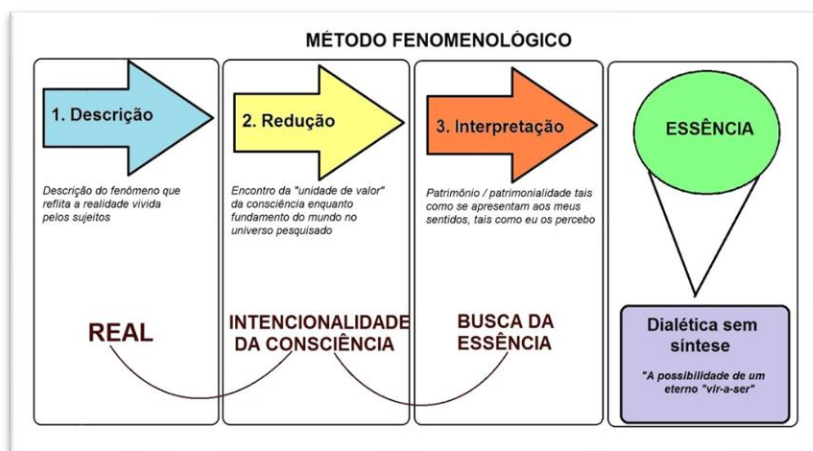
Nesta terceira parte do livro, esses sentidos serão explorados como elementos da patrimonialidade que foram identificados em trabalhos de campo. Aqui, lembramos que apesar desse patrimônio ter significativa parte de sua base material destruída ou estar em deterioração/esquecimento, há uma dimensão do patrimônio representada em cada sujeito, expressa em suas narrativas sobre as festas do lugar, sobre suas casas de morada (moradas da infância, fazendas, etc.), sobre as ruas por onde transitam no cotidiano e que guardam um sentido especial para cada um, sobre os variados monumentos de referência na cidade (sinos, chafarizes, poço, praças), entre outros. Nas entrevistas semiestruturadas e entrevistas narrativas, recolhemos as memórias que referenciam estes elementos na cidade e construímos um texto descritivo e interpretativo sobre cada um, abrangendo os capítulos 8 e 9.

O objetivo nesse momento é interpretar estes elementos não como objeto pensado, mas como fenômeno que dá sentido ao mundo presente, entendido como aquilo que fundamenta a vivência dos moradores com seu patrimônio; e, por meio de suas articulações com as identidades, nutre a memória que se tem do lugar onde se vive. Para tanto, ancoramo-nos na fenomenologia, na marcha do pensamento de Merleau-Ponty (1999). Semelhante leitura levou-nos a tentar isolar todo e qualquer julgamento que interfira em nossa abertura para a descrição, a partir da experiência. Assim, a exaustão no levantamento descritivo dos

dados observados em campo, bem como no trato das entrevistas semiestruturadas e narrativas (que concebem o fenômeno a partir da percepção dos sujeitos) segue esta lógica interpretativa.

O esquema abaixo é apenas uma forma didática para esclarecimento das etapas do método, embora acreditemos que é a sensibilidade do pesquisador que constrói o processo, intentando interpretações que levam à essência do fenômeno. Note que a essência resultará em uma dialética (sem síntese, sob pena de se congelar ou se comportar com previsibilidade), aberta aos movimentos ambivalentes do fenômeno. Buscaremos explicitá-la ao final.

Figura 84: Esquema explicativo do método fenomenológico, com base em Merleau-Ponty (1999; 2014).



Elaborado pela autora, 2017.

No processo, encontramos uma “unidade de valor” da consciência percebida na “ruralidade” como essência do *lugar*. Essa unidade manifestou-se na repetição dos sentidos atribuídos às festas, aos modos de fazer, aos saberes, aos locais, às relações sociais, evidenciados nos trabalhos de campo.

Essa dimensão empírica é uma justaposição intersubjetiva, na qual tanto os sujeitos da pesquisa quanto o Eu (pesquisador) se reencontram no retorno ao mundo anterior ao conhecimento. “Só encontramos nos textos aquilo que nós

colocamos ali. [...] É em nós mesmos que encontramos a unidade da fenomenologia e seu verdadeiro sentido” (Merleau-Ponty, 1999, p. 2).

Como o senhor Palomar, personagem criado por Ítalo Calvino, que, ao observar o mundo, descobre a necessidade de se inserir nesta observação, afinal, se reconhece como parte do mundo observado. Em outras palavras, nossos olhos são as janelas por onde o mundo contempla o mundo, e nossa interpretação da realidade faz parte do mundo⁴⁵ que está em nós. Se percebemos nesses elementos, que discorreremos nos próximos capítulos, a *resistência* do patrimônio, é porque, primeiramente, essa percepção está alojada em nossa condição mais profunda de ser-no-mundo. “*Como é possível observar alguma coisa deixando à parte o eu?*”.

7. Patrimônio, memória e *lugar* – a tríade da análise

A memória está intimamente associada ao patrimônio, embora haja entre os dois uma oposição bastante dinâmica, como esclarece Jeudy (2004, p. 13): “O patrimônio é uma empresa de representação da memória, uma construção de “coisas” da memória. Ele tem uma condução inversa a da memória, uma vez que “utiliza-se de uma gestão do tempo para dispor a memória em ordem”. Essa gestão patrimonial, materializada nos órgãos de preservação e de planejamento urbano e turístico, é assim, uma “gestão espacial da temporalidade”. Ela age no espaço patrimonial, que por sua vez, “se inscreve nos lugares, nos monumentos que oferecem representações fortes, públicas e coletivas do patrimônio” (Jeudy, 2004, p. 14).

Já a memória, ao contrário do patrimônio, tem uma “liberdade extraordinária” em relação ao tempo, irrompendo em imagens a uma velocidade muito maior. Segundo Jeudy (2004, p. 14), “a rapidez em que aparecem e desaparecem não serve à

⁴⁵ “Mundo é o contexto dentro do qual a consciência é revelada. [...] é um horizonte compartilhado, embora cada indivíduo possa construí-lo de um modo singularmente pessoal” (Buttimer, 1982, p. 172).

fabricação do objeto patrimonial. A memória pode escapar à construção patrimonial, mas, ao mesmo tempo, estimula-a”.

O cuidado, portanto, deve ser redobrado na distinção entre memória histórica e memória coletiva. A memória coletiva, na perspectiva de Halbwachs (2003), é uma memória viva, e por subsistir ao tempo, não é necessário fixá-la (por meio de tombo, registro ou escrita), pois está em permanente movimento. Ela só se torna memória histórica quando o que se quer lembrar já está muito distante no passado ou já se decompõe. Se torna memória histórica quando ela não mais mobiliza o cotidiano.

Por conseguinte, a memória coletiva corrobora para a patrimonialização de bens culturais e históricos, pois, em grande medida, produz o sentimento de continuidade, unidade e coerência de um grupo social, no trabalho que deve empreender para reconstrução de si (Pollak, 1992) e preservação de seu passado. Porém, ao ser patrimonializado, o bem cultural passa a ser “enquadrado” (Pollak, 1992; Nora, 1984) e deixa de se submeter à dinâmica da memória. Exemplo disso e de como ocorrera em Goiás, é dado por Delgado (2003, p. 29), ao investigar a patrimonialização de Cora Coralina como a “velhinha poetisa e doceira”, emblema da goianidade. Ao inscrever a materialidade urbana de Goiás na literatura, elaborar um mapa da memória pessoal e coletiva, e instituir a comida-símbolo, Cora se tornou imune a algumas memórias vilaboenses:

Neste momento histórico, os espaços de expressão pública de discursos que questionam o processo de transformação de Cora em símbolo da cidade estão cerceados pela hegemonia que as práticas do campo do patrimônio alcançam no delineamento do futuro da cidade. Entretanto, o conflito e a competição entre a memória que cria a Mulher-Monumento e a memória que produz a Cora-estigmatizada⁴⁶ são ininterruptos. A memória subterrânea, na acepção de Michel Pollak, se opõe à memória instituída como oficial e “prossigue seu trabalho de subversão no silêncio”. Sua preservação está interligada a uma rede de sociabilidade, unindo

⁴⁶ A autora se refere aos sentidos da vida de Cora Coralina concentrados em um momento crucial: a noite em que Aninha fugiu de Goiás com um homem casado, no lombo de um burro – o que scandalizou a sociedade da época e maculou sua reputação até os dias atuais.

grupos de moradores que, na maior parte dos casos, convivem desde a infância, encontram-se quase diariamente e guardam um repertório de histórias que são lembradas constantemente (Delgado, 2003, p. 377-8).

Quando se sujeita a memória coletiva ao patrimônio institucionalizado, assume-se o risco de deslocar para outra dimensão os sentidos atribuídos pelos sujeitos aos objetos patrimoniais, que não é o da vivência e o da experiência. A Casa da Ponte, onde Cora viveu parte da vida, reflete este processo.

Gonçalves (2005) sublinha que as variações de significados nas representações sobre a categoria de pensamento “patrimônio” são oscilantes. O termo “patrimônio cultural”, usualmente refere-se às dimensões “culturais” do patrimônio. O autor defende que um esforço no sentido inverso nos ajudaria a focalizar melhor o que poderíamos nomear como “as dimensões patrimoniais da cultura”. Nesse sentido, por um lado há uma abordagem ao patrimônio como “modo objetificado, como coisa separada do corpo, como objetos a serem identificados, classificados, preservados, etc”, com a função de assumir o papel de representação; e por outro lado, um patrimônio que é “parte e extensão da experiência, e, portanto, do corpo” e suas técnicas (Gonçalves, 2005, p. 32) – o corpo como expressão, percepção conhecimento e linguagem. “Assim, a relação entre as coisas e meu corpo é decididamente singular: é ela a responsável de que, às vezes, eu permaneça na aparência, e outras, atinja as próprias coisas; ela produz o zumbir das aparências, é ainda ela quem emudece e me lança em pleno mundo” (Merleau-Ponty, 2014, p. 20).

Cientes dessa necessidade de conceber a espacialidade do patrimônio e da memória e de que as relações sociais que as envolvem se materializam no espaço e ganham significações em sua dimensionalidade vivida, fazemos o uso conceitual do “*lugar*” para fundamentar inclusive a própria a ideia de *resistência*.

Valemo-nos da perspectiva de Tuan (2013) para considerar o *lugar* e a vida cotidiana como dimensão do “real”. E

o que queremos dizer com “real⁴⁷”? Que a vida é vivida e “não é um desfile do qual nos mantemos à parte e simplesmente observamos. O real são os afazeres diários, é como respirar. O real envolve todo o nosso ser, todos os nossos sentidos” (Tuan, 2013, p. 178). Na festa, na praça, na casa, na rua, na fazenda, ou seja onde for, desde que faça parte da realidade dos sujeitos. Nesse sentido, buscamos a essência do patrimônio a partir desta escala de análise, não contemplando toda a totalidade geográfica que possa envolver o mesmo. Por isso, essa leitura de Tuan dialoga tão bem com o esquema explicativo do caminho metodológico apresentado na figura 84.

A vida diária, cotidiana (*lebenswelt*) (Buttimer, 1982), é atributo dessa espacialidade do patrimônio, que só pode ser revelada no *lugar*. Relph (2014) explica que a abordagem do “lugar” na perspectiva humanista surgiu na década de 1950 como um contraponto às rápidas mudanças que erodiam a rica diversidade de lugares que geógrafos descreveram por séculos. Na visão do autor, a modernidade teria criado “paisagens sem-lugar”, mitigando a identidade geográfica das edificações e bairros antigos que estavam sendo demolidos para construção de novos, sem conexão alguma com as histórias locais. Assim, o surgimento do interesse pela categoria *lugar* foi contemporâneo ao aumento do interesse pela preservação do patrimônio. Relph também apresentou a perspectiva da geografia radical, que considerou “o sentido global de lugar” como base de luta contra a exclusão e a desigualdade. Obviamente, esta segunda não é a abordagem que assumimos aqui. Mas, a defesa do autor é de que “em suma, estudar e promover *lugar*, seja de uma perspectiva humanista, radical, seja de uma perspectiva arquitetônica ou

⁴⁷ Tuan (2013) deixa claro que o “real” da vida não é aquilo que se vê a partir de uma distância entre o eu e o objeto. Para o sujeito, “pensar cria distância” (p. 178). A vida real não é assim. Para exemplificar, Tuan dá o exemplo de uma moça da zona rural de Illinois que foi com seu esposo passar a lua de mel na Califórnia e teve a sensação de ser irreal estar fora de seu ambiente: “Fora daqui o mundo é irreal. Aqui sabemos onde a vida começa e acaba. Nossa vida real está aqui”. O lugar turístico, apesar de encantado, pareceu irreal. Assim também é a escala de análise, que, dependendo de onde se olha, parece que se está fora dela. O “real” é o vivido, raras vezes pode ser observável.

psicológica, é uma prática de *resistência*” (Relph, 2014, p. 21, grifos nossos).

No “*lugar*”, enquanto “mundo-vivido” (Buttimer, 1982), é que emergem os sentidos de pertencimentos, de familiaridades, de segurança, de costume, de lembrança do passado. Tais sentidos adquirem maior expressão quando as materialidades do *lugar*, em sua permanência (ou ausência), tornam-se parte das vivências e significações atribuídas por seus habitantes.

Para Tuan (2013), o “lugar-mundo-vivido” possui o movimento do cotidiano e da história, mas é visto, sobretudo como “pausa”, evidenciando a construção da familiaridade pelo encontro das experiências em comum. Entende-se que a relação simbólica com o lugar, com os espaços da cidade, associa-se a sentimentos de segurança, de estabilidade, de acolhimento, de costume, de conforto e da sensação de ser algo conhecido pelas pessoas.

Nesse sentido, Tuan (2012) entende que o *lugar* é a *pausa* no movimento, possibilitando a segurança que possivelmente não seria encontrada onde o espaço não é o seu. Daí, a relação do *lugar* com o patrimônio se estabelece na acomodação desses aspectos de permanência e continuidade histórica, costume, familiaridade, pelos moradores das cidades. O patrimônio confere ao *lugar* determinadas singularidades que possibilitam tal acomodação.

Essa dimensão da vida cotidiana também é apropriada com profundidade pelos geógrafos da corrente crítica da geografia, tendo Henri Lefebvre como o principal expoente no pensamento sobre o urbano. Não pretendemos abarcar todo o repertório de autores da geografia que aventaram sobre o cotidiano, nesta linha. Mas, por se deter de forma mais densa à categoria *lugar*, que por ora estamos discutindo, convém destacar a obra de Massey (2013), que apresentou uma compreensão do *lugar* como uma esfera do encontro das distintas e múltiplas trajetórias, abordando o princípio de heterogeneidade coexistente como uma refutação às políticas de essencialidades geográficas – uma perspectiva aparentemente irreconciliável com a proposta

pela geografia humanística, inicialmente recomposta em Tuan (2012; 2013), Relp (2014) e Buttimer (1982).

Uma compreensão do mundo em termos de relacionalidade, um mundo no qual o local e o global são, realmente, “mutuamente constituídos”, torna insustentáveis esses tipos de separação. “A realidade vivida de nossas vidas cotidianas” é completamente dispersa, não localizada, em suas fontes e em suas repercussões. O grau de dispersão, o alongamento, pode variar dramaticamente entre grupos sociais, mas a questão é que a geografia não será, simplesmente territorial. Onde traçaremos a linha ao redor da realidade vivida de nossa vida cotidiana? Em tais abordagens, palavras como “real”, “cotidiano”, “vivido”, “estabelecido” são constantemente arregimentadas e interligadas; pretendem invocar segurança e, implicitamente – como uma necessidade estrutural do discurso –, elas se contrapõem a um “espaço” mais amplo que tem de ser abstrato, desenraizado, universal e mesmo ameaçador. [...] Não se pode postular, seriamente, o espaço como o contrário de lugar como vivido, ou simplesmente equiparar “o cotidiano” como o local. Se, realmente, pensarmos o espaço de forma relacional, então, ele é a soma de todas as nossas conexões e, nesse sentido, absolutamente estabelecido, e essas conexões podem seguir ao redor do mundo. (Massey, 2013, p. 260).

Para alguns autores, entretanto, na medida em que a perspectiva fenomenológica e a perspectiva dialética fundamentam-se na relação das sociedades e indivíduos com o espaço, elas convergem em algum sentido. A identidade se reproduz nas mais diversas escalas espaciais e revelam a necessidade de colocar o sujeito no centro da discussão. Essa dialogia é apresentada por Berdoulay e Entrikin (2014), os quais defendem que o lugar assume a tensão na dialética entre a mobilidade e a sedentarização, o provincial e o cosmopolita, o particular e o universal.

Insiste-se então no desaparecimento da vida local ou, ao menos, sobre sua falta de autenticidade e sobre a perda de sentido trazida pela hegemonia da modernidade e de seus avatares recentes, que são a pós-modernidade ou a sobremodernidade, responsáveis pela multiplicação de “não-lugares”. Mas não se pode conceber, ao contrário, que o lugar adquira nesse contexto uma importância renovada, que procederia do sentimento de insegurança ontológica

característica da modernidade? Em um ambiente instável, as pessoas não devem constantemente revisar e reorganizar a trama narrativa sobre a qual elas fundam seu pertencimento ao lugar na esperança de conseguir um maior reconhecimento? (Berdoulay; Entrikin, 2014, p. 106).

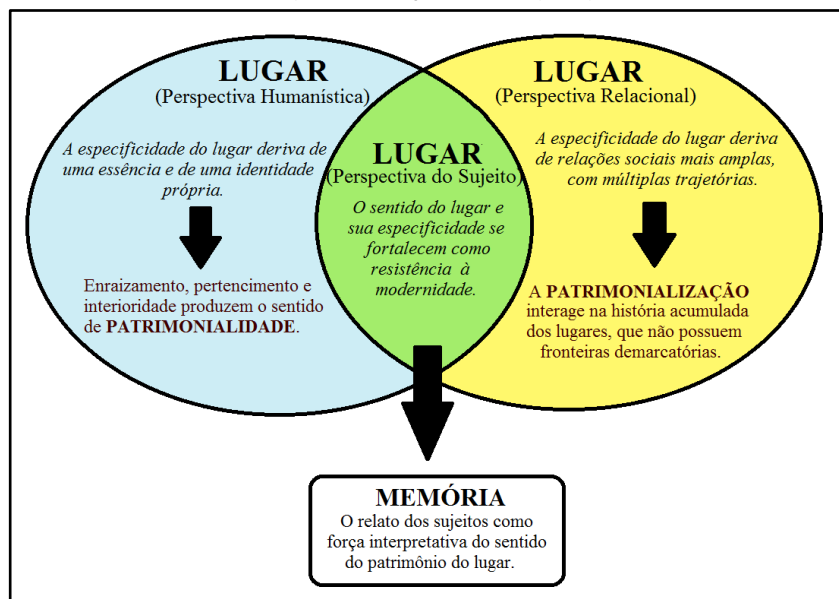
A resposta é sim. Como muitos relatos deram a entender, o fenômeno (global) da patrimonialização e sua incidência sobre cidades goianas é que trouxe certo despertar e mobilização identitária fundada nas bases locais para preservação cultural e folclórica, sobretudo observados em Pilar e Crixás.

Berdoulay e Entrikin (2014) enfatizam nessa proposta conciliadora, a força do relato do sujeito na interpretação de seu mundo e na atribuição de seu sentido, apesar dessa tarefa se efetuar a partir de elementos que podem ser bastante discordantes e com lógicas distintas. “É por intermédio do relato que o sujeito organiza seus laços com o ambiente e com a coletividade a ponto de [...] a trama narrativa aparecer como estruturante na vida do sujeito moderno”. E complementa que “o trabalho do sujeito não se deixa ver somente no enunciado narrativo, mas também na sua instancição, construída pelo *lugar*. Assim se desenha uma forte convergência conceitual e metodológica do sujeito, do relato e do lugar” (Berdoulay; Entrikin, 2014, p. 109). O *lugar* não expressaria uma *resistência* às tentativas de hegemonia históricas e espaciais, mas uma *resistência* no sentido de colocar seus sujeitos como produtores da história e da espacialidade.

Costa (2015b) também apontou para a necessidade de que a geografia incorpore a dimensão da oralidade dos sujeitos como recurso metodológico para, por meio do diálogo entre o visível e o invisível na análise histórico-geográfica dos lugares, trazer o caso da memória candanga, no Distrito Federal. Segundo ele, “o espaço-tempo-sociedade não é apartado dos sujeitos que o constituem em vivências [...], de maneira que a história e a memória individuais-coletivas de velhos são as do próprio espaço experienciado no decurso da vida latente ou progressa”. A Brasília construída entre 1956 e 1960, ou o fato memorial da construção de Brasília, não existe mais, a não ser no relato desses sujeitos.

O esquema abaixo apresenta a síntese dessas diferentes abordagens do “lugar” e como elas podem ser aplicadas em diálogo diante da proposta de compreender o patrimônio centralizar a perspectiva do sujeito, por meio da memória.

Figura 85: Esquema explicativo das diferentes abordagens sobre “lugar”, fundamentadas em Relph (2014), Tuan (2012; 2013), Buttiner (1982), Massey (2000; 2013) e Berdoulay e Entrikin (2014).



Organizado pela autora, 2017.

Dentro do universo de singularidades sobre Pilar, Crixás e Porangatu que reportaremos nesta parte do livro, as duas perspectivas realmente podem não se fazer tão conciliáveis. Mesmo assim, reconhecemos a possibilidade de diálogo entre as distintas matrizes teórico-metodológicas se partirmos das narrativas dos sujeitos, como sugerem Berdoulay e Entrikin (2014), pois estas revelam como eles próprios se inserem no *lugar* e no mundo, embora as experiências íntimas com pessoas ou coisas sejam difíceis de comunicar, pois as palavras apropriadas costumam ser evasivas (Tuan, 2013).

Se há uma forma concreta de manifestação de *resistência* e inconformidade às transformações abruptas da modernidade,

essa forma é pela narrativa. Não se trata de apenas de nostalgia, mas de sentimentos que delineiam representações sobre espaços e tempos vividos, profundamente arraigados ao próprio ser. Segundo Eckert (1997 p. 182), a análise de como as pessoas idosas narram e representam o tempo vivido no passado “implica dar conta de como ressignificam práticas sociais reordenando os ritmos cotidianos, os laços, as redes, as cumplicidades tanto quanto cria tensões e sofrimentos provindos de processos de desenraizamento que cadenciam destinos e motivações”.

Esse caminhar pelos lugares da empiria que propomos implica reconhecer que existem marcas profundas, um palimpsesto de memórias a ser pensado e visibilizado, e que por vezes, escapa à construção institucional de um patrimônio ou manutenção daqueles já “construídos”. Para além da patrimonialização (que nem sempre se efetiva no *lugar*), inserimos a “patrimonialidade” (Poulot, 2009), entendida como reconhecimento, apropriação e valoração do bem pelos sujeitos que o vivenciam e o representam. Poulot (2009, p. 28) diferencia a patrimonialidade do fenômeno de patrimonialização, designando a primeira como “a modalidade sensível de uma experiência do passado, articulada com uma organização do saber – identificação, atribuição – capaz de autenticá-lo”.

Se convertermos a ideia de *lugares de memória*⁴⁸, que só existiriam “porque não há mais meios de memória” (Nora, 1993, p.7), em *memórias do lugar*, admitindo que a memória é aberta à dialética da memória e do esquecimento e que o patrimônio não é uma seleção unívoca e global, teremos então, o elo da tríade patrimônio – memória – *lugar*.

⁴⁸ Para Nora, “lugares de memória nascem e vivem do sentimento que não há memória espontânea, que é preciso criar arquivos, que é preciso manter aniversários, organizar celebrações, [...] porque essas operações não são naturais. [...] Mas se o que eles defendem não estivesse ameaçado, não se teria, tampouco, a necessidade de construí-los. Se vivêssemos verdadeiramente as lembranças que eles envolvem, eles seriam inúteis” (1993, p. 13). “Se habitássemos ainda nossa memória, não teríamos a necessidade de lhe consagrar lugares. Não haveria lugares porque não haveria memória transportada pela história. Cada gesto, até o mais cotidiano, seria vivido como uma repetição religiosa daquilo que sempre se fez, numa identificação carnal do ato e do sentido (1993, p. 8-9).

Importa, sobretudo, encontrar na oralidade e na observação, elementos que possam conferir um sentido patrimonial (patrimonialidade), um conjunto de formas de reconhecimento que individualizem estas cidades e definam o *lugar* do patrimônio próprio. Iniciaremos a análise pelas festas nas cidades, por reconhecermos nelas a *resistência* de uma ruralidade expressa como tradição nos rituais e nos símbolos, e por penetrarem o cotidiano do lugar compondo o quadro da memória de seus moradores.

8. A memória em festa e o *lugar* do “patrimônio próprio”⁴⁹

[...] tenho encontrado em todas as cidades mais antigas de Goiás uma espécie de “orgulho” difundido, dos velhos às crianças, pela posse e uso dos elementos “tradicionais” e “exclusivos” de suas festas. [...] A sociedade rural parece orgulhar-se de conservar e colocar em exposição uma vez por ano mais do que apenas a sua “cultura tradicional”. É a si própria, seus valores, seus preceitos e sua história que ela revê, rememora e conserva.
(Carlos Rodrigues Brandão)

Com a emergência e institucionalização do patrimônio cultural imaterial⁵⁰, as festas se converteram em manifestações com maior expressão a nível nacional e internacional. Entretanto, as que despertaram maior interesse no campo do patrimônio foram as consideradas mais “exóticas”, mais “coloridas”, ou que

⁴⁹ Termo cunhado por Canclini (2000) para se referir aos produtos das classes populares que representam suas histórias locais. Aqui, reutilizamos o termo para enfatizar que dentro do próprio *lugar* brotam os sentidos patrimoniais necessários à *resistência* dessa produção.

⁵⁰ No Brasil, essa noção foi disseminada na última década, sobretudo, a partir do Programa Nacional do Patrimônio Imaterial, do governo Federal, em 2004, e reforçado com o primeiro título concedido pela Unesco ao Brasil em 2008. Dentre os elementos do Brasil inscritos nas Listas do Patrimônio Cultural Imaterial da Humanidade da Unesco, e seus respectivos anos de inscrição, estão: Roda de Capoeira (2014); Círio de Nazaré: procissão da imagem de Nossa Senhora de Nazaré na cidade de Belém (Estado do Pará) (2013); Frevo: arte do espetáculo do carnaval de Recife (2012); Yaokwa, ritual do povo enawenw nawe para a manutenção da ordem social e cósmica; (2011); Museu Vivo do Fandango (2011); As expressões orais e gráficas dos wajapis; (2008); e Samba de Rosa do Recôncavo Baiano (2008) (UNESCO, 2015).

agregam um maior contingente de participantes, como o Carnaval, o Boi-Bumbá (Bumbá Meu Boi), o Círio de Nazaré, as grandes quadrilhas, entre outras, se diferenciando das celebrações associadas ao cotidiano, e ao comum.

O Iphan, desde a Carta de Fortaleza, em 1997, vem construindo os instrumentos e implementando ações para o inventário e registro de bens culturais de natureza imaterial. Tais instrumentos e ações, contudo, sempre se aliaram a uma perspectiva essencialista da cultura e do patrimônio, o que fica evidente na declaração da Unesco (2006) de que o patrimônio imaterial, mesmo mantendo um senso de identidade “é particularmente vulnerável, uma vez que está em constante mutação e multiplicação de seus portadores.

Essa visão institucional sobre o tratamento do patrimônio imaterial apresentou um problema de cunho teórico e metodológico no que diz respeito à questão da autenticidade. Como estabelecer critérios de autenticidade de um bem imaterial que por si só é mutável? Apesar de mencionar o caráter de expansão cultural nos processos de salvaguarda, essa perspectiva fragiliza o bem perante uma legislação que não considera sua amplitude, mas sim valores como “autenticidade”.

Por esta razão, a comunidade internacional adotou a Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial em 2003”. De acordo com essa Convenção (UNESCO, 2006, p. 4 – grifo nosso), “patrimônio cultural imaterial” são consideradas

as práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas - junto com os instrumentos, objetos, artefatos e lugares culturais que lhes são associados - que as comunidades, os grupos e, em alguns casos, os indivíduos *reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural*. Este patrimônio cultural imaterial, que se *transmite de geração em geração*, é constantemente recriado pelas comunidades e grupos em função de seu ambiente, de sua interação com a natureza e de sua história, gerando um *sentimento de identidade e continuidade* e contribuindo assim para promover o respeito à diversidade cultural e à criatividade humana.

Do ponto de vista conceitual, a própria cultura é reordenada na dialética do cotidiano, motivo pelo qual, na análise

do patrimônio imaterial, não nos interessa as celebrações, formas de expressões e saberes em si mesmos, o que é mais ou o que é menos tradicional (no sentido de permanência do passado), mas sim os sentidos e signos partilhados, as dinâmicas de atribuição de significados e valores no presente, concatenados à própria espacialidade do *lugar*.

Quando as memórias dos sujeitos ressaltam esses significados e valores, é mais perceptível que o que os movem nem sempre é a expectativa do “resgate”, mas sim, da (re)criação. Nesse sentido, “a memória deixa de ter um caráter de restauração e passa a ser a memória geradora do futuro” (Bosi, 2003, p. 66).

As folias⁵¹, por exemplo, como rito de recordação não são cerimônias que carregam objetos considerados simplesmente como resquícios a serem preservados. O ato de convocar o passado ritualisticamente envolve o poder criativo da memória de revificar narrativas. Assim, recordação-comemoração não opera dentro de uma suposta separação entre passado, presente e futuro. A retrospectiva é um ato de protensão, extensão para adiante” (Melo, 2006, p. 167).

Figuras 86 e 87: Folias de Reis em Porangatu.



Fonte: TV Serra Azul, frame de vídeo, 2016.

⁵¹ Folias são manifestações do catolicismo popular de devoção às divindades diversas. Nelas, um grupo de foliões leva a bandeira da divindade de casa em casa, realizando pousos, cantorias, danças tradicionais e recolhendo donativos. No ciclo natalino se realiza a Folia de Santos Reis, na qual se rememora a atitude dos Três Reis Magos — que partiram em uma jornada à procura do esconderijo do Prometido Messias (O Menino Jesus Cristo) — para prestar-lhe homenagens e dar-lhe presentes. As rezas e cantorias da Folia de Reis se dão em torno dos presépios ou lapinhas. As folias de Reis em Goiás são manifestações que contribuem para entender o processo de reterritorialização dos migrantes mineiros que vieram para o estado no contexto da CANG.

Também é importante reconhecer que “em todas essas comemorações, a crença está indissociavelmente ligada à imagem e esta é capturada através do ato de relembrar e revivificar. Aqui vemos que imagens do passado e o conhecimento revivido são sustentados por performances rituais” (Melo, 2006, p. 166). A memória reconhece o rito como uma herança do passado, e o valor patrimonial é dado pelo que o “ato de festejar”, os ritos e práticas significam no presente. E o que elas significam no presente? O “fazer a festa” responde a alguma necessidade individual ou coletiva, ou cumpre alguma função social essencial (nem sempre clara aos próprios participantes)? Brandão (2015, p. 65) responde a estas perguntas, alegando que

[...] de dentro para fora, talvez seja preferível acreditar que as pessoas “vivem a festa” porque ela é um entre os outros meios simbólicos tão humanamente ancestrais e essenciais, através dos quais os sentimentos, os saberes, os sentidos, os significados e as sociabilidades inevitáveis da vida de todos os dias são re-traduzidos e re-ditos, solenemente pronunciados entre a prece, o canto, a dança, o cortejo, a romaria, o teatro, a celebração, enfim.

Para a geografia, a festa tornou-se um campo fecundo de análise, por constituir e produzir espaços dinâmicos e em movimentos, além de possibilitar a compreensão de discursos sobre o *lugar*, definindo a prática socioespacial específica daqueles que a realizam. Segundo Di Méo (2012, p. 27), ela permite “perceber os signos espacializados pelos quais os grupos sociais se identificam a contextos geográficos específicos que fortificam sua singularidade”.

Brandão (1974) também reconhece a festa como um acontecimento social de efeito identificador, sobretudo pela observação daquelas que, em Goiás, pesquisou durante trinta anos de trabalho e de andanças.

Se ficarmos nas festas rurais do Brasil Central, poderemos verificar isso mesmo nos níveis mais epidérmicos. 1º. É através de festas que a sociedade homenageia, honra ou rememora: personagens, símbolos, ou acontecimentos com os quais ela se identifica e pelos quais se identificam os seus membros nos momentos de rotina. As festas de Santos Padroeiros, geralmente as mais importantes do

calendário ritual, são um bom exemplo. 2º. Mesmo quando incluem partes ou aspectos comuns a outras festas de outras sociedades (pelo que também se identificam com elas e através delas com um contexto mais amplo de reconhecimento social), as festas de cada sociedade procuram fazer-se através de pelo menos algumas formas e conteúdos simbolicamente exclusivos, logo igualmente contrastivos e identificadores. 3º. Os rituais das festas são a forma simplificada e simbolizada de vivência e exposição da própria organização social e dos seus modos de ser (Brandão, 1974, p. 6).

Aludimos as festas em Goiás como importantes mecanismos de resistência cultural, pois permitem a recuperação da memória histórica, dos valores, das tradições e das formas de vida da comunidade local. São *resistências* porque no entrecruzamento entre o popular e o religioso, tornaram-se veículo, suporte material e espaço de luta entre diversas interpretações do passado hierarquicamente posicionadas.

Mesmo que sejam vulneráveis à imposição da lógica capitalista, o fato festivo encontra sua definição como momento privilegiado de articulação das tensões próprias do lugar, produzindo na comunidade o desejo de afirmação da própria identidade. Num ciclo de realimentação, estimula o conhecimento sobre o patrimônio e a uma procura por recuperar cada vez mais o próprio passado. As festas ainda permitem que os moradores atribuam sentidos simbólicos ao espaço e fortaleçam sua conexão com o mesmo. Elas se apropriam dos espaços patrimoniais enquanto o patrimônio materializa os sentidos afetivos das festas.

Segundo Di Méo (2012, p. 224), ritos e cerimônias manifestam a influência dos grupos locais sobre o espaço em festa. Em Pilar, Crixás e Porangatu ficou claro o alcance da Igreja Católica, das prefeituras municipais e de associações específicas. Esse efeito de territorialização se acentua nos desfiles, nas cavalgadas, nas procissões, nas folias e em outros percursos que se apoiam tanto nesse espaço territorializado, ao ponto de fazer corpo com ele. Exemplo é a “Corrida da Aleluia”, em celebração da Páscoa na cidade de Pilar, uma manifestação voltada para as crianças de todas as idades no Domingo de Aleluia, que partem da Igreja Matriz, após a Missa de Páscoa, percorrendo toda cidade. “[...] Era do povo, mas como a sociedade é ligada à

igreja... era ligada a igreja [...], mas não tinha o porquê de ir lá na igreja [...], agora que tem a questão de ir na igreja”. (Edna Luiza Monteiro Assunção, professora e moradora de Pilar de Goiás. Entrevista concedida em 27/06/2016).

Ainda para Di Méo (2012), as manifestações culturais não só significam e qualificam o espaço, mas tiram dele outras propriedades: alegria, emoção, orgulho, espanto, um sentimento de solidariedade ou identidade, às vezes um pouco de medo, um arrepio. “É em parte porque ela se confunde nos espíritos com dispositivos espaciais particulares, que a festa suscita uma reação emocional de adesão e de comunhão para seus participantes”. Entretanto, o espaço da festa não suscita apenas sensações espontâneas, intensas e efêmeras aos seus protagonistas ou a seus espectadores, mas abarca também “uma dimensão simbólica que marca mais duravelmente seus lugares, selecionando-os” (Di Méo, 2012, p. 224).

O fenômeno festivo expressa a “liberdade da memória” apregoadada por Jeudy (2004), em relação ao patrimônio, que, por sua vez, é fechado em uma temporalidade. Enquanto gestores do patrimônio buscam eleger o que deve permanecer em memória para o tempo futuro, as festas, em sua espontaneidade e autonomia comunitária, permitem que as memórias coletivas resistam aos processos de conservação que terminam sempre por petrificar o patrimônio, impondo modelos.

As festas são o *patrimônio em movimento*, em reatualização, em ciclo. São reminiscências que possibilitam determinada continuidade, apesar das descontinuidades sobrevividas. Nas palavras de Eckert (1997, p. 185), que analisou a Festa da Saudade em Arroio dos Ratos, “a festa é transferida como um movimento de reatualização do lugar consagrado na imaginação coletiva como palco legítimo da teatralização presente, como contexto propício para reanimar, na memória atual, o lugar do passado”.

Os arraiais, julgados e vilas que surgiram em várias regiões do estado de Goiás em função da economia aurífera geraram uma mobilidade de sujeitos rumo ao interior do Brasil, trazendo também a existência diversas categorias de festas. Festas

que foram consideradas por Paulo Bertrand como a herança barroco-colonial de maior expressividade deixada a Goiás, em forma de ritos, performances, cantos e danças.

A arte barroca no Brasil Central não teve a mesma importância da Bahia ou de Minas Gerais, [...] mas sempre compareceu historicamente, deixando uma forte herança que hoje – em todo o mundo de fala portuguesa – quase que só sobrevive em Goiás. São exemplos as Cavalhadas, as grandes festas do Divino, a Semana Santa da Cidade de Goiás (muito parecida com a da cidade de Braga, em Portugal) e até a Catira, que era uma dança medieval, assim como medievais são as festas citadas. Já os cantares em falsete e em duos – como nas nossas duplas sertanejas, provêm diretamente dos padrões culturais da colonização no século XVIII (Bertrand, 1997, p. 30).

Estas categorias de festividades goianas foram muito bem abordadas na produção do Atlas de Festas Populares em Goiás, organizado por Almeida (2015). São elas: Festas de Santos, Padroeiros e Romarias, Festas rurais, Festas de Folias, Festas Juninas, Festas Natalinas, Festas de Espetáculos (Cavalhadas, Congada, Procissão do Fogaréu, Encenação da Via Sacra), entre outras. O Atlas de Festas Populares em Goiás é uma visão geográfica, contando com a pesquisa e análise de geógrafos sobre o tema, cuja elaboração deteve-se a dimensão do patrimônio imaterial da goianidade. Tal aspecto foi possibilitado na análise, na descrição e na cartografia de suas mesorregiões.

Este inventário, quase pioneiro, apresentou um fragmento ilustrativo das festividades goianas. É, contudo, rico no potencial ao apresentar a essência da manifestação cultural. Também, algumas festas que de suas práticas de celebrações, de tradições e de sociabilidade são reinventadas e tornam-se espetáculos midiáticos. Espera-se que o Atlas auxilie na importância de valorização de tradições presentes nas raízes dessas festas populares e, desperte o interesse para que este inventário tenha aprofundamento. Afinal, a festa popular é um fenômeno atemporal, expressão da tradição cultural e também, da identidade goiana (Almeida, 2015, p. 10).

Esse inventário cartográfico das festas populares em Goiás não esgota a diversidade e quantidade das manifestações

no estado, afinal sabemos que há muitas outras festas em Goiás que não foram possíveis de serem levantadas, pelo seu aspecto muito localizado e pouco publicizado. Assim mesmo é possível evidenciar quantitativamente esta riqueza de produção cultural não catalogada pelo INRC.

O INRC baseia-se em “critérios explícitos e que sejam de aplicação universal, para que se possa construir, a partir de um contexto bem delimitado, um conjunto completo de instâncias que sejam as consideradas relevantes segundo tais critérios” (INRC, 2000, p.28). Em Goiás foram inventariadas pelo IPHAN a Festa do Divino em Pirenópolis, Festas do Rosário e Congadas, Festa da Caçada da Rainha em Colinas do Sul e Roteiro das Devoções em Goiás.

Cabe ressaltar que não analisaremos cada festividade em sua especificidade nem desenvolveremos a descrição densa dos rituais, pela grande diversidade e complexidade que este trabalho exigiria, extrapolando os objetivos da pesquisa. Abaixo, destacamos as principais festividades em cada uma das três cidades.

Tabela 2: Relação de festas tradicionais e período de realização em Pilar de Goiás, Crixás e Porangatu.

Localidade	Celebrações	Período
Pilar de Goiás	Folia de Reis	01 a 06 de janeiro
	São Sebastião (novena e festa)	11 a 20 de janeiro
	Nossa Senhora das Candeias	02 de fevereiro
	Semana Santa (Encenação da Paixão de Cristo; Corrida da Aleluia)	Data móvel
	Folia e Festa do Divino Espírito Santo	Todo mês de junho
	Santo Antônio	13 de junho
	São João	24 de junho
	Romaria de Nossa Senhora da Penha até Guarinos	Primeiro sábado de julho
	Nossa Senhora D'Abadia (novena e festa)	06 a 15 de agosto
	Nossa Senhora do Pilar (missas diárias e festa à padroeira) e Cavalhadas	30 de agosto a 08 de setembro
	Rodeio Show (festa profana)	Segunda semana de setembro
	Nossa Senhora das Mercês (novena e festa)	08 a 15 de dezembro
	Semana do natal em Família na Cidade Presépios e Lapinhas	23 de dezembro a 06 de janeiro

Crixás	São Sebastião	20 de janeiro
	Folia e Festa do Divino Espírito Santo	Segunda quinzena de junho
	Romaria de Nossa Senhora da Penha até Guarinos	Primeiro sábado de julho
	Festa do Pequi - Aniversário da cidade (festa profana)	29/30 de outubro
Porangatu	Nossa Senhora da Conceição (Novena e festa à padroeira)	29 de novembro a 08 de dezembro
	Folia de Reis	01 a 06 de janeiro
	Carnaval	Data móvel
	Semana Santa (Encenação da Paixão de Cristo)	Data móvel
	Folia e Festa do Divino Pai Eterno e Divino Espírito Santo	Última semana de junho
	Arraiá do Descoberto	Última semana de junho
	Arraiá da Boa Vizinhaça	Último domingo de junho
	Novena de Santa Luzia (Cidade Velha)	Início de dezembro
	Romaria de Santa Luzia (Zona Rural)	13 de dezembro

Fontes: Pesquisas de campo, sites oficiais de prefeituras, paróquias e associações locais.

Não adentraremos em metodologias etnográficas, como procede a maioria dos estudos sobre festas, que combinam a descrição rigorosa do processo ritual à investigação das posições ocupadas pelos sujeitos no ritual e na sociedade local e à análise exegetica do conteúdo simbólico do ritual, sob a forma de uma tradução fiel do que pensam e de como os próprios agentes do ritual atribuem significados a situações, crenças, objetos, lugares e pessoas (Brandão, 1985). Na abordagem destas festas que ocorrem em Pilar, Crixás e Porangatu, nos cabe desenvolver um modelo de análise que consiga explicitar as formas e os tipos de relações que tais manifestações constroem com o patrimônio material e com a memória de seus moradores sobre o *lugar*, se constituindo como seu “patrimônio próprio”. O *lugar*, em seu caráter de permanência, produz a condição *sine qua non* para a preservação também da festa e de seus rituais.

Além disso, os trabalhos de campos realizados nessas cidades goianas também atestam que, para as pessoas do *lugar*, nem sempre é a longevidade da manifestação que as determinam como tradicionais ou não, como sugerem a perspectiva

institucional, os órgãos de preservação e outros estudos culturais, que se baseiam em alguns critérios para a predefinição do que é patrimônio.

Existe uma “comunidade de sentimento” nessas manifestações que dialogam com diferentes saberes locais (culinária, técnicas de produção, práticas de curas, artes, linguagens, religiosidade, entre outros) enredados nas práticas cotidianas. Essa comunidade de sentimentos, atrelada à perspectiva de *lugar*, foi identificada nos trabalhos de campo, fornecendo uma visão alternativa para o entendimento que buscamos.

As “memórias estão em festa”. E nessa festa cada um tem uma função. Alguns são os guardiões da memória, lembrando os ritos tais como eram praticados no passado. Outros são aprendizes, para não deixar que a festa acabe. Ninguém é simples turista em busca de um espetáculo. O público é especial e todos têm algo em comum. As festas revelam a *resistência* do patrimônio, na medida em que permite aos grupos sociais partilharem o que acreditam ser esse algo em comum: uma origem, uma memória, uma história comum. Em cada uma das cidades da pesquisa, as festas apresentaram conexões com o espaço onde se realizam, mostrando que a memória sobre elas se articula na construção de uma “essência” do *lugar*. As rezas e cantorias com letras que remetem ao universo do lugar, as comidas típicas e modos de fazer, danças e gestos que também expressam relações de pertencimento local, contos e causos de acontecimentos na festa, são exemplos. Embora sejam festas comuns em várias partes do país, o “isso só tem aqui” é o que garante certa segurança ontológica.

8.1. Memórias do sertão: Crer, rezar, comer e dançar na festa do Divino

Silva (2001) descreve as festas do Brasil Colônia como espaços privilegiados para a construção de uma representação da monarquia, se constituindo como instrumentos estratégicos na afirmação da realeza. A população portuguesa realizava cortejos

reais e procissões em que coroavam seus reis e imperadores.

O Império do Divino Espírito Santo surge num contexto em que o Estado se utiliza de aparatos teatrais e religiosos para representar o poder que efetivamente exercia na monarquia⁵². Os rituais e símbolos ganharam um lugar oficial e a festa se realizava como uma extensão do sistema. Para Schwarcz (2001, p. 65), “pode-se dizer que todo poder instituído gera suas próprias imagens e símbolos. Essa iconografia oficial [...] leva, em última instância, a que a opinião pública se habitue a associar o poder a uma imagem mental do poder”. As festas do Divino Espírito Santo, por meio de sua simbologia baseada na figura do Imperador, do cetro e da coroa, adaptaram-se bem a esse contexto.

Em Goiás, essa festa foi e continua sendo bastante expressiva. Miranda (2016) estima que 228 municípios brasileiros a realizem, sendo que o Atlas desenvolvido sob coordenação de Almeida (2015) contabilizou 43 Festas do Divino dentre os 246 municípios goianos. Isto porque nem todas puderam ser mapeadas.

⁵² Há uma variedade de versões sobre a origem da festa, mas todas trazem um ponto em comum: Portugal e o reinado da Rainha Santa Isabel (1271-1325). Segundo Gonçalves e Contins (2008), a rainha teria realizado uma promessa ao Divino Espírito Santo, para que cessassem as guerras entre seu esposo, Dom Dinis, e seu filho. O pagamento dessa promessa seria feito na forma de uma ampla e generosa distribuição de alimentos e bebidas aos pobres. Em algumas versões, a rainha coroava os pobres com sua própria coroa. Em outras, a rainha teria feito peregrinar pelo mundo uma réplica da coroa com uma pomba no alto, que é o símbolo do Divino Espírito Santo, arrecadando donativos em benefício da população pobre. Posteriormente, a igreja romana passou a utilizar a festa como meio de evangelização. Outro mito de origem, não divergente, mas anterior a rainha Isabel, narra que, durante a Idade Média, teria aparecido em Portugal um monge cisterciense, Joaquim de Fiori (1135 - 1203), que, após anos em retiro pelo deserto, obteve uma revelação sobre a vinda de uma nova era: a era do Espírito Santo. Assim, a humanidade já havia ultrapassado a época do Pai, ou seja, o Antigo Testamento, e a era do Filho, com a encarnação de Cristo. A era do Espírito Santo seria marcada pelo advento de uma implantação definitiva da paz, do amor e da bondade entre os homens. Mesmo diante da resistência e da perseguição da igreja oficial, essa crença persistiu e muitos adeptos vieram para o Brasil no período colonial, ocupando, principalmente, as regiões que hoje são os estados de Minas Gerais, Goiás e Mato Grosso.

A festa do Divino⁵³ é celebrada aproximadamente cinquenta dias após a Páscoa, a mesma época em que, na narrativa bíblica, após ressurreição e ascensão de Jesus ao céu, os discípulos reunidos durante a festa de Pentecostes, teriam recebido a promessa da descida do Espírito. Está imersa no hibridismo, na diversidade simbólica e na circularidade cultural⁵⁴, organizando formas específicas que sempre estiveram relacionadas à sociedade participante. Disso resultaram práticas religiosas laicas de evangelização que se desenvolveram autonomamente, sem a presença do catolicismo oficial.

A folia do Divino, que hoje precede a festa do Imperador, surgiu, então, como uma forma de propagar a fé cristã em regiões não evangelizadas ou fora do controle clerical. Para Steil (2001, p. 23), “os lugares e as imagens têm no catolicismo tradicional um sentido particular e uma singularidade que ultrapassa qualquer tentativa de racionalização ou generalização”.

É válido ressaltar que antes mesmo que a “Coroa” doada por Dom Pedro II chegasse a Goiás (1834), já ocorriam comemorações da Festa do Divino. O primeiro a registrar uma Folia do Divino que girava em território goiano foi Saint-Hilaire, em 1819, o qual relatou:

[...] encontrei na mata um bando de gente a cavalo, conduzindo burros carregados de provisões. Um dos homens levava um estandarte, outro um violão e um terceiro um tambor. Procurando saber o que significava tudo aquilo, fui informado de que se tratava de uma *folia*, palavra cujo sentido passarei a explicar. Já tive ocasião de dizer em outro relato que a festa de Pentecostes é celebrada em todo o Brasil com muita devoção e em meio a bizarras cerimônias. Tira-se a sorte, no final da festa, para saber quem irá custear as comemorações no ano seguinte. A pessoa sorteada recebe o título de Imperador. Para poder celebrar a festa com maior pompa e oferecer com condigno repasto, que é o seu fecho obrigatório, o Imperador sai recolhendo oferendas em toda a região ou encarrega

⁵³ “Divino” é o termo abreviado para designar o “Espírito Santo”, usado com frequência por nossos entrevistados.

⁵⁴ Conceito que estabeleceu uma ruptura na velha dicotomia existente entre cultura elitista e cultura popular (Ginzburg, 1987).

alguém de fazer esse serviço⁵⁵. Mas nunca se desincumbe dessa tarefa sozinho. Leva sempre em sua companhia músicos e cantores, e quando chegam a alguma fazenda o pedido é sempre feito por meio de cantigas, em que se misturam louvações ao Espírito Santo. Os cantores e os músicos são geralmente pagos pelo Imperador, mas muitas vezes trata-se de pessoas que estão cumprindo promessa. Entretanto, quando recebem paga pelo seu trabalho, a quantia é sempre insignificante, pois não há ninguém que não considere uma obra altamente meritória servir dessa maneira ao Espírito Santo. Essas coletas duram às vezes vários meses, e é ao bando encarregado de executá-la que é dado o nome de folia. Cada paróquia, cada capela tem possibilidade de reunir muita gente, pois a festa não é celebrada no mesmo dia em todos os lugares. (Saint-Hilaire, 1975, p. 96-7).

Segundo entrevistas narrativas e obras consultadas (Lima, 2015; Oliveira, 2001; Lacerda e Nogueira, 2016; Asmar, 1988) a festa da Folia do Divino Espírito Santo em Crixás, até 1962 era organizada da seguinte forma: o imperador, sempre um fazendeiro definido por sorteio no ano anterior, vinha para a cidade um mês antes da festa, acompanhado de sua família, e se instalava na Casa Grande.

Essa casa foi construída pra festa de São Benedito, foi construída pelos negros da época, e aí com o Divino Espírito Santo, a festa do Divino pegou a carona com ela, mas a festa lá, mais a finalidade era a festa de São Benedito, que tramitava junto com ela. Era feito junto com a folia pelos negros, né? (Inácio Ferreira de Faria, vice-

⁵⁵ Segue uma breve descrição sobre os encarregados e suas funções na folia e festa do Divino: *Imperador e Imperatriz*: coordena toda a festa juntamente com o pároco e alguns capitães, além de arcar com grande parte dos gastos coletivos da folia; *Capitão do mastro*: responsável pela ornamentação do mastro da Bandeira do Divino, providencia o seu levantamento e cuida dos fogos e do café da manhã do domingo; *Capitão da fogueira*: responsável pela queima de fogos e pela lenha e queima da fogueira feita durante o levantamento do mastro e da bandeira. *Comissão da folia*: equipe que elabora a relação dos pousos e da folia e organiza o festejo de uma maneira geral; *Alferes*: comanda a ordem da folia e carrega a Bandeira durante o giro; *Violeiros*: tocam a viola e improvisam os cantos. São dois violeiros e dois ajudantes por folia; *Caixeiro*: toca a caixa, um pequeno tambor usado para acompanhar os cantos; *Salveiro*: conduz os foguetes que são estourados para avisar a chegada da folia nas casas; *Foliões*: devotos que acompanham a Bandeira tocando pandeiro, ajudando os cantadores e dançando; *Palmeiro*: puxa as palmas (Lima, 2015).

presidente da Associação dos Catireiros e Foliões de Crixás e Coordenador da Folia. Entrevista concedida em 20/03/2016).

No capítulo 10 discutiremos com mais detalhes sobre a importância da Casa Grande para a memória da festa do Divino, ainda que ela não exista mais no espaço urbano da cidade. É um elemento ausente que expressa patrimonialidade, e ainda se faz presente no imaginário da festa, pela significância que tinha no passado.

O imperador se encarregava de fazer as compras em Goiás Velho: Açúcar, pinga, cravo, canela, pimenta-do-reino, talheres, pratos, vasilhames entre outros. E a imperatriz com uma grande equipe, trabalhava na Casa Grande produzindo os doces, bolos, licores – culinária aos modos crixenses. Também era preparada a carne-de-sol para a "Maria Zabé" (Maria Izabel), prato típico na mesa da festa. Os moradores participavam efetivamente da preparação: “[...] nós ajudávamos muito os imperadores. Eu mesmo ajudei quatro fases de imperador, fazia bolo, fazia doce [...]”. (Eula Ferreira de Faria, moradora de Crixás. Entrevista concedida em 30/06/2015).

As folias, também com foliões nomeada um ano antes, giravam pelo município por trinta dias, saindo no final do mês de maio e sendo entregues no final do mês de junho em frente ao Cruzeiro da Igreja de Nossa Senhora da Conceição. Lima (2015) descreve as três folias que giravam e ainda giram atualmente, com rotas diferentes: Folia do Sertão, Folia São Patrício e Folia Santa Rita.

[...] Santa Rita, que ia pra o lado de Santa Rita do Araguaia aqui. Na época ia até lá num povoado mais antigo; a de São Patrício, que ia aqui pro lado de Itapaci, que era por causa de São Patrício, né, então a folia era de São Patrício; e a do Sertão, que era aqui, pra cá, que a gente chamava de Sertão, que era menos habitado, tinha poucos moradores.

[...] Soltava folia, na época, pra evangelizar. Na folia tinha muito as ordens que seguia. O Imperador soltava a folia, [...] hospedava nas fazendas, tinha o lugar dos pousos, que era pouso, folia, café da manhã, almoço e aí era a saída pra o outro pouso. Geralmente na estrada, onde tinha um morador, eles paravam, faziam aquela... nós chamamos de “foliar”, né? Parava, pegava a esmola, né? O pessoal

fazia os cantos. Geralmente, já estavam esperando, sabiam que hoje ou amanhã eles estavam passando por ali. E seguia o rito assim até fim de junho [...]. Aí o Imperador já estava com tudo organizado, fazia... recebia as folias, fazia a festa, né? E aí, junto com as folias, já alcancei a festa de São Benedito também. Mas as danças de tambor, que era dança da Festa de São Benedito, eu ainda conheci descendentes de negros, não era mais escravos, mas, igual eu tinha a minha descendência, eles também tinham... ainda brincavam nessa festa (Inácio Ferreira de Faria, vice-presidente da Associação dos Catireiros e Foliões de Crixás e Coordenador da Folia. Entrevista concedida em 20/03/2016).

Durante os festejos, danças e coreografias eram apresentadas. Batuque, ponto, Catira, roda inteira, carneiro, saia preta, engenho novo, buzuntão, moçambique, caburé, chorada, veadeiro e cururu eram alguns dos ritmos mostrados. Essas danças também eram apresentadas após a janta de entrega das folias. A participação da igreja na festa do Divino Espírito Santo envolvia a presença do padre no último domingo de festa para celebrar a missa, os batizados e casamentos. No final, parte da renda da festa ia para a igreja e outra parte para as despesas do imperador.

Terminou a missa do Imperador, ia pra Casa Grande pra comer doce. Então, punha a mesa, aquela mesona comprida aí, punha várias qualidades de doce e ninguém encostava na mesa antes do Imperador ou não sei quem falar que a mesa está servida. [...] Naquele tempo era bom demais, nossa! Então tinha a mesada de doce, tinha à meia noite, uma hora, o povo festava a noite inteira. Uma festa sadia, gostava de dançar, tinha a festa de tambor que era... veio dos negros. Tambor é a dança que veio dos negros. [...] E naquela época, quando dava lá pra uma hora da manhã servia a mesa de bolo a vontade pro povo, comia bolo a vontade. (Prudêncio Ferreira Neto, morador de Crixás. Entrevista concedida em 01/07/2015).

Após 1962, ocorreu uma interrupção nas festas tradicionais de Crixás, como resultado da demolição da Casa Grande. As folias também não giraram durante 12 anos, o que provocou algumas perdas para a manifestação no que se refere a letras dos cantos e coreografias tradicionais. Isso ocorreu porque

a demolição da Casa Grande deixou os moradores sem um lugar para realizar a festa, e para os foliões, que já estavam em idade avançada, percorrer longas distâncias nas fazendas tornava-se uma tarefa árdua. A festa era a comemoração da entrega da folia, realizar uma sem a outra não fazia muito sentido.

As folias de São Patrício e do Sertão voltaram ao giro em 1974, no entanto, somente dentro do município e em um menor número de casas, variando de 13 a 15 dias. Neste caso, a saída era no segundo sábado do mês de junho e a entrega era na última sexta-feira do mês, sendo que a apresentação das Cavalhadas ficou para o último sábado e domingo de junho. Já a folia de Santa Rita retornou somente no ano de 2004. A partir daí, todas as folias passaram a ser coordenadas pela Associação de Catireiros e Foliões de Crixás, em conjunto com a Paróquia Nossa Senhora da Conceição. Foi necessário um empenho para recuperação das letras dos cantos de cada parte do ritual (saída da folia, pedido de pouso, despedida, entrega da folia e outros) e das coreografias da Catira e da Veadeira⁵⁶.

Atualmente, a festa do Divino em Crixás ocorre na última quinzena do mês de junho. A coordenação fica por conta da Equipe Pastoral da Paróquia Nossa Senhora da Conceição e da Comissão Organizadora das Folias. Há uma arrecadação considerável em dinheiro, bezerros e outros bens, que depois são leiloados. O dinheiro arrecadado é destinado à manutenção de gastos da Paróquia, reformas, investimento na Pastoral, entre outros.

As três folias saem da Igreja Matriz após a celebração de uma missa e começam a percorrer seus itinerários. Os foliões não pernoitam nas casas onde são os pousos, e são remunerados conforme os dias trabalhados⁵⁷. Os Alferes não são definidos mais

⁵⁶ Catira: “É dançada ao som da viola e pandeiros e caracteriza-se por ser animada e barulhenta. Os parceiros do Catira sapateiam com força sob aplausos de todos cantando modinhas que remetem a acontecimentos, como amores desfeitos ou platônicos, ou de cunho irônico”. Veadeira: “É semelhante à Catira, porém o sapateado é mais rápido” (Lima, 2015, p. 70).

⁵⁷ Segundo Rômulo Xavier de Lima, presidente da Associação de Catireiros e Foliões de Crixás, o pagamento dos foliões é uma questão de organização interna da folia. Primeiro, porque os foliões se ausentam de seus trabalhos cotidianos, na roça ou

por sorteio, mas por indicação, ou quando há um pagamento de promessa envolvido. Por quinze dias as foliam giram pelo município, deixando a área urbana para os últimos dias.

Em trabalho de campo, pude acompanhar alguns dias de giro nas cidades (entre os dias 24 e 26 de junho de 2016). Atualmente, os foliões já não saem a cavalo como no passado e nem percorrem mais, de casa em casa, toda área rural do município. Os rituais não são cumpridos na íntegra da tradição pioneira, pois houve a necessidade de readequá-los ao cotidiano e aos atuais modos de vida.

O dia começa com a alegria de reunir-se para um “farturento” café da manhã. Anfítriones, foliões, moradores (vizinhos ou não). Após os cantos e a despedida, seguem para a próxima casa. Entre uma casa e outra, um andar sem pressa e conversas de “compadres”. Os portões da casa, geralmente, já se encontram abertos para receber a folia – um nítido sinal de “boas-vindas” e de que ali já se espera pela entrada do “Divino” e dos foliões. O reconhecimento mútuo das pessoas e o trato de uma para com as outras nos permitem dizer que a folia representa mais do que um serviço do sagrado, os amigos se visitam junto com o “Espírito Santo”, representado pela bandeira. Isso expressa um modo de vida pautado na circunstancialidade⁵⁸ do *lugar* (Marandola Jr., 2014), onde ainda é possível deixar os portões abertos, conhecer e confiar em todos que adentram a intimidade da casa. Expressa também a *resistência* de uma prática que há muito tempo já se perdeu nas cidades modernas.

Festas e rituais são falas. São mensagens ao mesmo tempo compreensíveis e cifradas. São meios fortemente carregados de simbologia e de afeto pelos quais as pessoas vivem, na celebração coletiva da cultura, o aprendizado de seu próprio modo de ser. De

outros locais, para se dedicarem a divindade, o que lhes comprometem a renda. Segundo, porque, mediante, o pagamento, é possível fazer exigências para manter a organização e dedicação (horários, uniforme limpo, participação integral durante todo o giro, etc.).

⁵⁸ A circunstancialidade é um atributo do lugar (reduto da mundanidade do nosso cotidiano). É definida por Marandola Jr. (2014, p. 230) como “uma posição e uma situação que enfatiza o sentido relacional do ser-e-estar-no-mundo, ao mesmo tempo que dá o devido peso à realidade fenomênica do ser-aí e sua espacialidade.

algo que não é nem a identidade e nem sequer a ética de um povo, mas o seu *ethos*. Alguma coisa que inscreve na cultura a maneira afetiva e efetivamente densa e cheia de significados através da qual um povo escolheu ser, sentir, pensar-se a si mesmo e viver as vicissitudes de sua vida (Brandão, 2015, p. 68).

À noite, acompanhamos alguns pousos. Na entrada das casas de pouso, há um arco produzido pelos anfitriões, uma espécie de portal erguido com palha de coqueiro ou folhas de bambu e enfeitado com fitas e flores de papel. Diante dele, através de cantoria, é pedido o pouso. Neles são amarrados os mais variados elementos (pão, biscoito, balas, cana-de-açúcar, amendoim, lambari). Acreditamos que estes elementos tenham relação com a atividade cotidiana que os moradores exercem. Os foliões fazem improvisos no seu canto de chegada, saudando aqueles elementos, conforme o que estiver disposto no arco. A folia avança até o altar, que também será descrito em versos pelos músicos da folia. “Nós vamos fazer um cantorio, nós canta um cantorio que nós nem nunca viu. Nós não sabe como é que é, mas na hora que nós começa o canto, o Espírito Santo é que vai dando à gente aquele dom, aquele repertório” (Matheus Seabra Rodrigues, folião em Crixás. Entrevista concedida ao documentário “Viva todos que prestaram atenção”, 2000). Além de percebermos uma dimensão do sagrado, atribuída a um “dom” dos violeiros, apreendemos o ritual como uma prática que reencontra o universo rural no “ser” e na arte do fazer.

O cantorio musical é dom. É dom da natureza, da criatura. Puseram a caixinha de marimbondo [...]. Aí eu mais o Severo cantou, cantou, e eu vi ele... largou a caixinha de marimbondo e não quis falar nela. Aí eu cantei o verso pra ela: “A caixa de marimbondo que está no arco vivo / Quando tá no bamburrá serve pra espantar menino”. (Senhorinho Correia Meireles, folião em Crixás. Entrevista concedida ao documentário “Viva todos que prestaram atenção”, 2000).

O canto da despedida, no dia seguinte, após o café da manhã, é sempre envolvido por muitas emoções e lembranças. É muito comum vermos o choro de emoção dos anfitriões e demais presentes. “Sempre quando tá cantando o Canto da Despedida,

que é um canto mais emotivo, eu fico lembrando do meu pai, então, sempre corre lágrima dos olhos. (Orcalino Rodrigues Trindade, Imperador em 2001 - Crixás. Entrevista concedida ao documentário “Viva todos que prestaram atenção”, 2000). Este senhor ainda explicou que, dada as dificuldades “daquele tempo” (referindo-se à folia de antigamente), raras vezes ouvia-se música. Poucos tinham condições de ter uma vitrola em sua casa, de forma, que o próprio som da viola já causava comoção.

A entrega das três folias é feita no último sábado de junho, em frente à Igreja e ao Cruzeiro. Esse é um momento muito especial, onde toda comunidade católica comparece e acompanha os cânticos, muitos feitos de improviso de versos rimados, onde relatam toda a doação da folia. Após a entrega, todos seguem para o local da festa, onde é servido um grande jantar para toda comunidade, seguido de apresentações de Catira e Veadeira das três folias e distribuição abundante de doces para todos os participantes. No passado, os doces eram produzidos pelos próprios moradores na Casa Grande durante o mês que precedia a festa. Atualmente, os doces são comprados prontos em Nerópolis (GO). Não há mais o saudoso ajuntamento do período pré-festivo (o que já configurava uma grande festa) para numerosa produção de doces de todas as qualidades.

Mesmo assim, presenciamos, nas visitas a alguns moradores, o costume vivo de ainda produzir doces tais como se faziam no passado: deixando curtir as frutas por vários dias, tomando cuidado com o ponto da fervura etc.

O documentário “Viva todos que prestaram atenção” também registrou essa “memória em festa” na produção do fiose, doce tradicional de Crixás, por dona Eulâmpia: “Nasci na era de 1915. [...] Quando eu entendi por gente já fazia esse fiose na Casa Grande. [...] tem que se bem amassado pra não ficar caroço”.

Figura 88: Dona Eulâmpia mostrando como se faz o fiose.

Figura 89: Bolos e biscoitos típicos servidos no Café da Manhã do Capitão do Mastro: bolo de arroz, biscoito quebrador, mãe benta, biscoito ferventado, biscoito 5 pratos, biscoito de queijo, peta.



Fonte: Documentário “Viva todos que prestaram atenção” – frame de vídeo, 2002.



Foto da autora, 2016.

Figura 90: Folia do Sertão em frente a Casa do Tio Joca.

Figura 91: Folia de Santa Rita no giro.



Fotos: Rômulo Xavier de Lima, 2011.

Figura 92: Após café da manhã, alferes toma a bandeira para beijo e benção. Foto da autora, 2016. **Figura 93:** Cântico de Despedida, saída do pouso da Folia do Sertão.



Fotos da autora, 2016.

Figura 94: Dança da Catira e Veadeira durante o giro da folia em casa de moradora.

Figura 95: Saída da Folia de São Patrício após pouso no Casarão (Centro Cultural).



Fotos da autora, 2016.

Figura 96: Farto jantar no pouso da Folia do Sertão, em casa de morador.

Figura 97: Cânticos da Folia de São Patrício no pouso do Casarão.



Fotos da autora, 2016.

Figura 98: Folia de São Patrício em cântico na entrada da casa que oferece o almoço.

Figura 99: Canto dos “Benditos de Mesa” após farto almoço da Folia de São Patrício.



Foto da autora, 2016.

Figura 100: Entrega e encontro das folias na porta da igreja. Fim do giro.

Figura 101: Imperador e Imperatriz da Folia do Divino em missa da entrega da folia.



Fotos da autora, 2016.

Figura 102: Grande festa na entrega da folia. Jantar servido no salão paroquial.

Figura 103: Apresentação de Catira das folias para comunidade na festa do Divino.



Fotos da autora, 2016.

Figura 104: Café da manhã do Capitão do Mastro no domingo pela manhã.

Figura 105: Senhorinho Correia Meireles, importante folião e guardião da memória.

Encontro com a autora no café do Capitão do Mastro.



Fotos da autora, 2016.

Assim, entre as intempéries que a festa do Divino de Crixás enfrentou, algumas provocadas pela própria destruição da Casa Grande, num contexto de anseio por modernização e higienização da cidade, essa ainda é uma tradição muito forte e

presente na cultura local, aclamada por todos como aquilo que Crixás preservou de mais importante de sua cultura.

A dinâmica da folia e do Império do Divino em Pilar de Goiás é muito semelhante, mesmo porque as duas cidades receberam a tradição no mesmo contexto histórico e seguiram, mantendo forte relação uma com a outra e dividindo até o mesmo padre, que se revezava nos pousos em datas específicas para cada localidade. Ainda hoje, vários foliões giram nos dois municípios e até mesmo em outros municípios da região, sendo comuns os cânticos, os rituais, as normas e a forma organizativa (também vinculada à Paróquia).

Em Pilar giram três Falias tradicionais: Folia Sertão dos Picos, Folia Sertão do Meio e Folia São Patrício – que também circulam por diferentes itinerários geográficos. Os símbolos do Divino Espírito Santo se espalham por toda parte na cidade, em bandeirinhas, adesivos e adereços. Segundo relatos de moradores, embora a padroeira da cidade seja Nossa Senhora do Pilar, a festa da Santa, mesmo com apresentação de Cavalhadas possui menor expressividade na cidade do que a festa do Divino Espírito Santo. Esta última é anunciada com um rótulo de 270 anos, desde sua primeira ocorrência, como se nunca tivesse deixado de acontecer, mesmo no período de quase completo despovoamento. É possível identificar nesta festa tradicional os pressupostos de Hobsbawn (2012), o qual assevera que é comum dar à tradição uma ênfase na longa duração, pois quanto mais longevidade, maior legitimidade possuirá.

Senhor João, um dos foliões mais antigos de Pilar, contou-nos um breve histórico da Folia do Divino em Crixás, explicando como a tradição enfraquecera em certo período, provavelmente pela mesma razão em que parte considerável das edificações foram abandonadas, restando na cidade poucos moradores.

No tempo do meu pai, tinha as três, aí girava a fazenda, ia pra muito longe, era um mês girando. Aí depois quando passou, aí girava só aqui dentro. [...] Tirava ela cedo, de tarde terminava. [...] Era só uma. Naquele tempo era poucas casas, tirava cedo, de tarde entregava. Aí depois eles inventaram de querer sair com ela a pé, né? Sair com ela na fazenda, mas só uma também. Aí quando saiu

uma, nós não sabíamos de negócio de pedir pouso, saudar arco, saudar cruzeiro, despedida de porta, despedida de casa. Aí meu pai era folião velho e foi passando pra mim, e eu já escrevia [...], ele ia falando e eu copiando. A gente copiou tudo, aí nós já tiramos a da roça. Aí o Austero [...] era o capitão da folia. Nós giramos ela a pé. Quando foi no segundo ano, nós já tiramos ela a cavalo, como era de costume antigamente. Mas só uma. Aí giramos uns anos. Aí veio um padre, Ademir, e ele conversou com meu pai, aí procurou como é que era o giro de folia e começaram com esses povoados velhos aí [...]. Aí quando o padre Ademir entrou, aí conseguiu sair com as três (João Batista do Carmo, morador de Pilar de Goiás. Entrevista concedida em 27/06/2016).

Senhor João explica também como foi possível manter os tradicionais cânticos das folias de Pilar, uma vez que elas deixaram de girar por longo tempo na zona rural - período no qual vários foliões faleceram, colocando em risco a continuidade desta tradição. Seu pai, Paulo Leopoldo do Carmo, foi um dos responsáveis por repassar as letras. Serafim, Austero e João Batista são os foliões responsáveis pela retomada das três folias, incluindo as que giram nas fazendas.

O Serafim foi o primeiro ano que trouxeram a folia pra igreja. O segundo ano... terceiro ano foi eu na folia. [...] O violeiro sempre era o Austero, na folia, desde a primeira folia ele era o violeiro. Caixeiro, também tinha os caixeiros mais velhos, aí foi morrendo, morrendo [...]. Desde aquela época. O canto da folia, estes que giravam aqui dentro, quase todo mundo já sabia. Agora aqueles mais que não tinha aqui, quando girava aqui dentro não tinha negócio de pedir pouso, então nós não sabíamos. Eu, o Austero... não sabia. Aí que meu pai passou pra nós [...]. (João Batista do Carmo, morador de Pilar de Goiás. Entrevista concedida em 27/06/2016).

Diferente de Crixás, em que a Paróquia e a Associação de Catireiros e Foliões organizam toda a Festa do Divino, inclusive financeiramente, em Pilar, além da Paróquia, a festa ocorre com o patrocínio da prefeitura. A programação tem início no último sábado de maio ou primeiro sábado de junho, quando ocorre a missa com a benção das bandeiras, coroação do Imperador e da Imperatriz, entrega das bandeiras aos alferes das folias e hasteamento das bandeiras após a missa. O Imperador faz a

acolhida aos foliões com um almoço em sua residência e em seguida, ocorre a solene despedida dos foliões no Paço dos “Três Cantos”. Durante uma semana os foliões giram na zona rural, onde também fazem os pousos, nos quais grandes banquetes são servidos nas fazendas aos foliões e a quem quiser comparecer. Decorrida uma semana, no sábado seguinte, as folias se encontram na cidade, fazem os cânticos de saudação, o ritual de beijo nas bandeiras e no dia seguinte, domingo, tem-se início o giro das folias na cidade. Moradores sorteados oferecem almoço às folias, aberto à participação de toda comunidade. Observamos nas últimas programações que os almoços eram oferecidos apenas nos finais de semana (sexta-feira, sábado e domingo).

A celebração da novena da Coroa do Divino ocorre nos dias que antecedem a grande festa. Na festa de 2017, ao invés de novena, se realizará o Tríduo em Louvor ao Divino. No primeiro dia, ainda pela madrugada, por volta das 5 horas, ocorre a Alvorada festiva, quando é celebrada a descarga das ronqueiras e repiques dos sinos. No último sábado da festa há a tradicional Matina, também com descarga das ronqueiras e repique dos sinos. Em seguida, é servido na residência da Imperatriz um café da manhã com guloseimas típicas da região, como bolo de fubá, mané pelado, o tradicional bolo de arroz de Pilar, dentre vários outros. Mais tarde, o tradicional Meio-Dia, com almoço na residência do Imperador, também oferecido a toda comunidade – novamente se realiza a descarga das ronqueiras e repique dos sinos, sempre anunciando os acontecimentos festivos. No entardecer, há o início da marcha da bandeira do Divino, com o cortejo da casa do Imperador, acompanhado pelo Salveiro, Imperatriz e Escudeiros. A marcha é finalizada com a entrega da bandeira à Igreja Matriz Nossa Senhora do Pilar, onde ocorre a Missa em louvor ao Espírito Santo, o hasteamento da bandeira do Divino, a queima de fogos e os cânticos tradicionais. A festa do Divino se encerra no último domingo de junho, com leilões e almoço das famílias (há cobrança de taxa para fundos da igreja Matriz). À noite, é a entrega das três folias ao Pároco (Folia Sertão dos Picos, Sertão do Meio e Folia São Patrício). Há uma missa solene de ação de graças aos donos de pousos e foliões, com

procissão do Esplendor Divino conduzida pelos tocheiros do Divino e irmandade do Santíssimo Sacramento e pela população local. Em seguida, faz-se a nomeação (antigo sorteio) do novo Imperador, Imperatriz e Alferes.

Vários elementos/rituais foram modificados na festa do Divino em Pilar. Alguns, porque Igreja passou a ter um maior controle. Mas de maneira geral, os aspectos mais tradicionais foram mantidos. Senhor Luciano, sanfoneiro antigo nas festas e folias, e a dona Benedita nos contaram um pouco como era o festar, o comer e o rezar de antigamente:

Então, antigamente era assim, quando levantava a bandeira, aí descia a música com a sanfona, com a zabumba e ia lá pra o museu [Casa da Princesa]. Lá que era a festa. [...] Aí o sanfoneiro tocava numa porta daquela e dançava num cômodo e no outro, ficava no meio daquelas portas, daquela sala primeira [...]. Aí era biscoito, aí era aquelas peneiras tudo cheia de pão de queijo, mãe benta, brevidade, de biscoito antigo que tinha. Aí saía uma peneira pra aqui, outra pra ali, outra pra ali. Era muito, né? Eles trabalhavam aí, era mais de dez dias só fazendo. Aí tinha os fornos pra todo lado, né? [...] Eu tenho aí. Eu falo de desmanchar, eles falam: - “Não, desmancha não porque quase não tem mais!”. Eu construí muito aqui no Pilar. [...] Eu que fazia os fornos. [...] Aí descia com a bandeira grande, aí o pessoal todo acompanhava e ia pra lá. Aí lá tinha o vinho, tinha o café festivo. Eles falavam “café festivo”. [...] Tinha a Alvorada da festeira, do bolo de arroz. Aí quando era Meio-Dia, era na casa do festeiro, aí a farofa, a farofa com refrigerante, né? [...]. (Luciano Correia de Brito – *in memoriam*– Artesão, sineiro e sanfoneiro de folias. Entrevista concedida em 26/06/2016).

Tem muita lembrança [...]. As festas que tinha aqui era com pouca gente, o padre só vinha uma vez no ano. Aí as festas mais era a comunidade que fazia, né... procissão, né... as pessoas faziam... o padre fazia era uma vez no ano. E aí a gente fazia as festas, né... a comunidade mesmo fazia. E naquele tempo era... as coisas era tão difícil, que as velas da festa da procissão, a gente fazia com cera de abelha. Era com cera de abelha que a gente fazia aquele cordão, né? Aí, né, a gente fazia aquele cordão grande e derretia a cera de abelha numa panela e colocava aquele cordão lá, e aí punha, pendurava assim, pra talhar, né? E aí a gente cortava. Aquilo que servia de vela pra acompanhar a procissão. (Benedita Ribeiro de Freitas - moradora de Pilar de Goiás. Entrevista concedida em 07/09/2014).

Figura 106: Saída das folias do Divino Espírito Santo.
Figura 107: Cortejo do Império do Divino Espírito Santo.



Foto: Rogério Ferreira, 2013.

Figura 108: Folia no giro pela cidade.
Figura 109: Foliões dançando Lundu, tradição surgida com os negros.



Foto: Rogério Ferreira, 2013.

Frame de vídeo de Cacau Castilho, 2012.

Figura 110: Folia São Patrício cantando em casa de morador.
Figura 111: Entrega das folias na Igreja de Nossa Senhora do Pilar.



Fotos da autora, 2016.

Figura 112: Procissão do Esplendor Divino.**Figura 113:** Coroação do novo Imperador em missa de entrega das folias.

Fotos da autora, 2016.

Nessa intensa dinâmica da organização da festa do Divino e do giro da folia (que dura um mês) em Pilar, a festividade do passado tem seu espaço na memória dos partícipes. Nas falas, o “antigamente era assim...”, “naquele tempo...”, surgem naturalmente quando estamos conversando sobre a festividade do presente, como se de fato, a festa representasse o elo de conexão mais forte da sociedade pilarense com seu passado. “- Do que mais tem saudade?” – perguntamos. “- Das festas” - respondem. O que significa ter saudade da festa do Divino do passado, quando ela ainda acontece na atualidade? Mas havia uma forma de participação, de fazer a festa, de produzir, que ainda é rememorada como autoafirmação de inserção no próprio *lugar*. Os locais do patrimônio também, como em Crixás, integram essa dinâmica: a Casa da Princesa, as ruas por onde passa a procissão, os fornos onde se assavam os bolos, a igreja onde há a entrega da folia, entre outros. Estes locais, muitos dos quais descrevemos no capítulo 4, interagem com a festa impregnando-os de significados ainda mais pela memória dos fiéis, como Halbwachs (2003, p. 170) afirmou:

Teríamos uma ideia 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 festa do Divino também é tradição em Porangatu, desde o antigo Arraial do Descoberto, onde ocorrem três folias do Divino Espírito Santo. As folias alcançam a totalidade da cidade, razão pela qual, muitos porangatuenses nunca ouviram falar sobre elas, tampouco as vivenciam com igual fervor como observamos em Pilar e Crixás. Talvez isso possa ser explicado pela expansão urbana e crescimento econômico do município, implicando na lógica apresentada por Benjamin (1989) de que à medida que o ritmo das cidades e os estímulos externos se intensificam, as tradições tendem a se enfraquecer. A coletividade, com suas festas, calendário próprio e recordações, é substituída pela vida fragmentada. No passado, em Porangatu

[...] havia esperança por todo lado, e os casais ainda moços e os jovens contavam com a chegada das festas do Divino, em julho, da dança do São Gonçalo, em agosto, e a festa da padroeira. Era tempo do cumprimento das promessas! As folias com suas bandeiras pelos Gerais e, depois, o encontro delas na velha e histórica praça. As Catiras, as rodas e o tambor davam-se nos terreiros das casas dos festeiros. Mesadas de bolo, vinho Cinzano e Vinho do Porto e... a velha “caninha”, à vontade. Os meninos acompanhavam os pais. Os bailes iam até a madrugada, ao toque da sanfona, do violão, reco-reco e pandeiro. As crianças, já dormindo era levadas para as camas e redes dos donos da casa. Não havia as etiquetas nem os acanhamentos impostos pela civilização atual. (Ana Braga – conferência proferida por ocasião do 10º aniversário da Academia Porangatuense de Letras e Artes, 2002).

Por muitos anos a folia do Divino Espírito Santo deixou de girar em Porangatu. Atualmente, a mais antiga é folia do senhor Zé Garção (José de Barros Garção), imperador e embaixador da folia do Divino Espírito Santo e Divino Pai Eterno. Essa gira durante toda primeira quinzena do mês de julho, com apenas dois pousos na cidade. O giro ocorre em maior parte nas fazendas (antigamente a cavalo, hoje de ônibus), nas regiões de Mutunópolis, Santa Tereza, Formoso, Trombas e Montividiu do Norte. A festa é sempre realizada na residência do imperador Zé Garção, o qual relatou que a tradição foi herança do seu pai, natural de Porangatu e folião no antigo Descoberto. Ele passou a

“pôr a folia do giro” em 1972, para cumprir uma promessa que fez a divindade em prol da saúde de seu filho.

Figura 113: Chegada da folia na casa do Imperador Moreira em Porangatu.

Figura 114: Folia do Divino no giro – dança da Catira.



Foto: Amanda Costa, 2011.



Fonte: TV Serra Azul, Frame de vídeo, 2014.

Figura 115: Império do Divino Espírito Santo em Porangatu (Imperador Moreira).

Figura 116: Apresentação de foliões na festa do Divino.



Fonte: TV Serra Azul, Frame de vídeo, 2016.

Figura 117: Benditos de mesa após jantar da folia na residência do Sr. Zé Garção.

Figura 118: folia do Divino do Sr. Zé Garção reunida em frente ao Casarão.



Fonte: TV Serra Azul, 2016.



Fonte: Museu Ângelo Rosa de Moura.

A folia do imperador Raimundo Moreira de Araújo percorre a pé cinco dias de giro na zona urbana e rural. Ela gira desde 1988, também como cumprimento de uma promessa e herança dos pais, que eram festeiros. As “raízes familiares” sempre são mencionadas e acabam remetendo ao antigo Descoberto da Piedade.

Desde eu menina que eu participo de folia. Toda vida meus pais deram pouso de folia. Depois meus pais passou um tempo sem folia, aí começou de novo, porque tinha as folias aqui de Porangatu. Tinha a folia do Divino e de Nossa Senhora, né? Então saía no giro e a gente dava o pouso [...]. Eu e meu irmão. Eu tenho um irmão lá em Santa Tereza que todo ano dava pouso a essa folia de Zé Garção. E essa de Moreira eu dei pouso pra ela foi sete vezes que eu dei. E desses meninos lá de Santa Tereza eu não sei nem quantas vezes foi. (Benedita Gonçalves, moradora de Porangatu. Entrevista concedida a TV Serra Azul, 2014).

Novenas e rezas de terço também acompanham estas festividades. Um entrevistado também mencionou a folia coordenada por Dona Ana, viúva do senhor Bento, imperador, mas não obtivemos os contatos necessários para nos certificarmos se ela ainda gira atualmente.

As festas e as folias do Divino envolvem uma diversidade ritos, símbolos, ritmos, linguagem, danças, música, culinária, artesanato, teatro, espetáculos de fogos de artifício, relatos, narrativas orais e outras expressões que as singularizam nos vários municípios do território goiano: Pirenópolis, Pilar de Goiás, Crixás, Porangatu, Santa Cruz de Goiás, Posse, Palmeiras de Goiás, Jaraguá, Niquelândia, Silvânia, Cocalzinho, Gameleira, Formosa, Uruaçu, Corumbá e vários outros. Como já dissemos, não cabe aqui uma análise pormenorizada sobre o aspecto ritualístico dessas manifestações, mesmo porque vários estudos realizados por antropólogos, historiadores, sociólogos e geógrafos já têm focalizado essa celebração em contextos socioculturais específicos.

Há um consenso de que tanto as Folias do Divino Espírito Santo, quanto as Cavalhadas⁵⁹, narram eventos históricos do cristianismo, envolvidos pelo misticismo. São ritos que narram um “mito”, sem necessariamente fazer parte dele, porém, aderindo coletivamente seus sentidos: o surgimento e a vitória do cristianismo. Para Melo (2006, p. 147), “o caráter repetitivo do rito implica a continuidade com o passado, e por isso a preocupação com a participação dos jovens. O rito demanda a continuidade com o passado, lembrar é fazer o passado atual”.

Todavia, acrescentamos ainda que a lembrança que traz o passado à tona no presente não diz respeito apenas ao aspecto ritualístico que caracteriza as crenças, mas também ao cotidiano, captado e envolvido na produção do acontecer festivo. As práticas rituais e de cultos, num ciclo contínuo e anual, é uma representação de um passado secular vinculado a um presente compartilhado por uma fé cotidiana. O cotidiano apresenta a dialética entre a ruptura e a continuidade. É claro que há uma alteração no ritmo das atividades produtivas no período das folias e das festas. Entretanto, elas se desenvolvem dentro das próprias atividades produtivas do lugar. Para Brandão (1989), a festa se apossa da rotina e excede sua lógica, ao invés de rompê-la, conforme também percebemos na narrativa de Dona Delmira, lembrando a Folia do Divino de Crixás no tempo de sua mocidade.

Para se falar sobre a Folia do Divino é preciso falar sobre a tradicional Festa do Divino Espírito Santo, a qual trago na memória desde os meus tempos de mocidade em Crixás. Uma festa onde o Imperador e a Imperatriz são os principais personagens responsáveis pelo funcionamento da festa. [...] O Imperador já pensava em plantar a mandioca para fazer a farinha e tirar o polvilho, plantar o arroz que seria limpo no pilão e também para tirar o fubá. Engordar os capados, colocar as galinhas no choco para ter mais frangos e aumentar as galinhas para ter mais ovos. Sem se esquecer da matutagem, “vaca para engordar e matar” e não poderia ser menos de quatro. As tachadas de sabão não eram esquecidas pela Imperatriz, assim como o plantio do alho e da cebola. Meses antes

⁵⁹ Dramatização do combate entre mouros e cristãos na Península Ibérica.

da festa, a Imperatriz passava nas casas das comadres e vizinhas para orientá-las a juntar ovos para ela fazer os bolos (Machado, 2015, n.p.).

Este modo de representar o passado precisa ser destacado, pois serve para a lembrança de que “entre os moradores da cidade e os camponeses ainda ativos, todos os que viveram dentro dos espaços protegidos das comunidades caipiras guardam do seu tempo a ideia de uma sociedade definida como, ao mesmo tempo, perdida e desejada (Brandão, 1985, p. 16).

Lôbo e Curado (2015), que atuaram no Projeto para Aplicação do Inventário Nacional de Referências Culturais do Iphan sobre a Festa do Divino em Pirenópolis, explicam que no contexto pós-mineração, a ruralização desenvolvida em Goiás pela alteração da atividade econômica para a agropecuária ampliou a importância dispensada às festas, a ponto de serem elas mencionadas sistematicamente em documentos eclesiásticos, o que não ocorria anteriormente. Esta informação também traz uma leitura das outras festas e folias em outras localidades do ciclo do ouro, uma vez que elas seguiam o mesmo padrão, escalonando os padres que vinham das principais vilas para as celebrações, fazendo uma verdadeira peregrinação para atender o rico calendário festivo-religioso dos mais variados arraiais, povoados e vilas.

Essa ruralização influenciou o modo de ser das folias do Divino em Goiás, na qual o envolvimento das pessoas ocorre, principalmente, no processo produtivo, na troca de serviços e produtos que se tornam compromissos fortalecidos durante os encontros comunitários. Assim, o modo de vida rural torna a festa uma manifestação cultural privilegiada, sobretudo porque tem como suporte as relações de vizinhança, de amizades e de religiosidade, as redes sociais e os processos pelos quais foram se formando as identidades e pertencimentos aos *lugares*. A economia da folia não se restringe ao dinheiro arrecadado, mas aos bezerros, carneiros, cereais e outras produções doadas durante

o giro, bem como o próprio trabalho⁶⁰. Os pousos nas fazendas chegam a ajuntar mais de mil pessoas, sendo preciso matar três vacas para alimentar a todos, segundo o folião de Pilar Eli Cardoso. Mesmo sendo um acontecimento no espaço rural, congregam ali as pessoas da cidade.

Os festejos do Divino possibilitam analisar, dentro do *lugar*, as estratégias, os arranjos comunitários, fundamentados em experiências vividas individualmente e em comunidade, abastecendo o que nomeamos como “memórias do sertão”. É claro que o sentido e os impasses da modernização e dos processos produtivos, ao mesmo tempo em que esvaziaram as comunidades rurais e modificaram a estrutura de produção da festa e da folia do Divino, encheram a cidade, *lócus* do acontecer festivo, de pessoas do *lugar* e de fora dele, nos momentos de comemorações. Os pequenos proprietários rurais e fazendeiros que resistem no campo, também têm, nos pousos da folia, a oportunidade de reviverem uma tradição do passado que mais expressam sua própria essência sertaneja.

Para pensar o patrimônio, pelo sentido de patrimonialidade, é fazer essa análise da escala humana da vida cotidiana na cidade e no campo. Segundo Paes (2008, p. 163),

na modernidade a cultura assumiu a sua interpretação mais pelo viés das relações sociais simbólicas, embora o caráter material desta esteja sempre presente. É desta forma que, mesmo o patrimônio imaterial, intangível, possui um lugar, um território, uma espacialidade e um sistema de objetos que dá concretude a este universo simbólico. [...] Os objetos, os bens e sua espacialidade são a substância de nosso universo social e simbólico, produtor de cultura. E não nos são úteis apenas para construirmos um sistema abstrato de interpretação da vida, mas para vivê-la, prosaicamente, em sua cotidianidade.

Aparentemente nos três municípios, a festa e folia do Divino foi retomada em tempos mais recentes por meio de uma

⁶⁰ O trabalho voluntário de centenas de pessoas envolvidas na realização da festa caracteriza-se como doação.

memória festiva, como parte de uma construção social, vivida, revivida e selecionada para perdurar...

1) Por se tratar de um tempo feliz, que assinalava a ruptura entre a vida árdua do cotidiano e o “mundo ritual”, sobrecarregado de emoções. Se na primeira o caminhar era funcional, racional e operacional para as tarefas diárias, no segundo, à medida que se caminhava rumo à festa, fazia-se do próprio caminhar uma festa. Um tempo que marcou a infância e juventude de muita gente. Ilustremos com o relato do Sr. Antônio.

Minha mãe acordava a gente mais cedo, colocava uma roupinha melhor, calça, tecido xadrezinho, sapatinho ou botina, porque na fazenda mesmo a gente andava mais descalço ou com sandália de couro de anta. E a gente ia a pé (demorava uma hora) ou a cavalo (metade desse tempo), todo mundo feliz (Antônio de Oliveira⁶¹. Relato disponível em: Lacerda; Nogueira, 2016, p. 25).

2) Por penetrar os indivíduos e permiti-los expressar a sabedoria e os valores caipiras por meio dos causos, lendas e mitos contados de geração a geração. As festas, por representar a ruptura do cotidiano, trazem todos os anos novos elementos para serem transmitidos oralmente nos grupos que se reúnem para conversar, penetrando os indivíduos na sua intimidade e orientando as suas emoções. Estas narrativas estão muito associadas ao *lugar* de vivência, como conta o senhor Luciano.

Meu sogro era de 1888, eu não sei o mês. Ele contava causo que aqui teve muita feitiçaria. Aqui tinha a folia, a folia do Divino fazia encontro com outra, acho que de Crixás. Aí o violeiro daqui (tanto faz o daqui como o de lá sabia, né?). Aí o de lá cantando muito bonito, a viola tocando muito afinada, o de cá olhando, desafinava a viola do outro. Inveja! Olhando, ela desafinava. Foi batendo a viola, depois estava desafinada. (Luciano Correia de Brito – *in memoriam* – Artesão, sineiro e sanfoneiro de folias. Entrevista concedida em 26/06/2016).

⁶¹ É importante fazer menção de que o Sr. Antônio se converteu ao protestantismo na sua juventude, e desde então não participa mais dos festejos do Divino. No entanto, é capaz de se lembrar e relatar esses períodos vividos ainda na infância como parte de sua memória afetiva.

3) Por ter sabores e odores, cuja lembrança favorecem a reconstrução de uma “memória gustativa” (Santos, 2011) e fazem das receitas e saberes, importantes patrimônios na culinária. Além disso, é atributo fundamental dos *lugares* onde tais festas se realizam: a fartura costumeira da comida que, visivelmente, deve sobrar, mesmo na casa dos mais pobres. Interessante e engraçado relato nos contou o folião João Mariano: Em certo ano, um dos pousos da folia foi na roça de sua tia, uma família de poucos recursos. Ela preparou a janta em um grande tacho, farofa de carne. Mas não esperava que fosse vir tanta gente, por isso alarmou seu sobrinho folião pela quantidade de comida, que segundo ela, não alimentaria a todos. Vergonha pior que essa, não havia. Ele a tranquilizou dizendo que o “Divino se encarregaria de tudo”. Ela não precisava se preocupar. Quando ela se retirou da cozinha, sem que ninguém percebesse, ele salgou a farofa de carne, de modo que todos só conseguiram comer uma pequena porção. Ao fim da festa, ela agradeceu ao “Divino” pela “multiplicação da farofa”, e ele se vangloriou pela “mãozinha que deu ao Divino”. Causos e histórias como essa são contados e recontados, fazendo com que a contrição que envolve todos os ritos da folia dê lugar às gargalhadas e ao extravaso.

A Festa do Divino em Crixás, ainda hoje é chamada de “Festa do Doce”, pela quantidade, diversidade e qualidade de doces caseiros distribuídos gratuitamente para toda comunidade, uma gentileza do Imperador da folia.

Toda festa do Divino e de São Benedito tinha que ter doce de laranja curtido de fruta, doce de limão fruta, doce de mamão fazia ralado, fazia em fita, doce de ovos, eles falam ambrosia, doce de leite, queijão, que é um doce muito gostoso que a gente fazia de leite com ovos, assado, esse é assado. Esse eu aprendi fazer. [...] E esse outro que tem o filme que a mamãe ensinou fazer, fiose, esse não era doce. Ele é um bolo frito de sal que fazia pra comer com os doces. É uma delícia. Agora esse daí, tinha... tem um negócio que tinha num saquinho com um ferrinho assim. A massa dele é igual a massa de peta, só que ele é de fubá de arroz, aí põe e espreme pra fritar. Aí ele sai desenhado [...]. (Honória Ferreira Neves, moradora de Crixás. Entrevista concedida em 30/06/2015).

Figura 119: Imperador e Imperatriz na mesa de doces servida à comunidade.

Figura 120: Músicos em apresentação da Dança do Tambor.



Fotos: Associação de Catireiros e Foliões de Crixás, 2013.

4) Por se tratar de um elo da sociedade atual, não apenas com o sagrado, mas com seu próprio passado, sendo uma operação simbólica fundamental de *resistência* às transformações impostas. A folia do Divino e tradições antigas a ela incorporadas, como a dança do Tambor⁶², a Catira, as alvoradas e matinas (entre outras tradições dentro da tradição), tanto configuram como *resistências* à modernização, quanto como adaptação a ela para poder resistir, conforme observa Canclini (2000, p. 239): “[...] nem a modernização exige abolir as tradições, nem o destino fatal dos grupos tradicionais é ficar de fora da modernidade”.

[...] a folia do Divino hoje, eu vejo como uma... seria uma continuidade, uma lembrança do passado, né? Além da parte religiosa, que ainda tem muitos que conservam sua devoção, mas eu acho que ela representa mais é a [...] presença do nosso passado, a história nossa, que ela mudou muito. [...] Nós ficamos num período, [...] que essa transformação aí, de desenvolvimento, ela ficou um pouco bagunçada. (Inácio Ferreira de Faria, vice-presidente da Associação dos Catireiros e Foliões de Crixás e Coordenador da Folia. Entrevista concedida em 20/03/2016).

5) Por ter um efeito pedagógico necessário e oportuno,

⁶² Dança de origem africana, na qual, ao som de tambores, caxambu e surdo, as pessoas em roda cantam e dançam músicas com versos repetidos. A coreografia é individual com requebros e braços levantados alternadamente atirando lenços para convocar seus pares (Lima, 2015). A dança do Tambor foi reproduzida por negros em Crixás. Na Casa Grande havia o cômodo destinado para esta dança nos festejos de São Benedito.

diante da ausência de uma educação patrimonial formalizada. As memórias festivas, sejam elas “voluntárias, induzidas ou involuntárias” (Delgado, 2010), têm o poder de ensinar sobre o patrimônio do *lugar*, justamente porque reproduz de modo simbólico e simplificado, a identidade e os valores da sociedade que o produziu (Brandão, 1974).

Hoje aqui é assim, até as crianças [...] tudo é instruído a ser folião. Então, eu faço... é tanta encomenda que eu tenho pra fazer pandeirinho⁶³ [...]. As crianças crescem tudo instruída. Sabe chegar na casa, saudar, pedir o auxílio e agradecer. Então, os meninos já aprendem tudo vendo o folião cantando. [...] Igual, no pouso faz o arco lá, feito com taboca e coisa, ali tem preparado, ali tem laranja, ali tem quadro de santo, tem qualquer uma coisa e você tem que cantar salvando aquilo ali, o quê que é, né? [...] Você vê que aí tem vô que leva a criança pra tomar conta dele, e aquilo ele tá incentivando ali, do jeito que canta, ele já sabe como é que é o som da folia. (Luciano Correia de Brito – *in memoriam*. Artesão, sineiro e sanfoneiro de folias. Entrevista concedida em 26/06/2016).

Sousa (2010, p. 90), em seu estudo sobre o Congado mineiro e a Festa de Nossa Senhora do Rosário, já havia se reportado à festa e seu poder pedagógico que, pela regularidade temporal e pelo caráter ritualístico e repetitivo, “fixa na memória de seus sujeitos participantes e ensina aos novos integrantes do grupo seus valores e crenças, criando certas paisagens mentais e construindo a memória espacial do grupo a ela vinculado”.

O que antes, porém, era realizado de forma espontânea pela simples transmissão familiar, tem exigido hoje esforços mais elaborados para que as novas gerações se identifiquem e aprendam os rituais, incluindo mulheres, jovens e crianças.

Acontece o seguinte, nós temos aí, eu diria assim, uma palavra natural nossa, [...] uma herança, pequena herança daquele pessoal pra trás. [...] Eu, por exemplo, não toco nada, mas meu pai foi, meu avô foi, foram alferes, tudo. Era o pessoal da folia. [...] Tem uns violeiros aí que o pai deles foi violeiro aí, pessoa já de 70 anos ou

⁶³ O pandeiro é utilizado pelos foliões que acompanham a folia, preenchendo de ritmo, junto com o caixeiro (que toca uma espécie de tambor), o som produzido pelos violeiros e sanfoneiro.

mais. Tem outros [...] de Pilar, Santa Terezinha. Então, tem vários violeiros ainda, que veio daquela descendência. Só porque hoje, os filhos já num tá mais querendo. [...] Então a preocupação nossa é essa, que daqui uns anos vai ficar mais difícil. Nós estamos fazendo um trabalho também com as meninas, com as filhas, pra ser alferes, pra gente poder ver se cria na juventude, nesses meninos nossos aqui, o calor de querer continuar. (Inácio Ferreira de Faria, vice-presidente da Associação dos Catireiros e Foliões de Crixás e Coordenador da Folia. Entrevista concedida em 20/03/2016).

6) E por fim, por ser “base construtora de identidades e solidificadora de consciências individuais e coletivas. É elemento constitutivo do autorreconhecimento como pessoa e/ou como membro de uma comunidade” (Delgado, 2010, p. 38). Nenhuma função da memória poderia estar mais associada ao *lugar*, enquanto categoria de análise geográfica, do que esta. Por exemplo, a arte do improviso nos versos dos cantos da folia do Divino é assim justificada: “A gente fica com aquilo na cabeça. Quem é daqui do Pilar, [...] tudo sabe. [...] Eu falo assim: Daqui! Quem vem de raiz, daqui dos antigos. Então, aqueles daquela geração já sabem, né, o quê que é”. (Luciano Correia de Brito - *in memoriam* – Artesão, sineiro e sanfoneiro de folias. Entrevista concedida em 26/06/2016).

Estas memórias do Divino, como memórias do sertão, ouvidas e sentidas na aplicação das entrevistas, permitiram-nos retirar as escamas dos olhos que, por vezes, na busca das origens ou originalidades do patrimônio classificado como material/imaterial e enganados pela expressão de “resgate”, tiram de nossa vista aquilo que de mais valioso há no *lugar*: o cotidiano, o banal, e por que não dizer, a própria *resistência*, por vezes, veladas nas práticas festivas. Esta última se manifesta, dialeticamente, nas transformações e adaptações que as tradições e manifestações culturais vão adquirindo ao longo do tempo.

Quando chega no tempo das festas a gente vai recordando aqui do tempo, daqueles tempos da festa. Não é igual! Não é igual mesmo do tempo passado, mas conserva. Tá conservando, tá continuando. Não tá continuando no ritmo que era antigamente, né? Mas que hoje tudo muda, né? Não tem nada, assim, que fica só no passado, né?

Muitas coisas que mais é do futuro [...]. (Benedita Ribeiro de Freitas - moradora de Pilar de Goiás. Entrevista concedida em 07/09/2014).

Dona Benedita tem razão. Recuperar o passado não é repetir o tempo, mas reinventá-lo. Tem coisas, porém, que são inegociáveis. E estas coisas estão relacionadas à essência das pessoas do *lugar*, de forma que, numa perspectiva fenomenológica, nos permite considerarmos como elementos que identificam o *lugar*, parte do mundo e do imaginário sertanejo.

O catolicismo popular, por meio da folia, opera uma inversão interessante do ponto de vista geográfico: enquanto na religião oficial os fiéis se deslocam até a divindade, na religião popular, a divindade, representada pela bandeira do santo, se desloca até os fiéis, e “benze” toda a espacialidade de suas casas. Na folia, diferente da romaria, o deslocamento “*ao*” sagrado é substituído pelo deslocamento “*do*” sagrado – só o grupo de foliões se desloca, enquanto todo o território se sacraliza e orienta uma série de rituais. Esse itinerário envolve geossímbolos (Bonnemaison, 2002) imersos no “lugar-mundo-vivido” do “sertão”. O itinerário da folia está repleto de geossímbolos: os arcos, os cruzeiros, os pousos. O próprio deslocamento da divindade é uma dimensão simbólica da espacialidade, pois o espaço é sacralizado pela bandeira e pelos agentes do sagrado. Os *lugares* são redefinidos e ressignificados pela própria festa. Quando os foliões resolvem passar por aqui e não por ali, também há implicações relacionadas ao sagrado, pois se o caminho cruzar em algum momento, acreditam que poderão ser castigados pela divindade. Apesar de já terem sido instruídos de outras formas por párocos e organizadores da folia, estas crenças ainda são fortes entre eles. E estas, como sistemas normativos, podem ser interpretadas como *resistências* diante de um mundo moderno que tudo tende à relativização, inclusive a religião.

Identificar, catalogar e mapear o acervo simbólico da história dos *lugares*, mesmo daqueles onde quase todas as referências históricas materializadas no espaço já se perderam, é também realizar o levantamento destes aspectos fundantes das crenças do *lugar*. Algo que foi realizado com esmero descritivo

no Dossiê do Iphan da Festa do Divino Espírito Santo em Pirenópolis (GO)⁶⁴.

O exagero na fartura⁶⁵, o ajuntamento, a doação, as redes de reciprocidades no entorno da festa, a rusticidade (como tudo no mundo rural), o alongamento reiterado dos ritos e gestos, para que todos vejam e saibam. Mudar, resistir, repetir, mas sem perder a essência de “ser”.

[...] nós ficamos tentando adaptar a folia do tempo de hoje, sem modificar muita coisa. [...] Eu falo: - “Ó, a folia é muito fácil de fazer, se você organizar e tocar. É só você não inventar. [...] Agora se você pega a querer ir inventar um trem na folia, inventar outra coisa, aí não [...]. Às vezes, tem gente que fica achando o custo financeiro muito alto em relação à folia, [...] querendo dizer que dá prejuízo. Teve um padre aqui que inventou a não dar janta, nem café da manhã não era pra dar. Chegava na casa, deixava a bandeira, ia pra casa, jantava, aí lá já tirava a esmola, brincava e ia embora cada um pra sua casa pra jantar. De manhãzinha, fazia o ritual de manhã. Mas isso foi só um ano, o povo não concordou. Até porque quem faz a maior despesa é o povo mesmo, porque a despesa da folia [...]

⁶⁴ “Visando o reconhecimento da festa como patrimônio cultural do Brasil, o Iphan contratou, no final de 2007, serviços técnicos especializados para a produção de conhecimento e documentação sobre a Festa do Divino Espírito Santo de Pirenópolis – GO. Para tanto, deveria ser utilizada a metodologia do INRC – Inventário Nacional de Referências Culturais/ Iphan, totalmente voltada para a apreensão de bens culturais, em suas múltiplas dimensões. O INRC permite descrever a festa a partir da perspectiva de seus participantes e indicar o lugar que ela ocupa na dinâmica da sociedade local, verificando, ao mesmo tempo, o modo como esta dinâmica local toma forma na dimensão da festa. A festa não é um mero “acessório cultural”; ao contrário, ela faz e refaz relações em que a própria sociedade se vê, se admira, se julga e se interpreta. A empresa contratada para a pesquisa, a Restarq – Arquitetura, Restauração e Arte Ltda., com larga experiência nas áreas de cultura e patrimônio, formou uma equipe multidisciplinar, residente no município de Pirenópolis, atendendo ao pressuposto da metodologia do INRC. Foi agregado à equipe de pesquisa um técnico do Escritório do Iphan de Pirenópolis. [...] As equipes foram coordenadas conjuntamente pelo chefe do Escritório Técnico do Iphan Pirenópolis e pela 14ª. Superintendência Regional do Iphan (Goiânia), sob a supervisão da Gerência de Registro do DPI/ Iphan”. (IPHAN, 2008).

⁶⁵ “No discurso dos seus promotores, a preocupação com a quantidade dos alimentos preparados, apresentados e oferecidos sinaliza, com muita frequência, o sentido da graça religiosa, por meio do qual eles se sentem de alguma maneira abençoados pelas santidades. [...] A fartura evoca, assim, o milagre do divino. [...] O sucesso de uma empreitada festiva, dessa forma, é interpretado pelos seus próprios participantes como uma concessão especial dos santos aos devotos”. (Pereira, 2013, p. 164).

é com a doação que o povo dá. Quem é dono e dá um pouso e café da manhã, ele dá com a economia dele. [...] Tem muito pra pagar voto também (Inácio Ferreira de Faria, vice-presidente da Associação dos Catireiros e Foliões de Crixás e Coordenador da Folia. Entrevista concedida em 20/03/2016).

Essa essência, vista tão efusivamente no conjunto dos rituais solidários da festa do Divino, revela a aspiração do desejo de rememorar acontecimentos religiosos do passado. A festa do passado é lembrada porque o seu acontecer sempre estará associado a um acontecer íntimo: a promessa, a dádiva, a doação, a penitência, o casamento, o batismo, o compadrio. “E não tanto a memória fiel do que se lembra, mas também a arte generosa, criada pelos ancestrais ou pelos próprios atores que a vivem aqui e agora, e tão diferenciadamente partilhada” (Brandão, 2004, p. 28).

O que mais impressionou durante a pesquisa empírica nestas festas, foi poder identificar uma linguagem, uma forma de canto, uma atitude de devoção, os gostos e as conversas tão comuns, tão próprios daqueles *lugares*, que dão uma singela dimensão do “ser goiano”. A festa do Divino expressa, ao mesmo tempo, a goianidade enquanto identidade, e a patrimonialidade de *lugares* e sujeitos não patrimonializados, pelos sentidos que eles carregam sobre a festa.

As igrejas, as ruas, as praças, as casas, as fazendas, algumas tendo sido descritas no capítulo 4, são palcos de realização da folia e da festa, tornando-se centralidades geográficas nesta pesquisa pelos sentidos de patrimonialidade que despertam ao representarem um centro de referências dos antepassados, revivido agora pela memória coletiva.

Para a fenomenologia, no domínio do pensamento, sujeito e objeto, fato e essência, ser e nada, consciência e imagem, coisa e palavra já implicam interpretações singulares do mundo. Para quem, como pesquisador, vivencia estes momentos festivos que se apoiam em redes de sociabilidade interna e na identidade das pessoas pertencentes ao *lugar*, cada festa, cada ritual, cada gesto (ainda que sejam práticas que se repetem em outros lugares), revela o próprio *lugar*. Isso porque são intrínsecos de um

“mundo-vivido” (Buttimer, 1982) que, embora seja aberto a múltiplas e coexistentes trajetórias (Massey, 2013), ainda mantém certa coesão ao compartilhar uma história comum, saberes comuns, sentidos e linguagens próprios no rezar, no comer, no dançar, no lembrar, no sentir e no crer.

Durante o giro, o folião João Mariano, violeiro animado e conversador, confundindo-me com uma jornalista, me agradeceu pela pesquisa, orgulhoso de sua folia do Divino, e enfatizou que o papel dos jornalistas e pesquisadores é como o do mensageiro Anjo Gabriel, como um pombo correio que leva a divindade, tão forte e presente ali em Crixás, Pilar e Porangatu, para outros cantos do país.

De tão longe nós viemos
Rompendo matos e campos
Para trazer em vossa casa
O Divino Espírito Santo.

(Estrofe do cântico de pedido de pouso da Folia do Divino Espírito Santo).

Divino Espírito Santo
Tem um poder profundo
Deus que salve a corte do céu
E os quatro cantos do mundo.

(Estrofe do cântico de entrega da Folia do Divino Espírito Santo.
(Lima, 2015, p. 140).

8.2. A tradição segue a galope: Cavalhadas em Pilar e Crixás

As “Cavalhadas⁶⁶” consistem em uma representação das Cruzadas travadas na Península Ibérica contra o avanço dos árabes no território europeu no século IX. Mais especificamente, retomam os torneios medievais e lutas entre mouros e cristãos com enredo baseado no livro de Carlos Magno e os Doze Pares da França. A celebração é um espetáculo de cores, sons, símbolos e gira em torno de apresentações equestres que duram de dois a três dias.

⁶⁶ São numerosos os estudos sobre esta manifestação, se destacando Pereira (1983), e em Goiás: Brandão (1974, 2004), Silva (2001), Maia (2001) e Lôbo (2006).

As Cavalhadas são compostas por doze cavaleiros “mouros” e doze cavaleiros “cristãos”, vestidos com as cores predominantes de vermelho e de azul, respectivamente. A batalha começa quando um espião mouro mascarado é morto por adentrar o território cristão. Em seguida, intercaladas com a narração do conflito (diálogo entre rei cristão e rei mouro e seus embaixadores), ocorrem as carreiras coreografadas dos cavaleiros que simbolizam a luta, até o momento da conquista cristã, quando os mouros se rendem, se convertem ao cristianismo e são batizados. A partir daí, os cavaleiros passam a disputar habilidades em jogos equestres, por exemplo, a retirada da argola presa na haste, na corrida do cavalo, fazendo uso de uma lança empunhada pelo cavaleiro. Segundo Almeida *et al* (2015, p. 95):

A encenação das Cavalhadas se adaptou muito bem ao contexto goiano voltado para a agropecuária, pois exige habilidades dos cavaleiros no domínio equestre para que as coreografias feitas em campo tenham significados e plasticidade. As Cavalhadas tomaram dimensão de espetáculo a partir da década de 1970, com o início do aumento da demanda turística na cidade e também por incentivo do órgão de turismo do estado. A partir de então passou a ocorrer anualmente, uma vez que anteriormente chegou a não ser encenada por períodos de quase décadas, pois não havia muito interesses em perpetuar a manifestação cultural.

Apesar de encenarem o mesmo, as Cavalhadas apresentam características diferentes de acordo com seu local de realização. Em algumas cidades, elas se destacam nas celebrações de Pentecostes conjugadas com a Festa do Divino, como em Pirenópolis, Jaraguá, Crixás, Posse, Luziânia, Santa Cruz de Goiás, São Francisco de Goiás, Hidrolina, Niquelândia. Apesar dos festejos do Divino Espírito Santo serem anteriores, as Cavalhadas foram incorporadas aos mesmos ainda no século XIX, nas cidades mais antigas. Em Corumbá de Goiás e Pilar de Goiás, elas acompanham os festejos da padroeira local, e em Palmeiras de Goiás é uma manifestação independente.

Em Crixás, as Cavalhadas acontecem no cavalhódromo, espaço destinado para a manifestação. Sua inserção na Festa do

Divino se deu já no século XIX, inspirando-se nas tradições de outras cidades do ciclo do ouro.

[...] Mais ou menos por volta de 1918, como Crixás tinha uma ligação com Pilar, com a cidade mais próxima, com Goiás Velho, foram inseridas as Cavalhadas. Hoje as Cavalhadas são doze cavaleiros de cada lado representando a luta medieval entre cristãos e mouros. E naquela época, como era o início, estava começando, nem todos cavaleiros sabiam, aprenderam mais com os cavaleiros de Pilar, que também tinham uma relação muito forte com os cavaleiros de Pirenópolis. Então, eram seis de cada lado. No final da festa do Divino após a folia, após as apresentações, no outro dia seguinte, corria a Cavalhada, porque os fazendeiros iam pra fazenda e já sabiam quem tinha que dar bezerro, quem tinha que dar oferta e assim por diante. Então as Cavalhadas em Crixás, ela foi inserida por volta de 1918 [...]. e foi assim, passando de geração para geração, principalmente os filhos de fazendeiros, né? Então, existia aquele *glamour* em a pessoa ser alferes da folia, capitão do mastro, imperador da folia, e também... – “Meu filho corre Cavalhada!”; – “A família tal tem cavaleiro” – e assim por diante. Durante por pelo menos uns cinquenta anos elas ficaram ininterruptas. Mas a Cavalhada parou primeiro com o quê? Com a queda da Casa Grande. Então, houve aí uma ruptura geral relacionada com as tradições de Crixás. Com o fim da Casa Grande, automaticamente a folia perdeu força e as Cavalhadas de Crixás também, porque pra muitas pessoas não faziam sentido, que foi quebrada uma tradição e as Cavalhadas estavam inseridas nessa tradição. (José Manoel Carvalho Maciel, Presidente da Comissão de Folclore e das Cavalhadas de Crixás. Entrevista concedida em 29/03/2017).

Depois desse período em que ela ficou inativa (provavelmente entre 1955 e 1988), o casal Joaquim Xavier Maciel e Ana Ferreira de Carvalho Maciel liderou um grupo de pessoas tradicionais na cidade para que a Folia retornasse ao giro em 1989. Em seguida, esse mesmo grupo retomou as Cavalhadas, que passaram a ser organizadas juntamente com a Festa do Divino até por volta de 2007. Segundo o filho do casal, José Manoel Carvalho Maciel, o qual entrevistamos, esse esforço se deu pelo fato de serem filhos de foliões e cavaleiros, por isso, “pelo amor que tinham à cultura de Crixás”, segundo suas palavras, atuavam efetivamente nas e pelas tradições do lugar. Assim apresentou o empenho e a insistência dos próprios pais e das “famílias

tradicionais” de Crixás em dar continuidade a tradição abalada por diversas causas.

[...] Durante a festa do Divino tinha a corrida das Cavalhadas, no sábado e no domingo, como é hoje. E depois, tradicionalmente, a procissão saía ali do campo das Cavalhadas e ia até a igreja. Era assim tradicionalmente. [...] Com os padres querendo regulamentar melhor a festa do Divino, e isso incluía a retirada de bebida alcoólica [...]. E houve também uma divisão dentro das Cavalhadas, e essa divisão em 2008 atrapalhou e acabou, com a vinda do Padre José Modesto, que é um padre mais rígido, um padre que gosta mais das coisas certinhas e tal, a haver essa divisão. Houve uma discussão entre Comissão das Cavalhadas e Comissão da Folia do Divino e com essa discussão houve esse rompimento. [...] muitos tradicionais falavam, reclamavam: -Ó, gente, nós precisamos resgatar essa junção da folia do Divino com as Cavalhadas e como eu estava inserido dentro desse processo de trabalhar com a cultura, tanto no Conselho de Cultura e depois como agente cultural (eu participava com meus pais e eles faleceram), me coube também essa missão junto com outras pessoas. [...] E por consequência, fui secretário de cultura dos dois últimos anos no governo anterior e nessa minha gestão [...] consegui conversar com os tradicionais, conversamos com o padre, e nós conseguimos pelo menos que o padre participasse mais ativamente, aceitasse mais a inclusão das Cavalhadas na festa do Divino Espírito Santo. Mas houve toda uma reestruturação de comportamento dos cavaleiros, dos integrantes das Cavalhadas [...]. E o ano passado [2016] nós conseguimos voltar a Cavalhada para participar da procissão da festa do Divino. Isso foi muito importante! [...] Eu vou tentar manter essa tradição, assim como é em Pirenópolis, em Jaraguá, em outras localidades dentro do circuito, de manter a folia do Divino juntamente com a Cavalhada, que completa e engrandece a festa do Divino Espírito Santo. [...] Minha missão, representando um grupo de pessoas que amam e que são tradicionais, era trazer de volta as Cavalhadas no acontecer na festa do Divino, junto com a folia do Divino. (José Manoel Carvalho Maciel, Presidente da Comissão de Folclore e das Cavalhadas de Crixás. Entrevista concedida em 29/03/2017).

Figura 121: Diálogo entre embaixador cristão e rei mouro - Cavalhadas de Crixás.

Figura 122: Coreografia equestre dos cavaleiros cristãos - Cavalhadas de Crixás.



Fotos: Associação dos Catireiros e Foliões de Crixás, 2013.

Figura 123: Casal Joaquim Xavier Maciel e Ana Ferreira de Carvalho Maciel (*in memoriam*) – crixenses que contribuíram para o despertar das tradições locais.



Fonte: Arquivo de José Manoel Carvalho Maciel.

Em Pilar, as Cavalhadas não ocorrem no período da festa do Divino, mas sim na festa da padroeira da cidade, Nossa Senhora do Pilar, no período de 30 de agosto a 08 de setembro. Apesar do registro de 122 anos de Cavalhadas na cidade, essa manifestação também como em Crixás, ficou inativa durante décadas. Entrevistas relataram que a causa foi a “decadência” atribuída ao contexto da Guerra do Paraguai (1864 – 1870), sendo ela levantada novamente só em 1956, com o empenho de Manoel de Oliveira, conhecido como Seu Zezinho. Tudo indica que houve

novas interrupções depois disso, como consta carta endereçada à Belmira Finageiv, superintendente do IPHAN em 1983:

Tendo em vista o interesse demonstrado por este órgão e principalmente por V. Excia em preservar as tradições das cidades históricas e a manifestação da população pilarense a favor do ressurgimento da CAVALHADA, que há muitos anos não existe por falta de condições financeiras, é que dirijo-me à V. Excia. Para informar a respeito do tipo de colaboração que esta diretoria poderia dar para que em setembro próximo, precisamente nos dias 08 e 09, tenhamos mais uma atração nas festividades de Nossa Senhora do Pilar, da qual serei festeiro (Cariolando Ramos Pereira – Correspondência à Dr^a. Belmira Finageiv. Arquivo do Iphan - 20/09/1983).

Figura 124: Cartaz da Festa de Nossa Senhora do Pilar e Cavalhadas em Pilar de Goiás - GO. Observa-se imagem da Igreja Matriz compondo representativamente o anunciado da festa.



Fonte: <http://pilar.go.gov.br>

A festa de Nossa Senhora do Pilar tem início no dia 30 de agosto, quando ocorre a Alvorada, com queima de fogos. Todos os dias celebra-se a missa e faz-se a oração do Ângelus. Os dias de apresentação das Cavalhadas, que ocorrem geralmente no sábado e domingo à tarde, são acompanhados por festas dos Cavaleiros com apresentação de bandas no salão paroquial e bingos. A tradicional Matina com descarga das ronqueiras, repique dos sinos e café da manhã ocorre no dia 07 de setembro. Nela são servidos os tradicionais bolos de arroz de Pilar que, segundo o folião Eli Cardoso, é “dos tempos dos escravos”. Trata-se de um bolo feito com o fermento do arroz, antigamente assado em folha de bananeira. Na noite da missa do dia 07 de setembro, há o hasteamento do mastro da bandeira e queima de fogos. No

dia 08 de setembro encerra-se a festividade com a missa e a escolha dos novos festeiros para o ano seguinte.

Brandão (1974) nos faz refletir sobre o papel das Cavalhadas para o fortalecimento da memória coletiva. As pessoas das grandes cidades, acostumadas à vida urbana modernizada e à experiência do novo podem não compreender o sentido da insistência do retorno anual de um mesmo folgado folclórico, que repete durante duas ou três tardes e há mais de cento e cinquenta anos, os mesmos galopes, as mesmas falas e o mesmo desfecho final, com pequenas variações⁶⁷. Mas, "sob os olhos de velhos que os praticam e viram um sem número de vezes", o acontecimento que representa "**(como memória social)** as lutas de Carlos Magno contra os Mouros", "**simbolizam (como ideologia)** a unidade da crença e a necessidade da ordem da sociedade produtora do ritual" (Brandão, 1974, p. 4 e 62). É importante essa análise de Brandão, pois ela dialoga com nossa abordagem sobre o sentido de patrimonialidade e de *lugar*. Apenas acrescentaríamos que: **como memória coletiva**, fortalecem o sentido de *lugar*.

A memória coletiva é elaborada e reelaborada pelas experiências vivenciadas nesses eventos, pois, como assegura Halbwachs (2003), no primeiro plano da memória de um grupo sempre se destaca os momentos que dizem respeito à maioria de seus membros e que resultam de sua própria vida, pois isso é o que gera a assimilação de um pensamento comum. O que é dito em cada parte ritual festiva para os que participam do "lado de dentro" das festas, faz rememorar o *lugar*, pois preces, cantos, dramas e danças, devota e divertidamente praticados, coloca nas ruas, praças, casas e igrejas algumas histórias e estórias que quase todos já conhecem. E, diferente das pessoas do "lado de fora", que depois que conhecem não precisam retornar, os "de dentro" se reúnem novamente a cada ano para ouvir recontar. E não é só da representação da história das Cruzadas que estamos tratando. No entendimento de Brandão (2015, p. 69-70),

⁶⁷ Diferente do Carnaval ou das Festas Juninas, os quais apesar de obedecerem a uma sequência ritual, mudam o desfile, a coreografia, as fantasias, as músicas etc.

[...] as Cavalhadas relembram uma acreditada e distante luta entre povos culturas e religiões diferentes. Uma ou várias histórias estórias tornadas lendas, passadas em outros tempos e em outros lugares. Histórias de outros povos e séculos de repente todos os anos recriadas num campo de batalhas, e de batizados e jogos supostamente um dia vividos como verdadeiras guerras entre povos distantes, e simbolicamente trasladadas, séculos mais tarde, para o interior do Brasil Central. E elas recontam todos os anos as estórias da história de momentos da Festa do Divino nas tradições “aqui” desta cidade, aqui deste lugar. E, finalmente, elas narram de novo, como um teatro, os pequenos mitos das estórias de vida de cada qual de seus muitos personagens. E, em boa medida, é esta mistura de lembranças, de mitos, de lendas, de crenças, de fatos que a memória pessoal e coletiva não deseja esquecer, que faz serem tão tocantes, a cada ano, as repetições dos mesmos gestos com que as pessoas do povo recriam juntas os momentos certamente mais belos de suas vidas.

Consideramos também o que postulou Thompson (1998) ao encadear quatro aspectos fundamentais da tradição: o aspecto hermenêutico, o aspecto normativo, o aspecto legitimador e o aspecto de formação da identidade. O **aspecto hermenêutico** da tradição diz respeito a uma maneira de compreendê-la, “é vê-la como um conjunto de pressupostos de fundo, que são aceitos pelos indivíduos ao se conduzirem na vida cotidiana e transmitidos por eles de geração em geração. A tradição não é um guia normativo para a ação, mas antes um esquema interpretativo, uma estrutura mental para entender o mundo” (Thompson, 1998, p. 163).

O **aspecto normativo** se trata de um conjunto de pressuposições, crenças e padrões de comportamento trazidos do passado e que, geralmente, agem como princípio orientador das práticas e crenças do presente. São padrões que, embora façam parte de uma estrutura simbólica do ritual, têm implicações funcionais no campo da materialidade.

Há ainda, o **aspecto legitimador**, que se refere ao exercício do poder de uma autoridade que pode ser legal, carismática ou tradicional, no qual os indivíduos se submetem a um sistema ou a pessoas, que podem ser os guardiões da tradição.

E, por fim, o **aspecto identificador**, que fornece um material simbólico para a formação da identidade individual e coletiva. O sentido que cada um tem de si mesmo e o sentido de pertencimento a um grupo são constituídos a partir das crenças, valores e padrões de comportamento herdados do passado.

Estas imagens elencam duas dimensões das Cavalhadas analisadas em trabalhos de campo que, embora aparentemente estejam separadas, na realidade, estão imbricadas: a dimensão performática e a dimensão do convívio. A primeira é um atributo necessário e, por vezes, um critério para que se encaixe nos moldes requeridos pela burocracia patrimonial de tombamento/registro, conforme já tratamos no capítulo 6, sobre a questionável excepcionalidade do patrimônio imaterial para seleção do INRC. A segunda, a dimensão do convívio, é aquela que se realiza no/pelo *lugar*, tratada, sobretudo, no capítulo 5, onde defendemos, desde as proposições de Benjamin (1989), que a construção de uma relação afetiva entre as pessoas do *lugar* produz a experiência e a memória necessárias para a reconstrução histórica, sendo também instrumento de *resistência* do patrimônio.

Figura 125: Chegada da banda, mascarados e cavaleiros ao campo das Cavalhadas.

Figura 126: Momento em que Espião mouro mascarado adentra território cristão.



Fotos da autora, 2014.

Figura 127: Coreografias das apresentações das Cavalhadas de Pilar.

Figura 128: Coreografias das apresentações das Cavalhadas de Pilar.



Fotos da autora, 2014.

Figura 129: Cavaleiros mouros à frente do castelo do rei.

Figura 130: Rendição do rei mouro ao rei cristão na presença da princesa Floripes.



Foto da autora, 2014.

Foto: Rogério Ferreira, 2016.

Figura 131: Músicos tradicionais animam a festa.

Figura 132: Jogo equestre de retirada da argola com a lança.



Fotos da autora, 2014.

Figura 133: Missa de celebração o dia da padroeira- entrada da bandeira na igreja.

Figura 134: Repique dos sinos, hasteamento da bandeira e queima de fogos.



Fotos da autora, 2014.

Figura 135: Tradicionais bolos de arroz e outros tipos de quitandas típicas, servidos na Matina da Festa de Nossa Senhora do Pilar. **Figuras 136 e 137:** Devoção e almoço comunitário nas ruas do sítio histórico durante os festejos de Nossa Senhora do Pilar.



Foto da autora, 2014.

Fotos: Rogério Ferreira, 2016.

Nas imagens, a performance se articula às práticas comunitária (sociais e religiosas) nas ruas do sítio histórico durante os festejos de Nossa Senhora do Pilar. Nas entrevistas, o “estar junto” assume um papel preponderante para que as Cavalhadas atraiam o mesmo público ano após ano. Na arrumação dos cavaleiros para a apresentação; no prestígio oferecido aos familiares envolvidos com as Cavalhadas; na possibilidade do reencontro (quando muitos ausentes retornam

para a cidade); nas matinas; nas refeições comunitárias; no hasteamento da bandeira com repique dos sinos, onde todos assistem juntos a tão esperada queima de fogos – são nestes eventos, para citar apenas alguns, que a dimensão do convívio, do *lugar*, sobrepõe-se à dimensão performática da Cavallhada, acentuando o sentido de patrimonialidade da manifestação.

Por outro lado, as Cavallhadas também evidenciam um processo de “coexistência de trajetórias” entre o local e o nacional. Para os organizadores, interessa observar o movimento regional e nacional em torno da cultura para iluminar e tirar vantagens de suas próprias possibilidades econômicas e culturais. Essa é uma compreensão que alcança o “mundo-vivido” dos sujeitos, como demonstra o seguinte relato:

[...] Eu que levantei a folia e a Cavallhada. Eu, como algumas pessoas, como o saudoso Nego Abacate. Então, a gente tinha aquela saudade de reviver aquilo, né? Achei que era importante a gente resgatar essa tradição, né? [...] Parece que o povo valorizou. Isso no Brasil todo, eles estão valorizando essas tradições, né? Porque teve uma época aí que ninguém valorizava essas coisas do passado. (Joaquim Xavier Maciel, folião em Crixás – *in memoriam*. Entrevista concedida ao documentário “Viva todos que prestaram atenção”, 2000).

Além de ser executada com os incentivos das autoridades locais, as Cavallhadas em Goiás, desde 2016, integram o chamado “Circuito das Cavallhadas”, implementado pela Goiás Turismo (Governo do Estado de Goiás) a fim de torná-las produtos culturais turísticos. Entre os municípios que promovem a tradição no mês de junho, estão: Pirenópolis, Jaraguá, São Francisco de Goiás, Palmeiras de Goiás, Santa Cruz de Goiás, Posse de Goiás, Hidrolina e Crixás. Em Santa Terezinha de Goiás, a encenação ocorre no mês de julho. Já em Pilar de Goiás e Corumbá de Goiás, ocorrem em setembro. A Cidade de Goiás encerra o circuito no mês de outubro. Há previsão para que em 2023 sejam incluídos no circuito os municípios de Niquelândia, Silvânia e Luziânia, os quais também tiveram origem no período da mineração em Goiás. Prefeitos, secretários de turismo e os imperadores da festa de cada localidade se reúnem anualmente com os objetivos de melhorar o

padrão, elevar o nível das apresentações e aumentar o comprometimento das cidades com sua festa – evidenciando a preocupação com a dimensão performática da manifestação, para fins de patrimonialização e reconhecimento institucional. Vê-se aí um movimento dialógico que perpetra o que anunciamos no esquema da figura 85. A memória se articula entre a construção de uma essência de lugar e o movimento geo-histórico transformador com determinações extra lugar (a modernização e a patrimonialização, por exemplo), viabilizando um tipo de compreensão de mundo pelos sujeitos.

8.3. “Ôh de casa! Vim ver o presépio...”

As festividades religiosas centenárias, saberes e fazeres associados a elas, são, ao nosso ver, o atributo identitário e singular mais expressivo de Pilar de Goiás. Mas, sobretudo, são expressões de fé alicerçadas em heranças familiares, votos e promessas, apropriados pela tradição. No ciclo natalino, a tradição mais presente são os presépios e as lapinhas, fruto da religiosidade popular que vem se perpetuando por mais de dois séculos.

Em relação às festas do ciclo natalino, ainda há uma especificidade. Vargas (2014, p. 256) explica que elas “ocorrem de acordo com o estabelecido pelo calendário litúrgico e o ciclo natalino ou o tempo do natal, é considerado como um ‘tempo forte’, em contraposição aos ‘tempos comuns’ em que se celebram outros santos”. Por “tempo forte”, entendemos que além de uma sacralização espacial, há também uma sacralização do tempo do cotidiano, sobretudo pelas práticas que se dão no período natalino.

Assim como a bandeira das folias, que carregam um sentido de espacialização do sagrado por onde penetra, os presépios e as lapinhas são um tipo de extensão das divindades cultuadas e rememoradas nos templos para as casas dos moradores, transportando para os lares o espaço sagrado e reforçando a união dos mundos materiais à dimensão divina.

Tinhorão (2000) relata que “antigamente imperava o presépio como símbolo da festa da família, sendo poucas as casas em que não se armava o presépio”. Essa prática não só perdurou em Pilar, como reserva especificidades locais. Contam alguns moradores mais antigos que, no passado, era uma prática comum as crianças se reunirem e visitarem os presépios armados nas residências, chamando na porta: - “Ô de casa! Tem presépio? – se tivessem, entravam e admiravam-no com os personagens da Sagrada Família, além dos Reis Magos, pastores, animais do estábulo e outros itens.

Por causa da escassez da época, da dificuldade em encontrar peças adequadas e que combinassem, as peças eram diversificadas, incluindo animais (tigres, elefantes, cisnes, entre outros) e objetos dos mais variados (sinos, candeeiros, terços, imagens de diversos santos católicos). Essa prática perdurou. As peças que vão sendo adquiridas ao longo dos anos são incluídas, sem que se descarte as anteriores, ainda que elas não tenham relação entre si. Há um tipo de sacralização das peças antigas. Em vários presépios, percebemos a presença de duas peças de Menino Jesus (antiga e atual).

Em 2001, o padre da paróquia local, Pe. Ademir Franzin (hoje pároco na cidade de Niquelândia), escreveu um Histórico dos Presépios de Pilar de Goiás, com o relato das famílias, os hinos natalinos (Meia Noite, Já da Paz do Dia, Pastorinha do Monte, Senhora da Conceição, Virgem Santa e Pura, Louvemos ao Filho, Dizem que Chora, Divino José, Adora toda Gente, Glória da Virgem, Glória, Viva Jesus, Bendito Sejais, Noite Feliz, Estrela do Céu), ladainhas cantadas em latim e orações específicas do Natal. O livreto traz a seguinte dedicatória:

À família pilarense,
 Às famílias presepeiras,
 Aos cantadores de presépios,
 As famílias devotas do Menino Jesus,
 Aos visitantes de presépios,
 Aos amigos da cultura,
 Às lideranças da Paróquia Nossa Senhora do Pilar...

A tradição dos presépios de Pilar faz parte da cultura religiosa do nosso povo. Os testemunhos das famílias relatam que os presépios foram montados no século dezoito.

Os presépios trazidos de família em família, continuam até nossos dias, sendo o cartão natalino da cidade [...].

Esta coletânea natalina é uma homenagem às famílias presepeiras e aos cantores de presépio: Joaquim Castilho, Domingos Castilho, João do Carmo, Gentil Moreira, Jovelino Correia Brito e Paulino Correia Brito.

Colocamos em suas mãos uma valorosa contribuição cultural e religiosa feita pela Igreja Matriz de Nossa Senhora do Pilar.

Aos leitores deste livreto e aos defensores que lutam pela preservação do acervo patrimonial de Pilar, não desanimem! É salutar avançar num contínuo esforço por resgatar a história dos antepassados de Pilar. O futuro nos recompensará! Obrigado. (Padre Ademir Franzin, 2001).

Segundo o Pe. Ademir, em 2001, eram mais de 45 presépios, muitos centenários, tradição cultuada por gerações. Em seu levantamento, inclui os que são montados em fazendas, os quais não foram possíveis visitarmos.

Em dezembro de 2016 realizei um trabalho de campo em Pilar a fim de inventariar os presépios e lapinhas armados na cidade e conhecer o histórico de cada um nos contextos familiares. Visitei ao todo, 29 presépios e lapinhas no perímetro urbano e acrescentei ao levantamento do Pe. Ademir, os novos presépios e lapinhas não listados. As descrições tiveram como fonte o histórico deixado pelo Pe. Ademir Franzin, e este trabalho de campo forneceu elementos substanciais para a compreensão desta tradição e seu sentido patrimonial.

Nessas visitas, não fiz uso da expressão “- Ô de casa! Tem presépio?” para abordar os moradores, tampouco me senti como uma criança curiosa e empolgada a vasculhar um universo que transcende a ordinariedade do cotidiano (o que era perfeitamente compreensível para a escassez da época); mas compreendi o sentido da expressão por perceber a alegria dos moradores quando eu os solicitava que me deixassem ver seus presépios ou lapinhas. De uma feição séria, preocupada (naturalmente, porque não me conheciam) e mantendo-se à distância, tornavam-se amistosos, abriam a porta/portão apressadamente e esbanjavam-se em

sorrisos, desejosos em mostrar-me a devoção. Cafés, biscoitos, água, conversas. A despedida era sempre regada à gratidão.

Entre uma fala e outra, o senhor Manuel de Paula, me perguntou curioso, como quem realmente gostaria de entender, o porquê eu fazia aquele trabalho, qual era a importância dos presépios e lapinhas para minha pesquisa. O complemento da indagação veio cheio de receios - "... pois pensei que isso só tinha importância para nós!". O sentido de "*lugar*" é bem clarificado nesta fala.

Os presépios mais típicos de Pilar são montados alguns dias antes do Natal, acima de mesas revestidas com toalhas brancas. Muitas mesas são tradicionais de presépio, antigas e de pura madeira. Alguns presépios ainda são protegidos por sobrecéus que chegam quase à altura do teto do cômodo onde estão montados. Segundo relatos, estes sobrecéus, feitos com tecidos coloridos, é um costume antigo de proteger os presépios nas casas que não tinham forros, e representar a arquitetura do céu, ornado de estrelas e arranjos natalinos. É comum ver-se exposto, na parede abaixo do Sobrecéu, a expressão em latim "*Gloria In Excelsis Deo*", que significa "Glória à Deus nas alturas" - saudação dos anjos aos pastores de Belém.

Os arcos, que representam a gruta que acolheu Nossa senhora, são feitos de quatro bambus revestidos com engomados panos brancos e decorados com coloridas flores de papel, ou outros materiais. A goma do pano é feita com polvilho (grude) para formar os chamados "flocos", e o preparo deve ser em um dia ensolarado, para secagem. Alguns presépios fazem os arcos com capins ou canas amarradas e expostas, tornando-os mais rústicos e "originais".

As imagens mais antigas presentes em alguns presépios, a do menino Jesus, de Nossa Senhora, de José, dos Reis Magos e os típicos animais, galos, jumentos e bois, são feitas de barro cozido, pequenas esculturas feitas por devotados artesãos locais. Algumas famílias usam peças originais do século XVIII, de porcelana ou entalhadas em madeira. Geralmente, estão presentes também: a campainha (sineta utilizada no momento de abertura e fechamento do presépio); a estrela (feita de papel ou isopor) que

representa a estrela do oriente que guiou os Reis Magos até a gruta em Belém; as flores (artificiais e naturais) que aludem à beleza do Menino Deus que reveste a criatura humana; a sanefa (peça de pano branco em formato retangular, rendada, localizada abaixo do sobrecéu.

Apesar de centenários, várias inserções modernas são encontradas nos presépios e lapinhas de Pilar, tais como lâmpadas pisca-pisca, bolas coloridas, imagens de cerâmica industrial ou de plástico, velas, tecidos estampados e gravuras coloridas.

As lapinhas apresentam um aspecto de rusticidade, pois desde a Idade Média, afirmava-se que Jesus havia nascido em uma lapa (gruta ou caverna), a morada dos primeiros homens. São maiores e geralmente montadas no chão. Algumas ocupam um cômodo inteiro da casa, outras, apenas um cantinho na parede. Há uma quantidade e diversidade maior de imagens e chega-se a usar pedras e tijolos para compor a manjedoura onde fica o menino Jesus. As lapinhas, como os presépios, são cercadas por vasos de flores, folhas de palmeiras e até cipós e troncos. A popularização dessas lapinhas passou a incorporar características étnicas, geográficas, como também, culturais nas mais diversas comunidades católicas.

Segundo Vargas (2014, p. 257), “tamanhos, cores e materiais se diferenciam de acordo com as possibilidades financeiras, criatividade e disponibilidade de matéria prima, sendo comum árvores e animais da região, como pássaros e bois”.

Figura 138: Parte da lapinha do Senhor Luciano Correia de Brito, artesanato local. Inclui escultura de Boiadeiro, carro-de-boi, pescador, família com um violeiro, indígenas, entre outros. **Figura 139:** Artesanatos do Senhor Luciano usados na lapinha.



Foto da autora, 2016.



Fonte: Arquivo pessoal de Luciano Correia de Brito – *in memoriam*.

Um olhar superficial não permitiria considerar a relevância deste ritual como bem patrimonial, pois como foi possível observar, os elementos materiais que possuem alguma significância histórica são mínimos. Várias peças se perderam com o tempo, foram substituídas, e até em termos estéticos, houve uma aderência a modelos mais atuais. Contudo, é inegável o esforço dos pilarenses em conservar as peças antigas herdadas de familiares, ainda que o presépio e lapinha se reatualize a cada ano. E mais importante que isso, é inquestionável a diligência na manutenção do ritual. Quando dizem: “Este presépio herdei de meus pais”, “Pertencia aos meus avós” – não se referem às peças, que, em sua maioria ou totalmente, já foram substituídas por novas; mas se referem à continuidade da prática, a uma tradição que resiste às novas formas de se comemorar o Natal.

De acordo com Giddens (1991, p. 38):

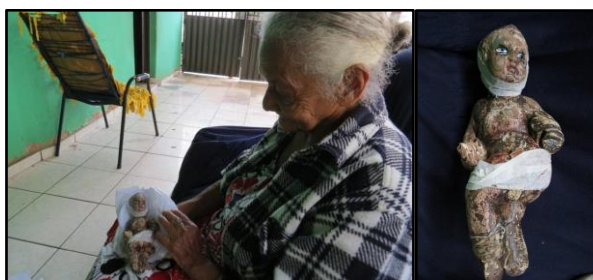
A tradição não é inteiramente estática, porque ela tem que ser reinventada a cada nova geração conforme esta assume sua herança cultural dos precedentes. A tradição não só resiste à mudança como pertence a um contexto no qual há, separados, poucos marcadores temporais e espaciais em cujos termos a mudança pode ter alguma forma significativa.

Durante a visitação dos presépios, várias foram as oportunidades de reconhecer, entre os moradores, seus laços de parentesco, compadrios (um laço até mais forte que o de sangue) e familiaridades⁶⁸. Mas um caso, especificamente, tocou-me mais. Bárbara Xavier Rodovalho revelou-me a forte carga afetiva do presépio ao contar algumas lembranças que envolvem suas relações familiares e a tradição natalina de Pilar. Depois de mostrar orgulhosamente seu presépio, buscou entre os seus pertences, a imagem do primeiro Menino Jesus ainda herdada de sua avó, cuidadosamente embrulhada em um papel de seda, já bastante deteriorada. Segundo ela, a escultura, a qual deseja

⁶⁸ As palavras “tio”, “tia”, “comadre”, “compadre”, entre outras, precedia quase todos os nomes pronunciados, quando mencionávamos proprietários de outros presépios/lapinhas da cidade. Em vários momentos escutei: “Aqui tudo é parente”, “Aqui é tudo de uma família só”.

algum dia restaurar, é em osso de marfim. Mostrou-me também a toalha branca que sua mãe mandou fazer. No momento em que conversávamos, o telefone tocou. Ao atender, dona Bárbara mal podia conter a emoção. Pude escutá-la dizendo a sua filha o quanto estava contente porque seu presépio se fez conhecido pelos registros do Padre Ademir, e como era bom poder lembrar da mamãe, da vovó, da bisavó [...].

Figuras 140 e 141: Dona Bárbara e a imagem antiga e deteriorada do Menino Jesus herdada de sua avó.



Fotos da autora, 2016.

A tradição assume um papel ritualístico e de repetição, conforme a concepção de Giddens (1991), consolidando um apego a objetos e práticas do passado.

Nas culturas tradicionais, o passado é honrado e os símbolos valorizados porque contêm e perpetuam a experiência de gerações. A tradição é [...] uma maneira de lidar com o tempo e o espaço, que insere qualquer atividade ou experiência particular dentro da continuidade do passado, presente e futuro, sendo estes por sua vez estruturados por práticas sociais recorrentes (Giddens, 1991, p. 38).

É a perspectiva de perpetuar uma memória familiar que engendra o apego a objetos e práticas familiares, conforme indicam vários relatos do livreto do Pe. Ademir Franzin:

O presépio da minha família tem origem nos antepassados. Foi iniciado pela minha bisavó, lá pelos anos de 1820. Em 1870, meu avô Ernesto assumiu o trabalho de montar o presépio da família. Ele conduziu este nobre trabalho até 1948, quando veio falecer. O presépio foi passado para minha tia Benedita, a qual continuou a

tradição até 1993. A partir daí, eu comecei a montar o presépio da minha bisavó, iniciado a cento e oitenta anos atrás. Hoje, existe algumas peças originais, como o oratório, as imagens de São José com resplendor de prata e Nossa Senhora da Conceição com coroa de prata. (Hilda Correia dos Santos, 2001).

O presépio teve origem na minha bisavó, chamada Rita Caetano Linhares, pelos anos de **1870**. A minha mãe, Mariana Gomes Tição, nascida em 1904, montou o presépio da família com idade de vinte anos. Ela armou o presépio durante trinta e cinco anos, vindo falecer em 1959. A partir daí, minha irmã mais velha, Ana Aires, pegou o Menino Jesus e doou para minha comadre Leondina. Esta, armou o presépio da minha mãe por vários anos. Eu tinha muita vontade de montar o presépio, mas não tinha casa, nem condições, e com o falecimento do meu marido, ficou muito difícil. No ano seguinte, vendemos bastante jabuticaba aos visitantes e usamos o dinheiro para comprar o material do presépio. Foi em 1978 que comecei a armar o presépio. Aos nove anos de idade lembro que minha mãe colocava a imagem de Nossa Senhora da Soledade e o candeeiro de cobre, contendo quatro bicos para iluminar a sala do presépio. A imagem de Nossa Senhora e a sineta fazem parte do presépio dos meus antepassados. Chamo os rezadores de presépio em casa, faço café e quitanda, com muito gosto. (Estelia Gomes Soares, 2001).

O começo desta lapinha foi por intermédio do Padre Pedro Jordá e da irmã Margarida, que trouxeram de Itapaci um oratório contendo São José, Nossa Senhora e o Menino Jesus. Aí, fizeram um sorteio entre trinta pessoas. Eu fui o ganhador da imagem da Sagrada Família, na década de 1970. Graças a Deus! Até hoje, festejo o Natal com amor ao Menino Jesus. (Luciano Correia de Brito – *in memoriam* - 2001).

Figuras 142: Presépio montado em uma residência de Pilar de Goiás.

Figura 143: Lapinha em uma residência de Pilar de Goiás.



Fotos da autora, 2016.

Os presépios e lapinhas se revelam pela importância dada pelas pessoas à sua memória de *lugar*, e logo, ao próprio *lugar*. O presépio é um marcador espacial, atuando como “geossímbolos” (Bonnemaison, 2002) do sagrado na cidade. Interessante como partindo da primeira casa com lapinha, pertencente ao senhor Luciano, não foi difícil encontrar as demais. Os próprios moradores iam indicando onde estavam os outros presépios e lapinhas na cidade. E mais, sabiam identificar na minha lista pré-elaborada, inclusive os que tinham montado ou não, e o porquê deixaram de montar. Trata-se da dimensão do convívio, própria do *lugar*, com forte sentimento comunitário, sobretudo em relação às tradições locais.

As lapinhas e presépios são visitados durante todo ciclo natalino, sobretudo durante as rezas feitas nas casas neste período. Após a Missa do Galo, realizada na Igreja Matriz na noite de Natal, todos que ali estão seguem os cantadores de presépios em visita aos presépios, onde entoam tradicionais hinos de Natal. Vão de casa em casa, onde houver um presépio, preenchendo a noite de Natal do povo de Pilar. Entretanto, os ritos em torno dos presépios e lapinhas não se restringem a noite da passagem do dia 24 para 25 de dezembro. Já no dia 23 de dezembro, espera-se que estejam montados para receber a visita do padre, que passa “abençoando” as casas com esta devoção. E, após o Natal, os ritos seguem até o dia 06 de janeiro, dia de Santos Reis, quando algumas casas de devotos recebem a Folia de Reis. O presépio da Igreja Matriz é o primeiro a ser montado e o último a ser desmontado, depois da festa da Apresentação do Senhor, Dia de Nossa Senhora das Candeias, em 2 de fevereiro. Durante deste período, de 25 de dezembro a 6 de janeiro, é comum as famílias convidarem vizinhos, parentes e amigos para rezarem em suas casas. Trata-se de uma prática que fortalece os sentidos e valores comunitários de Pilar.

Os presépios e as lapinhas estão em permanente refazer - reproduzindo, renovando e retraduzindo os sentidos patrimoniais da tradição e devoção familiares locais. Permitem, assim, a concretização sensorial de uma determinada identidade, por meio do compartilhamento do símbolo que é comemorado,

inscrevendo-o na memória coletiva - como um afeto coletivo, como a junção dos afetos e expectativas individuais, a tal ponto de definir uma unidade (Guarinello, 2001, p. 972). Nisso, é nítida a existência de uma patrimonialidade que define valores aos presépios e lapinhas, configurando-se como *resistências*. Valores individuais (dado pelas relações familiares) e coletivos (por se tratar de um símbolo rememorado em toda cidade, como identidade do *lugar*).

A relação corpo – memória – divindade – casa, consubstanciada em presépios feitos pelas próprias mãos, nos fez perceber, nessas miudezas apresentadas na descrição dos objetos e das histórias, um movimento próprio da contingência de ser-no-mundo. Para Merleau-Ponty (1999), esta contingência é o que faz com que cada sujeito dê sentido à sua existência de forma individualizada, encontrando, na sua *situação* de fato, sempre novas formas de refazer-se e de inventar sua historicidade com a liberdade que lhe é possível. Assim, os presepeiros expõem distintas histórias, com variados motivos que os levaram a seguir a tradição do *lugar*. E embora, na noite de Natal os rezadores de presépios cantem/rezem os mesmos cânticos em cada casa que abriga a tradição natalina, a devoção ao Menino Jesus é uma atitude que remete a espessuras existenciais não aplaináveis: a dádiva, o milagre, a memória familiar, o encanto, o afeto.

8.4. Tem Arraiá no Descoberto? Tem sim, senhor!

O Arraiá do Descoberto é uma festa que encerra o ciclo junino, realizada todos os anos na semana em que se comemora São João, na Praça dos Milagres (“Cidade Velha” – sítio histórico), em Porangatu. Em 2017, já está em sua 38ª edição, despontando como nova tradição, atraindo grande participação popular, um total aproximado de dez mil pessoas em todo o evento, segundo os organizadores. Pelo público que alcançou, o local já se tornou pequeno, mas como a tradição iniciou-se no antigo Arraial do Descoberto, a festa mantém-se ali. Os elementos tradicionais da festa junina estão presentes: quadrilhas, bailes,

leilões – porém atualizados com a inserção de elementos considerados “externos”, como gêneros de música eletrônica e *shows*.

As informações que obtivemos em trabalhos de monografias e outros já publicados sobre o Arraiá, bem como nas entrevistas com moradores e com a família pioneira desta festa, afirmam que o precursor da primeira quadrilha foi Pedro Martins da Cunha, que no final da década de 1960, reunia as crianças da família e das redondezas para ensinar a dança, iniciando já os pequenos festejos e folguedos.

Tio Pedro, como era conhecido por todos, tinha o intuito de difundir a dança, até então, desconhecida na região. Assim, abrindo as portas de sua própria casa para a realização dos ensaios, inventou a tradição da festa junina, despertando familiares e vizinhos para a mesma. Hoje é o maior Arraiá do norte goiano, e um dos maiores de Goiás. “[...] Nós começamos ela com as crianças, porque o vovô queria passar essa quadrilha para nova geração, porque ele sabia que quando morresse ninguém sabia essa quadrilha, porque era uma quadrilha diferente”. (Corina Fagundes Furtado de Oliveira, moradora do Descoberto. Entrevista concedida a Gomes; Sousa, 2012).

A primeira edição da festa foi organizada em 1979, no antigo “Largo do Descoberto” (atual Praça da Matriz) pelo Tio Pedro, contando apenas com moradores da vila. Antes de tudo se faziam as novenas, rezava-se o terço, e só depois, como ponto alto da celebração, os mastros dos Santos Juninos eram levantados: Santo Antônio, São João e São Pedro, acendiam uma enorme fogueira para, então, darem início aos batizados, às danças e às brincadeiras, que foram incorporados à festividade.

Segundo Oliveira e Costa (2010), “as festas eram realizadas ao som da radiola, havendo um entrosamento muito grande entre os moradores das mediações da praça. Na verdade, faziam a festa simplesmente para festejar São João, ao mesmo tempo se descontraíam e através da dança aumentavam seus laços de amizade”.

Já no início da década de 1980, na gestão do Prefeito Jarbas Macedo da Cunha (1989–1993), a sede da antiga Legião

Brasileira de Assistência (LBA) do município situava-se nas proximidades do casarão (Museu Ângelo Rosa de Moura), fato que atraiu a atenção da assistente social Fariza Nahas, interessada em inserir a terceira idade em projetos culturais. Assim, Fariza e Tio Pedro, uniram-se para tornar a festa em um evento de maior abrangência e dele extraírem renda que seria revertida para a assistência social do município. Várias entidades filantrópicas (Clubes de Serviços e agremiações como Lions, Rotary e Maçonaria; APAE, Centro de Recuperação do Alcoolatra - CERECA, Vicentinos etc.) passaram a ter sua barraca de comércio de comidas e bebidas típicas.

Figura144: Ensaio na residência do Sr. Pedro Martins da Cunha com as crianças participantes da quadrilha do Descoberto, em 1973.

Figura 145: Momento em que Fariza Nahas é homenageada pelas crianças no Arraiá do Descoberto, década de 1980. Sentados estão Tio Pedro e dona Conducha.



Fonte: Arquivo de Corina Fagundes Furtado de Oliveira.

Para adequar o espaço a uma quantidade maior de pessoas, a festa foi transferida para o atual local, a Praça do Poço dos Milagres. Gente de toda parte da cidade vinha para assistir a tradicional dança. Segundo Fariza Nahas, em entrevista concedida a Oliveira e Costa (2010, p. 33), o programa de rádio divulgava o dia da festa e pedia “prendas” para os leilões.

[...] até porcos vivos chegavam das fazendas. Dona Euzébia, proprietária de um restaurante, voluntariamente, todos os anos preparavam uma enorme bandeja, bastante farta, com frangos, farofa, frutas, embalada, esmerosamente em papel celofane, com laços enormes, pronta para o leilão. A exemplo de Dona Euzébia, muita gente da cidade, das fazendas, enviavam doações. As mães das crianças da creche tinham também uma participação especial. Lavavam, carregavam, faziam tudo juntamente com mulheres de

médicos, juízes, enfim, era tudo muito democrático. (Entrevista concedida em 25/11/2010 a Oliveira e Costa, 2010, p. 33).

A organização do Arraiá do Descoberto aos poucos foi sendo cooptada pela prefeitura, sob a responsabilidade da Secretaria de Assistência Social. É através da Assistência Social que as entidades filantrópicas se organizam para colocar suas barracas. De uma festa movida pelo espírito de voluntariedade da comunidade, passou a ser coordenada por funcionários da prefeitura, como parte do calendário de eventos do município. Obviamente, isso gerou um ressentimento, marcado pelos sentidos de territorialidade que encerram o fenômeno festivo. Muitos moradores “se sentem roubados, feridos, tristes e até culpados por terem permitido as modificações impostas pelo poder público” (Gomes; Sousa, 2012, p. 35), como pode ser sentido na fala de uma entrevistada.

[...] essa festa foi fundada para Nossa Senhora da Piedade, [...] como uma festa religiosa, fazendo ali no terreiro de Nossa Senhora, como se fosse pra ficar aquilo ali. [...] Ali ela [se referindo a Corina] que chamou as crianças, foi uma brincadeira de vizinhança e hoje nós somos nada, essa festa não representa nada para nós. Os políticos tomaram conta e repartiu para entidades deles. Nós, nem convidados somos pra participar dessa festa, então a gente tem aquela mágoa, que uma coisa que a gente começou, então a gente queria ser representada. Apresenta os políticos, prefeito [...]. Hoje até para nós entrar lá, nós [...] temos que comprar o ingresso, e sendo que foi nós que fundou ela. [...] Então, a gente sente que foi uma coisa que nós resgatamos pra todos os nossos filhos pra ficar com aquilo e nós não ficou, e hoje estão aí de cara pra cima. Tem essa festa, eu mesma deixei de ver, porque a gente sente que aquilo ali era uma coisa nossa, estava fazendo só para a vizinhança, e perdemos (Maria Pinheiro de Queiroz. Entrevista concedida em 2012 a Gomes; Sousa, 2012, p. 59).

Figura 146 e 147: Quadrilha da Terceira Idade no Arraiá do Descoberto. Grande ajuntamento de pessoas cerca o quadrilhódromo na Praça do Milagre.



Fotos da autora, 2015.

O Arraiá não apenas foi retirado das mãos dos moradores do Descoberto, perdendo suas características ritualísticas originais⁶⁹, como também, por meio dessa festa, evidencia-se ainda mais um processo de exclusão e segregação socioespacial, que afetam instintivamente o “sentido de *lugar*” para quem vive ali.

A festa do Descoberto é muito interessante. Quando a gente tá descendo, você vê os olhares assim... quando você desce ali pelo Beco, né? Aí você vê os olhares das pessoas, dos residentes que não são convidados pra festa, né? Eles não são. Eles não participam da festa do quintal deles. [...]

[...] Eu sempre critiquei muito a festa e critiquei ela durante anos, até que cansei, que é justamente a exclusão dos moradores, porque [...] já que é uma festa tradicional que tem interesse, quem deveria explorar a festa comercialmente é quem criou a festa, quem é o dono do lugar. Isso não acontece. E isso, eu acho que, às vezes, não acontece exatamente por isso, porque as pessoas não se sentem donas do lugar. Elas estão ali esperando uma oportunidade de mudança (Maria Juliana de Freitas Almeida - Professora de História da Universidade Estadual de Goiás e Presidente da Associação Amigos do Museu Ângelo Rosa de Moura. Entrevista concedida em 04/10/2016).

⁶⁹ Segundo informações obtidas de entrevistados e registradas em trabalho de campo, consta-se: alterações nos passos da quadrilha; vestimentas das quadrilhas; comércio durante o festejo; alocações e intervenções políticas.

Por não se sentirem “donos do lugar”, “donos da festa”, a maioria dos moradores perdeu o interesse, parte deles participa do lado de fora, no “beco”, como se referiu a professora Maria Juliana, desenvolvendo pequenos comércios (espetinho, bebidas em lata, entre outros), ou mesmo alugando vagas de estacionamento em seus quintais, garagens e lotes baldios, o que em certa medida os confortam: “Os moradores faz até um estacionamento aqui. Faz todo o ano. Dá até um dinheirinho (300 a 500 reais). Tudo isso serve” (Antônio Mota de Oliveira. Entrevista concedida a Gomes e Sousa, 2012, p. 44). Ironicamente, essa é a forma de participação dos moradores do Descoberto no Arraiá do Descoberto.

O Setor Nossa Senhora da Piedade (popularmente “Cidade Velha”, ou “Descoberto”) só é lembrado pela prefeitura no período da festa, quando uma maior atenção e cuidado se voltam para lá. Nas demais épocas do ano, o local é esquecido e volta a ocupar sua condição de marginalidade. “Benefício para esse bairro tá difícil. O benefício só nos dias de diversão, acabou a festa, acabou tudo” (Antonia Bispo Cavalcante. Entrevista concedida a Gomes; Sousa, 2012, p. 47). “Só nessa época que acontece a movimentação, a prefeitura arruma a rua aqui, que vem e capina. Passou daí, aí pronto! Deixa as ruas todas sujas. Só olham para o bairro no período da festa.” (Deolina da Silva Soares. Entrevista concedida a Gomes; Sousa, 2012, p. 48).

Por não se identificarem com o atual Arraiá do Descoberto, um grupo decidiu recriá-lo em outra festa, com o intuito de retomar a tradição do antigo “Arraiá do Descoberto da Piedade”. O Arraiá da Boa Vizinhança, de caráter mais comunitário e religioso, já está em sua 17ª Edição. Este foi inicialmente organizado pela filha do Tio Pedro, família pioneira que habita o Descoberto e encarregou-se de “(re)inventar” e manter a festa em nome de uma tradição familiar. Geralmente, participa dessa festa apenas um grupo restrito, moradores do bairro e membros da comunidade religiosa local, a Igreja Matriz de Nossa Senhora da Piedade. Todos os anos há o sorteio de quem será o festeiro do ano vindouro, assumindo a responsabilidade da organização da festa em frente a sua residência. No que tange à

manutenção dos aspectos de religiosidade, difere totalmente do grande Arraiá, pois prioriza o momento das rezas. Reforça também o sentimento comunitário e de valorização do *lugar*, pois, ainda que o festeiro sorteado resida fora do sítio histórico, a festa obrigatoriamente deve acontecer ali no entorno da Matriz. Este é um exemplo do que foi anunciado na introdução desta terceira parte, de que apesar de, por vezes, estar desapropriado de sua base material, o patrimônio se reconstrói, se recria, e se reelabora no presente das cidades.

Figuras 148 e 149: Reza do terço e banquete comunitário no Arraiá da Boa Vizinhança.



Fotos da autora, 2015.

Figuras 150 e 151: Altar a Santo Antônio, São João e São Pedro, Quadrilha e fogueira no Arraiá da Boa Vizinhança.



Fotos da autora, 2015.

Há um código de conduta que normatiza a realização do Arraiá da Boa Vizinhança, o qual estabelece que: 1) Além dessa obrigatoriedade de fazer a festa no local, só pessoas da comunidade podem participar do sorteio, ou, caso forem de fora, devem participar três anos seguidos; 2) É proibido intervenções políticas ou de entidades filantrópicas; 3) Deve ser rezado o terço

no início da festa; 4) Alimentos e bebidas não são vendidos, mas doados e distribuídos gratuitamente, pois a festa não visa lucro; 5) É proibido o consumo de bebida alcoólica no local; 6) A fogueira tem que ser feita com madeira sustentável.

Segundo o secretário de cultura da gestão anterior, o processo de incorporação das festas populares e locais ao calendário oficial da prefeitura é algo comum e prejudicial, pois as estratégias políticas, por vezes, parecem fazer sucumbir o sentimento de pertencimento que a festa e o *lugar da festa* são capazes de acionar:

[...] aqui em Porangatu tem muito disso, a comunidade começa com um evento, começa com essa festa da Vizinhaça, depois o Estado absorve. [...] os moradores vão até o município para que o município apoie, ajude. E quando o município se faz presente com a ajuda, acaba que ele absorve o evento, né? Aqui aconteceu em outros eventos [...]. O teatro... aí a gente fala da “via sacra”. Mas esse teatro aqui de Porangatu [...] é algo desde os primórdios de Porangatu, porque tem essa vivência teatral. Aí a gente pega, grupos aqui dentro da igreja católica começaram com essa Via Sacra e o município absorveu, trouxe para si. O quê que é ruim nisso? O ruim é que a festa vira a “festa pela festa”. Porque quem fazia a Via Sacra antigamente, ela tinha uma conotação de evangelização, da igreja catequizar, ela tinha uma visão religiosa muito grande. A igreja estava dentro, a comunidade que fazia, a beleza era essa. Quando o Estado absorve, ela vira festa, “festa pela festa”, pra mim não precisava nem de acontecer. [...] Quanto mais pessoas participam, mais pertencimento a gente tem da coisa, é por pertencimento mesmo. [...] Quando a festa é nossa, nós defendemos ela. Pra mim, eu fico aqui, eu não vou pra outra, porque é minha festa, eu vou estar na minha. E essa coisa que a gente tem que devolver pra comunidade. Se não, a festa é só pela festa... (Adair José Aristides de Abreu – Secretário de Cultura de Porangatu na gestão 2013-2016. Entrevista concedida em 29/06/2015).

O sentido de *resistência*, ao nosso olhar, surge como uma forma de requerer o próprio patrimônio, a fim de resgatar a autoestima perdida quando o Arraiá deixou de pertencer aos moradores, como apresentado na fala da organizadora: “[...] hoje eu sempre falo, todo ano eu bato na mesma tecla, não deixa que ninguém leve a festa, porque da primeira nós fomos excluídos.

Não temos nenhum benefício para o setor, [...] nosso objetivo maior é reunir as famílias pra passar nossas tradições pra eles e tudo mais. (Corina Fagundes Furtado de Oliveira. Entrevista concedida a Gomes e Sousa, 2012, p. 67).

Como já mencionamos, em Porangatu coexistem duas realidades distintas, a cidade nova, moderna, polo do norte goiano, e a “Cidade Velha”, desprezada e marginalizada. Mesmo assim, o que há de comum nessas duas festas da cidade, de proporções tão díspares, é o fato de seus idealizadores e mantenedores terem selecionado o mesmo espaço para sua realização, a Cidade Velha, o sítio histórico. O antigo Arraial do Descoberto da Piedade é a razão de ser da festa, que persiste vinculada à memória material do sítio. As tentativas de quebrar esse elo foram frustradas, como ainda serão, caso sejam propostas, como observamos na fala de uma das organizadoras.

[...] Aí depois mudou, não tinha como mais ficar na praça porque a festa tava crescendo muito, tava lucrando muito e o espaço, por causa da praça, estava muito pequeno e eles fizeram dois anos no pátio da pecuária, né? Quando o Jarbas Macedo Cunha - foi umas das promessas dele nas campanhas [...]. As pessoas começaram a reclamar muito e a festa já não era a mesma lá em cima [pecuária] porque ela perdeu a característica dela. Na verdade, ela ficou parecendo mais uma exposição agropecuária, diferente, porque não tinha animais, né? E aquela coisa toda! Mas a festa já não era mais aquela coisa original que era a festa aqui em baixo. Então, ele prometeu que iria fazer, como não podia mais voltar para cá [largo da igreja], na praça da matriz velha, então ele fez. Também essa parte todinha, ela faz parte dessa Cidade Velha, é onde fica o Poço dos Milagres. E o Jarbas e a Leonina, que é irmã dele, é que em crianças eles andavam muito aqui nessa parte, né? Pegando água e participando, brincando né? Como criança, nessa parte aqui. Então, ele prometeu que iria fazer uma praça aí no Milagre pra trazer a festa de volta. Aí fez a praça e até hoje ela tá aí. De vez em quando alguém fala que vai mudar lá pra cima, mas eu acredito que não, o lugar dela mesmo é aqui. Eu sou contra, porque ela tem uma característica, se tirar como tirou, ela muda, ela perderia novamente estas características dela, porque o interessante é ela aqui, voltar nas origens. [...] É pequeno, mas tem condições de ampliar o espaço. E é bonito, [...] é um diferencial [...]. Queremos que ela seja para sempre aqui. Agora se eles quiserem fundar outro grupo deles, mudam daqui, porque essa ficou batizada aqui. Então pra eles

fazerem a deles lá, podem fazer e nós ficamos com a nossa aqui. Todo ano em vez de fazer a festa da “Boa Vizinhança”, a gente já tem o lugar lá [Praça do Poço dos Milagres] e faz a festa de vizinhança aí, que ninguém cobra nada, não tem lucro, todo mundo vai brincar feliz. Pronto. É só mesmo pra reunir a família (Maria Vanda de Souza. Entrevista concedida a Gomes; Sousa, 2012, p. 58).

Interessante é perceber como as pessoas elegem os lugares do patrimônio na cidade como *locus* oficial da memória coletiva e, de uma forma ou de outra, as festas se territorializam nesses espaços. Ou como sugere Namer (1987): "A atualização do lugar é a mobilização do passado histórico deste lugar e sua reiteração".

Prova de que o patrimônio cultural não se desvincula do que é instituído como tradição do *lugar* é visualizar, na prática da cidade, como a memória permite a sensação de preencher, com os símbolos do passado, os vazios que pertencem ao presente. O patrimônio edificado, os símbolos e as tradições revividos como continuidade fazem parte de uma evidente dialética material-simbólica que buscamos revelar.

As velhas praças, lugares e sentidos herdados de uma tradição cultural são reativados e se tenta, com isso, recompor antigas referências associativas, solapadas por uma modernidade que tornou a cidade funcional para o desempenho das atividades produtivas, mas bastante problemática para o convívio humano. (Barreiras, 2003, p. 320).

Segundo Eckert (1997, p. 191) “o patrimônio cultural hierarquiza as práticas da memória para a coletividade que passa a partilhar dessas lembranças seletivas que primam igualmente pela estética da mensagem museológica”. Não são à toa as reivindicações para que o Arraiá permaneça na “Cidade Velha”. No âmbito de uma política de conservação inoperante no sítio histórico de Porangatu, o passado é transformado em lembranças compartilhadas pelos velhos moradores, assim como por seus descendentes e mesmo pelas novas gerações que apreendem o valor da tradição do Arraiá, como referências da cidade. As festas

comunicam uma cotidianidade comum, reatualizada pelo trabalho da memória e por uma comunidade de sentimento.

Na festa, encanta-se o mundo pelas lembranças de um tempo nostálgico, reminiscências que ressignificam no espaço do patrimônio [...] as imagens de uma continuidade histórica e social. Nesse evento, a passagem do tempo deixa de ser imperceptível, e os antigos e novos habitantes convivem a tensão entre o conhecimento do que foi selecionado para informar a memória do social (a história oficial) e a compreensão das referências de tradição que reatualizam a memória coletiva do grupo e os valores da duração: bravura, cumplicidade, solidariedade, amizade, espírito de luta, vida comunitária, fé cristã etc. (Eckert, 1997, p. 191).

Questionada sobre o que significava o Arraiá para seus antepassados, a fundadora do Arraiá da Boa Vizinhança relata que “[...] era um momento assim, de felicidade pra eles. [...] era um momento de divertimento. [...] Era o momento de relembrem o passado, porque antes eles faziam essa quadrilha em festa, o vovô sempre contava pra nós [...]”. (Corina Fagundes Furtado de Oliveira. Entrevista concedida a Gomes; Sousa, 2012, p. 65). Tal compreensão nos confirma a dimensão do corpo como um “guardador de lugares”, uma verdadeira “memória-arquivo” acionada no ato da diversão, da dança e da festa. Como pondera Chaveiro (2014, p. 253), “a vida de um sujeito é inclusa da participação total de sua corporeidade, que, por ser assim, o transforma num grande arquivo infinito de sua própria história ligada à história social”.

Sintetizando, o Arraiá do Descoberto (bem simbólico), oferece um movimento dentro do lugar em que se constitui a área tombada pelo município (bem patrimonial), adensando de significados as áreas que, em outros períodos do ano, são esquecidas pela população em geral e pelo poder público. A *resistência* do patrimônio aqui se manifesta tanto por esse sentido afetivo que a festa ainda é capaz de resguardar ao *lugar*, quanto pela própria atitude de alguns moradores do Descoberto de requererem para si as manifestações culturais que originalmente lhes pertenceram e lhes cabia o controle.

8.5. Pilar: um *lugar* festivo

Não esgotamos a variedade de festas existentes nas áreas urbanas dos três municípios, tampouco as festas da zona rural. Nem poderíamos fazê-lo, visto que tal pesquisa envolveria um tempo muito maior do que o que dispomos para o doutorado, razão pela qual detivemo-nos nas festas mais expressivas e representativas da coletividade. A verdade é que cidades antigas de Goiás transbordam religião e festas por todos os lados. Se nas grandes cidades a vida social se “libertou” dos domínios da religião, reduzindo e fechando os espaços dedicados a ela aos templos, nestas cidades em questão, as ruas, as praças, as casas são a extensão dessa memória religiosa, onde os moradores encontram ao mesmo tempo um abrigo e uma base em que apoiar suas tradições. O “viver a festa” não se restringe a um *locus* oficial de comemoração.

Sobretudo em Pilar, notamos que essa essência festiva se define pela interpenetração das festas em todos os lugares que lhe dão espaço: casas, igrejas, praças, ruas. As devoções pessoais tornam-se motivos de grandes ajuntamentos. Por fim, as festas não representam mais a ruptura do cotidiano, pois passam a fazer parte dele. As famílias revezam-se nas devoções às mais diversas divindades e nos compromissos de fazer perdurar as tradições familiares. É um *lugar* festivo que vive uma temporalidade festiva. Segundo Sousa (2010, p. 87) o *lugar* festivo se constitui como uma instituição discursiva que, “através das narrativas trazidas pelos rituais [...], define uma maneira de se conceber a história de vida de um lugar. A memória festiva é, neste caso, fruto de uma disputa de sentidos que negocia e elege as narrativas válidas sobre a biografia de um espaço”.

Mas de onde vêm tantas festas? Qual o sentido de fazê-las? Perguntamos a alguns moradores.

[...] o povo já cresceu ali, né, naquela festividade, então, elas preenchem, né, assim, as coisas da família. Toda família já tem assim aquela... tal dia eu tenho que fazer a festa de São João, ou tal dia eu tenho que fazer a novena de Santo Antônio, né? E começar a novena. Dia 13 é de Santo Antônio, é dia de fazer a fogueira [...].

Hoje a gente chama a comunidade toda, põe o carro de som na rua e convida a comunidade, aí a pessoa que é amigo da gente aqui, ele vai, né, participar daquela festividade. (Necy Santana Batista, moradora de Pilar de Goiás. Entrevista concedida em 07/09/2014).

Notamos que nem os próprios moradores, por mais devotos que sejam, conseguem acompanhar todo calendário ritualístico das festividades populares. Para quem é “de fora”, ou não se considera pertencente à cultura local, a leitura sobre Pilar como um *lugar* festivo pode parecer um tanto quanto superficial, por não se sentirem pertencentes àquele universo cultural.

[...] sabe o que o povo aqui gosta muito? Eles gostam de ter sua própria festa. Cada um quer ser festeiro de uma coisa. Tem aquele negócio de querer fazer melhor, fazer mais. [...] Essa festa de São João aqui, por exemplo, [...] não tem nem padre lá, [...] não tem nada a ver com a igreja. Eles gostam de fazer, todo ano eles fazem, cada ano quer fazer mais bonito, mais arrumado. [...] Chega lá tem bebidas, tem muitas bebidas... caipirinha, não sei o quê, tem bebida de leite que eles fazem. (Edna Luiza Monteiro Assunção, natural de Minas Gerais, moradora de Pilar e professora da rede pública de ensino. Entrevista concedida em 27/06/2016).

Mas para quem é “de dentro” há um *sentido particular* (Merleau-Ponty, 1999) em “ter a sua própria festa” e na produção de todo evento festivo, como se a devoção familiar preenchesse uma lacuna e garantisse um valor de continuidade e coesão que de outra forma não seria possível.

Tipo assim, doença da gente, você pede aquela graça, e faz, depois daquele dia em diante ele é devoto de Santo Antônio, ou devoto de São João, Senhora D’Abadia, e a gente fica assim, como se fosse uma herança, na família. Igual eu, meu pai chamava Antônio, ele era devoto de Santo Antônio, fazia festa, levantava a bandeira, naquele tempo era muito bom. Nós morávamos na fazenda, lá ia muita gente daqui pra lá. A gente tinha de tudo, aquela comedeira, sabe? [...] Ele faleceu, a minha mãe continuou com a devoção, a minha mãe faleceu, aí a minha irmã mais nova, aí falou: - Irmã Necy, vamos continuar com a devoção! - Aí eu falei: - Mas eu já tenho presépio. - Aí ela: - Eu também tenho presépio. - Aí tem o meu irmão, o Tião Benedito, mas ele [...] não gosta de festa. Aí eu tenho um filho que chama João Antônio, aí ela falou: - Não, vamos

passar a festa, então, pra ele. – Aí João Antônio é que é devoto, aí tem que festejar junto. (Necy Santana Batista, moradora de Pilar de Goiás. Entrevista concedida em 07/09/2014).

As divindades do ciclo junino são umas das que mais recebem festas, especialmente São João. No Brasil, até a década de 1950, mais de 70% da população brasileira vivia na zona rural, como colonos ou agregados das fazendas – fato que contribuiu para fixar essa festividade de herança jesuítica por todo território nacional. Na sociedade desse período, as relações familiares se estendiam pela instituição do compadrio, integrando as pessoas do lugar onde se morava. As festas de São João por muito tempo fora o palco desse estreitamento de laços por meio do ritual do “batismo de fogueira”.

Além disso, eram comuns os votos de realização da fogueira, que como devoções pessoais, acabavam por se tornar tradições locais. “Minha mãe fez um voto de eu fazer a fogueira [...]. Quando eu nasci, ela fez um voto pra mim continuar todo ano. Eu faço ela toda vida. [...] Quando eu era molequinho maior [...], minha mãe comprou uma bandeira pra mim, mandou benzer a bandeira, aí eu continuei todo ano”. (João Batista do Carmo, morador de Pilar de Goiás. Entrevista concedida em 27/06/2016).

E para não deixarmos de analisar o festejo de São João a partir de sua configuração geográfica, os próprios festeiros situam o *lugar* da festa, quando iniciaram a devoção.

Fez sessenta anos. Eu comecei dia 23 de junho de 56. Um bocado de tempo. Nunca falhei. Já fiz ela no sítio, né? Eu formei um sítio perto de Guarinos, e lá eu fiz ela de 60 a 64. Em 64 eu voltei. Essa rua era mato, eu fui roçar novamente, porque meu quintal era o meio da rua [refere-se ao local onde reside hoje em Pilar, onde faz o festejo de São João]. (Luciano Correa de Brito – *in memoriam* – Artesão, sineiro e sanfoneiro de folias. Entrevista concedida em 26/06/2016).

Nas festas de São João realiza-se uma brincadeira típica da cidade, o Boi de São João, que lembra o Bumba-meu-boi. “[...] O boi, um parente nosso fazia pra nós o boi, começou a entrar com o boi, e continuou”. (João Batista do Carmo, morador de

Pilar de Goiás. Entrevista concedida em 27/06/2016). O boi é produzido, por vezes com a carcaça da cabeça, todo enfeitado de papel colorido, sendo o corpo uma montagem de ripas, em forma triangular, revestida de tecido colorido, sob a qual fica uma pessoa. O guia do boi tem uma vara e canta uma cantiga, cujo coro cantado é “– Eh boi!” – é repetida por todos que acompanham após cada frase:

-Vem boi! (-Eh boi!)
 -Este boi é bonito! (-Eh boi!)
 -Ele vai pra fogueira! (-Eh boi!)
 -Lá tem moça solteira! (-Eh boi!)
 -Ele tem pinta no rabo! (-Eh boi!)
 -Ele investe de lado! (-Eh boi!)

Em seguida, o boi “ataca” as pessoas, que saem correndo em disparada, e a brincadeira recomeça. A sonoridade da sanfona, das gargalhadas e dos fogos preenchem as ruas de Pilar.

[...] Todo mundo faz. A Maria Ozana fez, o Sr. João fez lá embaixo. Essa mulher aqui fez. Festa com fogueira, né? [...] A do Sr. João é uma das mais tradicionais. [...] Tem boi... Eu que costurei a saia do boi. [...] Esse boi já foi pra cadeia, já quebrou a perna de gente, já quebrou braço de gente, o boi mais atentado é esse na Vila Costa. Eles bebem, entram debaixo do boi e vai fazer bagunça. (Edna Luiza Monteiro Assunção, natural de Minas Gerais, moradora de Pilar e professora da rede pública de ensino. Entrevista concedida em 27/06/2016).

Figura 152: Brincadeira do Boi de São João. **Figura 153:** Brincadeira do Boi de São João, Festa de São João do Sr. Luciano Correia de Brito – *in memoriam*.



Fontes: Rogério Ferreira, Frame de vídeo de Mater Dei Produções, 2009. Foto: Marcos Issa, 2011.

Figura 154: Os geossímbolos festivos - Bandeira de São João em frente à casa do Sr. Luciano Correia de Brito, festeiro – *in memoriam*.

Figura 155: Festejo de São João nas ruas de Pilar.



Fotos da autora, 2016.

A folia de Reis, embora menos expressiva do que a folia do Divino, merece também destaque, especialmente em Pilar, pois, é ela que “traz a benção” pela visita dos Reis Magos aos tradicionais presépios montados no ciclo natalino. É uma tradição de herança mineira, provavelmente trazida pelos migrantes que em Goiás se estabeleceram no período da CANG.

Muitos entrevistados confirmaram que estas devoções trazidas por migrantes não tiveram “boa fixação” nas localidades do ciclo do ouro, onde já se festejava o Divino Espírito Santo, configurando-se como uma manifestação bem “inferior” em termos de participação popular. Diferentemente do que ocorrera em Goiânia, Região Metropolitana e cidades adjacentes, conforme explica Mota (2011), que acredita que essa centralização da Folia de Reis nessas localidades pode ser explicada pela migração no contexto da construção de Goiânia. Mesmo assim, pela carga simbólica e adesão ao mundo do sertão, a folia de Reis é uma permanência da roça que adentra o espaço urbano de Pilar e encontra nele aconchego.

Figura 156: Folia de Reis, década de 70 em Pilar de Goiás. **Figura 157:** Folia de Reis em Pilar de Goiás, 2017. As imagens da folia de antigamente e do período atual evocam a própria transição rural-urbano dos espaços festivos.



Fotos: Arquivo pessoal de Rogério Ferreira.

A Semana Santa em Pilar é repleta de cerimônias ritualísticas que rememoram a vida, obra, morte e ressurreição de Cristo. Tem início no Domingo de Ramos na Igreja de Nossa Senhora das Mercês até a Igreja Matriz. Na quarta-feira santa realiza-se uma procissão do Encontro de Nossa Senhora das Dores com o Senhor dos Passos, ambas imagens que estão permanentemente na Igreja Matriz. Nessa ocasião o pároco faz o Sermão da Soledade e canta-se o tradicional Cântico de Verônica, em latim. Na Quinta-Feira Santa há a missa do Lava Pés. Na Sexta-Feira Santa toca-se o tradicional Toque das Matracas, reza-se o terço em família ao meio-dia e à noite, é apresentado em frente a Igreja Matriz a encenação da Paixão de Cristo. Após a encenação, todos seguem para a Procissão da Imagem do Senhor Morto e Nossa Senhora das Dores. No sábado, após uma série de rituais litúrgicos, a noite realiza-se a Missa da Vigília Pascal. Na madrugada do Domingo de Páscoa, realiza-se a Procissão do Círio Pascal e a Missa as Ressurreição, finalizando a programação com a tradicional Corrida da Aleluia, realizada pelas crianças, que correm pelas ruas com pequenas capangas gritando “Aleluia!” em frente às casas, cujos moradores já as esperam para entregar-lhes doces de todos os tipos. Segundo Edna Luiza Monteiro Assunção (Moradora de Pilar de Goiás. Entrevista concedida em 27/06/2016), a Corrida da Aleluia é um ritual bastante antigo e peculiar de Pilar, diferenciando-a das programações da Semana Santa de outras localidades.

Figuras 158 e 159: Encenação da Paixão de Cristo em frente à Igreja de Nossa Senhora do Pilar.



Fotos: Rogério Ferreira, 2017.

Figuras 160 e 161: Procissão do Encontro de Nossa Senhora das Dores com o Senhor dos Passos nas ruas de Pilar.



Fotos: Rogério Ferreira, 2017.

Adentrando o aspecto relacional do *lugar* festivo, entendido como ponto de encontro de redes de conexões sociais, movimentos e comunicações, abordaremos essa dimensão a partir da Romaria de Nossa Senhora da Penha, que parte de Pilar (bem como de outros municípios) rumo a Guarinos, município localizado a 18 quilômetros de distância.

Segundo Silva e Silva (2013), a tradição festiva de Nossa Senhora da Penha ocorre por mais de 150 anos, constatada através de registros e documentações da igreja, pessoas que viveram na região e festeiros que participam da romaria há muitas gerações. A devoção teria iniciado com escravos garimpeiros que foram levados para região onde hoje é a cidade de Guarinos. No início do século XVIII se desenvolveu no local denominado Serra de Santo Antônio uma espécie de quilombo, onde escravos buscavam refúgio de capitães-do-mato. Lá foi encontrada uma imagem de Nossa Senhora, que passou a ser reverenciada por negros e brancos. A história local alimenta a ideia de que o escravo se chamava Gorino, o que deu nome à cidade. A imagem

foi levada para o patrimônio, sendo construída uma igreja para servir de abrigo a ela no alto da serra. A notícia de supostos “milagres” se espalhou pelos povoados e passou a atrair romeiros de muitas regiões vizinhas e distantes.

Atualmente, a Romaria de Nossa Senhora da Penha transforma a pacata rotina da pequena cidade de Guarinos, que fora do ambiente festivo com pouco mais de 2.200 habitantes, contrasta com os mais de 30 mil romeiros que lotam as ruas. A festa tem início no último sábado do mês de junho e segue até o primeiro domingo de julho, perfazendo doze dias intensos.

Pilar de Goiás participa ativamente todos os anos da romaria, logo que se encerra a festa do Divino, tornando-a parte de seu calendário litúrgico. As pessoas se reúnem na Igreja Matriz de Nossa Senhora do Pilar, e após rito litúrgico, de lá partem a pé, de carro-de-boi, de caravana em ônibus, carro, camionete, carroça, entre outros. “A festa em homenagem a Nossa Senhora da Penha em Guarinos traz essa relação com a vida e cotidiano dos romeiros, pois a preparação para viagem está regada a muita organização e vontade de estar ali” (Silva; Silva, 2013, p. 774).

Figura 162: Saída da Romaria de Nossa Senhora da Penha a partir da Matriz de Pilar.



Foto: Bruna Reis Paiva Cunha, 2013.

Figuras 163 e 164: Romeiros pilarenses na Romaria de Nossa Senhora da Penha. A essência sertaneja do povo se mostra na indumentária, berrantes, carros-de-boi etc.



Fotos: Rogério Ferreira, 2015.

Por ser uma cidade em constante celebração, com uma ritualização permanente, o efeito pedagógico e a disciplinarização espacial também são diariamente efetuados, enquanto em muitas outras localidades as festas ocorrem quase sempre no contratempo das tarefas diárias. Ainda assim, as festas em Pilar permitem que os sujeitos experimentem o tempo mítico e a suspensão do tempo dos relógios.

Fim de festa: limpeza e organização, partida dos familiares distantes, descimento do mastro, guarda da bandeira, pagamento dos serviços e encomendas. A vida volta ao normal... mas só até a próxima festa começar! E não demora, em Pilar.

Chegamos ao fim desse item que intitulamos “A memória em festa: o lugar do patrimônio próprio”. Não foi à toa que as festas tiveram uma centralidade em nossa análise até aqui. A princípio, como a análise se estruturou mediante a perspectiva de *lugar* do sujeito, os próprios sujeitos as colocavam como centralidade dos *lugares*, quando nos referíamos ao patrimônio. Não patrimonializadas oficialmente, as festas destas cidades se preservaram num contexto em que outros bens culturais no espaço urbano eram minados – deteriorados com a ação de um tempo ideologicamente concebido como “decadência”, ou demolidos pela ação, também ideológica, dos agentes modernizadores.

Entretanto, as classes populares costumam produzir bens que se tornam representativos da história local e adequados às necessidades presentes do grupo que os fabrica. Constituem, assim, seu “patrimônio próprio” (Canclini, 2000, p. 196). Um patrimônio que se restringe aos indivíduos e à simples transmissão oral, que no curso da história local tornaram-se base de um saber consolidado. Um patrimônio cuja acumulação histórica é limitada, sobretudo quando submetido à pobreza ou à repressão. E, na maioria dos casos, não existem políticas efetivas para expandi-los mediante uma educação institucional e aperfeiçoá-los através da investigação e da experimentação sistemática. Resistem, material ou imaterialmente, com poucas possibilidades de realizar operações que convertam esses

produtos em patrimônio generalizado e amplamente reconhecido (Canclini, 2000).

As festas são patrimônios. As festas põem o patrimônio em movimento. As festas suscitam a patrimonialidade. Na contramão do esquecimento, engendrado no curso da história, a festa manifesta a memória e a certeza de que o patrimônio resiste. A que patrimônio nos referimos? O patrimônio próprio do *lugar*, que não é esquecido, mas é lembrado e revivido, porque a memória pulsa em todas as coisas: do pequeno objeto herdado dos avós e desembrolhado ano após ano, aos bens que ninguém registrou, mas são rememorados nas celebrações: o toque dos sinos, o toque da viola, a letra dos cantos da folia e o saber (“dom”) do improviso. Como não articular estes bens ao lugar, à cidade, se a própria memória, responsável pelo não-esquecimento desses patrimônios, é consubstanciada no *lugar*, como assegurou Halbwachs (2003).

Nas procissões, folias, alvoradas e outras manifestações, há um deslocamento por lugares que são redefinidos e ressignificados pela própria festa, o que nos leva a pensá-la em relação ao conjunto de bens que ainda se preservam na cidade: os casarios, as igrejas conservadas, as ruas calçadas por pedras, os largos, as praças; ou nos que se preservam apenas na memória.

9. A rua, a praça, a casa, o poço, o chafariz, o sino, a fazenda e a gente: *lugares* do patrimônio situado

A memória, como forma de conhecimento e como experiência, é um caminho possível para que sujeitos percorram os tempos de sua vida (Delgado, 2010). Ao privilegiarmos as narrativas e a oralidade, deparamo-nos com uma série de memórias que têm como cenários ruas, casas, fazendas, e outros lugares, dos quais nos ocuparemos neste capítulo. Lugares que foram registrados na pesquisa empírica, nas entrevistas, na escrita de alguns moradores, e que não são apenas cenários dos eventos rememorados, mas que, de alguma forma, estabilizam a própria existência dos sujeitos.

Relph (2013) 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. Ou seja, 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).

Tuan (2013) chega a dizer que uma comunidade realmente enraizada pode ter santuários e monumentos, mas é improvável que ela crie museus e organizações para preservar o próprio passado, algo comum nos processos de patrimonialização. Interpretamos essa afirmação de Tuan vinculando o *lugar* ao trabalho da memória. O *lugar*, então, 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.

Às vezes acreditamos conhecer-nos no tempo, ao passo que se conhece apenas uma série de fixações nos espaços da estabilidade do ser, de um ser que não quer passar no tempo, que no próprio passado, quando vai em busca do tempo perdido, quer “suspender” o vôo do tempo. Em seus mil alvéolos, o espaço retém o tempo comprimido. O espaço serve para isso. (Bachelard, p. 202).

Estes alvéolos retidos no espaço, que, como cavidades que guardam coisas, ainda permitem certas permanências e fixações do tempo, aparecem também como “pausa” (Tuan, 2013),

“mundo-vivido⁷⁰” (Buttimer, 1982), “casulo protetor” (Marandola Jr., 2009). Traduzem a ideia de preservação a partir da segurança e da estabilidade que o *lugar* oferece. Enquanto o espaço oferece a amplidão, a abertura como uma ameaça, por permitir a liberdade e o movimento, o lugar é a pausa, o espaço fechado e humanizado onde se pode ter refúgio (Tuan, 2013). “Ser aberto e livre é estar exposto e vulnerável. O espaço aberto não tem caminhos trilhados nem sinalização. Não tem padrões estabelecidos que revelem algo, é como uma folha em branco na qual se pode imprimir qualquer significado” (Tuan, 2013, p. 72).

A casa, a rua, o largo, a fazenda, o rio, a praça, a igreja, as pessoas, entre outros, são férteis campos de análise para relacionar o *espaço/lugar* ao tempo e, por conseguinte, ao patrimônio. Essa relação se dá de três formas, segundo Tuan (2013): 1) Afeição ao *lugar* em função do tempo – sendo constantes expressões como “nasci e fui criado(a) aqui”, “desde pequeno(a) vivo aqui”, “criei meus filhos aqui”; 2) *Lugar* como tempo tornado visível ou lugar como lembrança” – o que sintetiza a ideia de Halbwachs (2003) de como as imagens espaciais desempenham funções na memória coletiva ; 3) Se o tempo for concebido como movimento ou fluxo, então o *lugar* é pausa – o reconhecimento mútuo dos habitantes do lugar, o conforto de viver no meio de uma parentela ou de pessoas tão próximas quanto a própria família, o costume, e a segurança de ir, vir, e “deixar a porta aberta”, foram elementos constantemente citados quando perguntamos aos entrevistados o que mais gostam, ou o que é mais importante em sua cidade.

Todo mundo aqui é conhecido um do outro, as portas são abertas. [...] O regime aqui é diferente do de lá [se refere a São Paulo, onde viveu]. Lá você é criado é fechado dentro de casa, aqui não, aqui nós somos livres (Onofre da Silva, morador da Cidade Velha – *In memoriam*. Entrevista concedida em 28/06/2015).

⁷⁰ Essa perspectiva de mundo é relativa ao Daisen, para Heidegger. Mundo como uma totalidade, muito mais a título de horizonte do que de realidade dada, no qual objetos e seres têm lugar, pois, como dado primordial, eles recebem um significado.

Uai, o que é mais importante, assim... que a gente nasceu e criou aqui, né? Então, a gente acha mais importante é um lugar sadio, né? Luar calmo. É isso que a gente acha mais importante. Eu nasci e nunca mudei daqui, nunca morei em outra cidade. [...] Então, eu acostumei aqui, e acho importante morar aqui. [...] Tem os filhos criados tudo aqui, os netos tudo aqui, né? [...] a gente é acostumado com o ritmo daqui, né... da cidade. O ritmo aqui é calmo, é que a gente acostumou com as tradições, acostumou com as festividades, a tradição, a maneira da pessoa viver, e aqui são tudo... os que é filho de Pilar são tudo parente um do outro. São tudo... vira família, o pilarense. Pilar é uma família. (Benedita Ribeiro de Freitas, moradora de Pilar de Goiás. Entrevista concedida em 07/09/2014).

Da tranquilidade. Aqui a gente conhece. Então, eu fico aqui até oito horas da noite, eu fico sentado aí, e passa um: - “Ô fulano! – “Ô fulano, cê tá bom?”. Então, a tranquilidade. Fora daqui, não pode, né? A pessoa tem que entrar, fechar o portão, se ele tiver pra rua lá que ele for chegar, tem gente lá esperando ele abrir o portão e entra imediato, junto com ele, né? A tranquilidade... (Luciano Correia de Brito – *in memoriam* – Artesão, sineiro e sanfoneiro de folias. Entrevista concedida em 26/06/2016).

Nossa, pra mim minha filha, quase que significa minha própria vida. [...] Foi aqui que eu trabalhei e criei meus filhos. [...] Olha, eu tenho assim, como eu falei pra você, um sentimento assim de muita estima. Eu guardo muito a memória deles com muito respeito, porque como eu falo aí, foi um povo heroico. [...] As minhas filhas já pediram pra mim mudar de Crixás, mas eu não consigo morar fora daqui, né? Enraizei aqui, porque eu tenho, assim, grande amor por essa cidade, muito mesmo. [...] Então são coisas assim, corriqueiras, até sem valor, mas que a agente ama, a gente apegar. (Maria Madalena de Lima – professora, escritora e moradora de Crixás. Entrevista concedida em 30/06/2015).

[...] eu tenho saudades, mas eu sinto que nós não podíamos continuar vivendo como nós éramos antes. Mas tem coisa... o banho no Rio Vermelho, que eu falo aí no livro, né? Você tinha essa liberdade de vizinhança, não tinha tanta... não conhecíamos drogas, já era um sossego, ladrão era mui raramente. A gente podia ficar à vontade em casa, na calçada, na porta de rua, pra aproveitar a rua, como eu sempre falo. Então, a gente tem saudade desse tempo, mas nós sabemos que crescer foi muito bom. Ninguém quer ficar estagnado, parado. (Sebastiana Ester Dietz de Oliveira, moradora de Crixás e escritora. Entrevista concedida em 19/03/2016).

Tais sentimentos em relação ao lugar são definidos como *topofilia*. Tuan (1980, p. 114) reforça como no decorrer do tempo uma pessoa acomoda parte de sua vida emocional em seu lar e além do lar, em seu bairro, em seu povoado. A permanência das formas e o sentimento de pausa no cotidiano citadino atuam como um invólucro, “que devido à sua familiaridade protege o ser humano das perplexidades do mundo exterior”.

Na década de 1970 Relph (1979), já vinculava as formações dos *lugares* às identidades. Segundo o autor, é uma necessidade básica dos sujeitos o estabelecimento de uma relação profunda com os *lugares*, pois sem tais relações, a existência humana, embora possível, fica desprovida de grande parte de seu significado. Na interpretação de Ferreira (2000, p.68), “a identidade de um lugar seria, deste modo, a expressão da adaptação, da assimilação, da acomodação e da socialização do conhecimento”. Dessa forma, o lugar seria um centro de significações que constituem tanto a identidade dos sujeitos como indivíduos, quanto como membros de uma comunidade, associando-se, desta forma, ao conceito de lar (*home place*), pensamento manifestado por Yi-Fu Tuan.

Esse conceito de lar aproxima-se da ideia de “mundo-vivido”, terminologia adotada por Relph (1979) e Buttimer (1982), que indica o lugar onde passamos a maior parte de nossa vida diária e está cheio de significados para nós. A concepção fenomenológica da realidade, empreendida por Relph, aponta a carga subjetiva a ser considerada num olhar ao mundo pelo viés das significações atribuídas ao “mundo-vivido”. De acordo com ele, o mundo-vivido pode ser definido como:

A estrutura íntima do espaço tal qual nos aparece em nossas experiências concretas de mundo como membros de um grupo cultural. Ele é intersubjetivo e, portanto, permeia todos os membros daquele grupo, pois todos foram socializados de acordo com o conjunto de experiências, signos e símbolos (Relph, 1979, p.12).

A relação desses sentidos de *lugar* com o patrimônio cultural da cidade está no fato de que a preservação do segundo 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”. O patrimônio cultural só terá sentido para sua população detentora dentro do arcabouço de um horizonte compartilhado pela vivência no *lugar*, daí porque tratamos, no capítulo 5, do ritmo de vida como um fator basilar da experiência na cidade.

A experiência na cidade orienta diferentes perspectivas de vivência do patrimônio, as quais podem tender a articular o mundo em categorias polarizadas, como as crianças (Tuan, 2013). Um dos poemas que compõe a coletânea “Um olhar sobre Porangatu” nos chamou a atenção, pois foi escrito por uma criança moradora do centro histórico e aluna da escola do antigo bairro. Nota-se que a estudante dedica três estrofes ao *lugar* onde mora e o patrimônio do qual faz parte. Na última estrofe, faz alusão à lagoa, local que já fizemos referência no capítulo 4 por se tratar de uma área nobre, valorizada, onde se concentram as atividades de lazer e eventos da cidade. Os dois ambientes da cidade fazem parte de sua vivência, embora haja distinção bem definida entre um e outro, nutrindo um sentimento de apego à tradição enquanto demonstra sua atração pelo que há de “novo” na cidade.

O lugar aonde eu moro
Me comove o coração
Moro na rua do Milagre
Abaixo do Casarão.

Se você nunca veio a Porangatu
Você tem que vir ver de perto.
Todo mês de junho tem o
Arraiá do Descoberto.

E lá tem muita festa
E muita animação
Tem a quadrilha dos idosos

Comida e bebida de montão.

E na Lagoa Grande é um festão
Natal e Ano Novo só toca pancadão.
E as meninas descendo até o chão.
No balanço da música o menino
Vai abalando nosso coração.

(Letícia Freitas de Oliveira. 7º Ano – Ensino Fundamental II Fase – Escola Municipal N. S. da Piedade). (PREFEITURA DE PORANGATU, 2013, p. 25).

Se a menina Letícia parece conviver bem com essas duas dimensões de Porangatu, contrapostas em sua própria leitura da cidade, outros moradores já esboçam recordações prenhes de saudades do passado, trazendo acontecimentos entrelaçado a lugares e povoados por pessoas antigas e especiais. Acontecimentos, lugares e pessoas que, pela experiência trivial do dia a dia, fizeram do espaço, *lugar*.

Lembrei de Crixás de outrora, dos muitos que aqui viveram. [...] E fui juntando pedaços que minha mente guardou. Escrevi neste poema o pouco que me restou.

Crixás das ruas de pedra e de grandes casarões. Como a Rua da Vó Chica conservando as tradições. Crixás do Vô Manoel Lino. Vó Iaiá e Vó Sinhazinha. Do quiosque do Tidu. Tia Honória e Tia Aninha. Crixás das belas cavalcadas. Que a gente chora ao lembrar. Dos peões e berranteiros. Das boiadas a passar. Crixás, dos líderes saudosos Joaquim Dietz, Joca Ferreira, André Carvalho e Erotides, Horário e Manoel Oliveira.

Crixás do ouro da Lavra. De bateia e aluviões. Cidade formada às pressas, para acomodar multidões. Crixás dos velhos engenhos. Com bois puxando as moendas. Folias de Reis e Divino. Pousando em cada fazenda.

Crixás do Ribeirão Dantas. Rio Vermelho e Crixás Mirim. De pastos verdes viçosos. Do gado comendo capim. Crixás da Casa Grande. De alegrias e festejos. Do Mastro tocando os céus e a fogueira dos desejos.

Crixás que amigos juntavam. Na colheita do arroz e feijão. Pra roçar eitos de terra. Programavam a traição⁷¹. Crixás das festividades. Na

⁷¹ Termo próprio da cultura sertaneja, que significa um tipo de mutirão que com o objetivo de beneficiar alguém sem seu prévio conhecimento,

velha igreja Matriz. Do encontro dos namorados. Na praça do chafariz.

Crixás da amizade sincera. Que o tempo desafiava. Da confiança de amigos. Os seus batizavam. Genésio e Joaquim de Souza. Alfredo Rocha e Marçal. Elman Alencastro e outros viviam por um ideal.

(Riscos de saudades. Angélica dos Santos Rocha. In: Lima, 2015, p. 170-1).

Oh que saudades eu tenho do Crixás dos tempos de outrora, da praça velha Matriz onde as crianças brincavam com bola, de banhar no Rio vermelho pude ter essa felicidade, quando as águas eram limpas lembro-me e tenho saudades. [...]

Do velho carro de boi, seu canto triste se ouvia. Ao passar pelo Lava-Pés e a grande ladeira subia. Das rosquinhas e brevidades que o Tidu no quiosque vendia. Feitas pela Vó Chica de manhã e à tarde eu comia.

Do doce de Leite da Joana Lopes. Dá água na boca só de lembrar. Da água fria de seus potes que a gente bebia pra refrescar. Da sanfoninha nos casórios. Do colosso times Carajás. Do morro de São Gonçalo, este ainda está no seu lugar.

Quem não se lembra da Casa Grande que a todos acolhia. Não só das bodas de casamentos. Mas também nas festas de Folia. Para dentro do Céu levaria. Se da vida pudesse levar. Meus amigos de outrora e de agora junto com minha querida Crixás. (Belas recordações. João Marega. In: Lima, 2015, p. 168-9).

surpreendendo-o. “A turma de trabalhadores chegava de repente no sítio ou fazenda, pela madrugada e acordava os moradores com grande algazarra, entre tiros para o ar, foguetes, cantoria, batidos de pedras no metal da enxada ou foice. Assim anunciados e feitas as saudações, partiam direto para o serviço, enquanto o anfitrião acorria desorientado para arranjar de uma só vez comida, quitandas, café e cachaça para todos”. (Passareli, 2012).

Figura 165: Uma fotografia de “Crixás de outrora”, rememora os espaços de sociabilidade: a antiga cadeia que funcionava como escola, a antiga Igreja de Nossa Senhora da Conceição, a primeira Igreja Presbiteriana do Brasil, e as pessoas do “lugar”, representadas pelas professoras e pelos estudantes.



Fonte: Arquivo pessoal de Sebastiana Ester Dietz de Oliveira.

Crixás das poesias não é a Crixás “de agora”. Mas, certamente, as ausências evocadas reiteram a essência local que persiste na “fidelidade da memória”, num passado que só desapareceu na aparência e que pode ser revivido “numa rua, numa sala, em certas pessoas, como ilhas efêmeras de um estilo, de uma maneira de pensar, sentir, falar, que são resquícios de outras épocas” (Bosi, 1994, p. 75).

Seemann (2002/2003) mostra que cada uma dessas referências espaciais (casas, ruas, praças, rios etc.) representa uma referência para a memória. Cada *lugar* tem uma história para contar, as “vozes do passado” ressoam em cada esquina. Pela oralidade, o geógrafo pode captar a associação desses *lugares* com as pessoas e registrar informações espaciais e os estreitos laços que os envolvem.

A Rua e a Praça

Nenhum local melhor expressa a produção coletiva do cotidiano do que os espaços públicos. Em ruas de muitas cidades, os indivíduos são meros passageiros, mas em tantas outras eles verdadeiramente as habitam.

A cidade, como realidade geográfica, é a rua. A rua como centro e quadro da vida cotidiana, onde o homem é passante, habitante, artesão; elemento constitutivo e permanente, às vezes quase inconsciente, na visão de mundo e no desamparo do homem; realidade concreta, imediata, que faz do cidadão “um homem da rua”, um homem diante dos outros, sob o olhar de outrem, “público” no sentido original da palavra. Para muitos homens, sobretudo os dos séculos passados, a rua é onde se nasce, onde se vive e onde se morre sem que se possa sair. (Dardel, 2015, p. 28).

Daí porque, para entendermos o sentimento de patrimonialidade, é importante reconhecermos nestes espaços públicos as referências e os ícones simbólicos que dão existência aos afetos do presente. A mudança nestes espaços pode proporcionar, sobretudo aos idosos, sensações de perdas. Isso justifica porque um dos moradores mais antigos de Pilar de Goiás, voluntariamente, projeta 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 despertam familiaridade e estima.

Eu saí daqui aos sete anos e fui pra Sant’Ana, conheci a primeira letra do alfabeto em Sant’Ana, e lá foi uma colônia agrícola. Aí [...] cheguei aqui aos onze anos em 47 [1947], que lá estava em decadência, município de Itapaci. 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 14/07/2013).

Dona Neco, recorda com saudosismo dessa época, destacando os elementos que se avizinham no pequeno conjunto de ruas. Uma época em que, para ela, Pilar “era mais bonita”. A memória da cidade se fixa em elementos muito particulares no espaço urbano, em ruas, 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).

[...] eu sempre falo pra os meus meninos que a cidade era bonita. Hoje eles falam que ela é bonita, mas eu acho que bonita era naquela época, quando a gente era criança, foi crescendo. Até 1960 as ruas ainda eram calçadas ainda, tudo de pedra, e aqui essa praça não existia, não. Tinha um casarão muito bonito aí. Então, era quase, assim, igual essa, e eles demoliram tudo. Pessoal aí, daqui mesmo, como falaram, era de um dono, então desmanchou tudo, sabe, tirou as madeiras, e fez essa praça. [...] Acho que ela foi demolida em 1973. Um dos donos dela [...] foi prefeito aqui também, Josiel do Carmo. Essa casa foi construída, é do pai dele. Muito bonita a casa, tomava aí e da rua de trás de lá, de frente o meu quintal [inaudível]. Aí tinha os nomes nos casarões, não tinha essa praça aí não. [...] 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 bonitas, 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 pra o Campo da Lã. Ela fica... você já foi lá na rua Viracopos? Naquela rua ali, em frente aquela casa que tem o canteiro, ela sai lá embaixo... era tudo casas, os casarões tudo emendado. 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 todas de pedra, limpinha, aí descia limpinha, a água corria assim do chafariz, descia um rego na água no canaleta assim, de pedra... Era bonito. (Necy Santana Batista, moradora de Pilar de Goiás. Entrevista concedida em 07/09/2014).

Dona Necy quando criança permanece na mesma casa desde que se casou, um casarão colonial próximo à Igreja Matriz e foi acompanhando transformação da cidade desde criança, o que torna compreensível sua indignação e saudade.

A brincadeira, a festa, o encontro, a lembrança, a saudade e até o ouro. Tudo parece povoar as ruas de Pilar. O antigo calçamento de pedras, atualmente asfaltadas ou em bloquetes, suscita as mais variadas lembranças dos moradores mais antigos e apareceu com frequência na fala dos entrevistados. Eli Cardoso e o folião Brás, antigos moradores de Pilar, contaram como, na

época de chuva, quando ainda eram crianças, ao brincarem na rua, colhiam pequenas pepitas de ouro que desciam com a enxurrada.

[...] Eu alembro ainda. Nós, quando rezava naquela igreja lá em cima, pra cima da igreja, velho Eurípedes [...]. Eurípedes ia fazer presépio lá, nós íamos rezar no presépio lá e eu junto. Cedo, deu uma chuva de noite, de madrugada, amanhecendo deu uma chuva. Nós foi rezar lá cedinho, um dos rezadores era rezador lá em [inaudível], achou uma pepita de ouro que deu duas éguas. E aqui quando chovia que dava [inaudível], aqueles mais velhos saiam catando pepitinha de ouro [...]. (João Batista do Carmo, morador de Pilar de Goiás. Entrevista concedida em 27/06/2016).

As ruas mudaram, mas ainda são as mesmas – na dialética que para Bosi (2003) estabelece a tensão entre a transformação e a resistência. Hoje as ruas de pedras em lajes foram substituídas pelo asfalto, e certamente não se encontra mais ouro nelas. As casas coloniais, que outrora tinham sempre abertas as janelas e portas, estão fechadas. Outras foram construídas ou reformadas com muros que as separam da rua, simbolizando um nítido afastamento entre vida pública e vida privada. Mas 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.

No antigo Descoberto da Piedade, as memórias também estão circunscritas a um espaço topológico, orientado pelo traçado de ruas. Não ruas quaisquer, mas ruas onde se desenvolveram uma infinidade de relações sociais memoráveis.

Era uma cidade pequena, que era só a cidade antiga mesmo. Aonde você chega naquela praça, tinha parece que quatro ruas, chamava Rua Debaixo, Rua de Cima, Rua de Fora, Rua da Capelinha, Rua da Angélica e Rua do Cemitério, era só essas. E onde a gente vivia uma vida tranquila, sossegada. (João Gonçalves dos Reis – antigo morador do Arraial do Descoberto. Entrevista concedida em 29/06/2015).

Figura 166: Rua Viracopos em Pilar de Goiás. Moradores caminham sem pressa pelas ruas. **Figura 167:** Coreto da Praça Velha, em Porangatu – construído no período que a praça foi edificada no Largo da Matriz para atender às apresentações culturais.



Foto da autora, 2014.

Figura 168: “Praça Velha” em Porangatu.



Fonte: Google Earth, 2017.

Mas, sem dúvida, é na perenidade do espaço concreto, onde se desenrola a vida cotidiana, é que essas ruas e praças ganham significações para toda uma existência. Na Praça Velha, Ana Braga, reconhecida educadora, literata e jurista, esposa do Doutor Trajano Machado Gontijo, prefeito municipal (1977-1982), vê a possibilidade de reencontrar o passado no presente, redescobrimo costumes, sons e cheiros do *lugar* que é, em suas palavras, “sua terra, por título”.

Quando menina nos meus 5 a 7 anos, brinquei sob as frondosas mangueiras da Praça Nossa Senhora da Piedade. [...] O bucolismo daquela praça, a quietude das noites só era incomodada, raramente, por alguma serenata arranjada por Tereza Fagundes e outras jovens e alguns moços. O violão acompanhava as melodias, as velhas modinhas de outrora. [...]

Estamos falando de cultura, que é também a história dos hábitos e formas de vida de nossa gente, naqueles idos! Aí está uma amostra do que se vivia e como viviam os rurícolas daquela época. Por outro lado, o campo oferecia variada e farta alimentação. [...]

Mas na vila do Descoberto era aquela mesmice! As conversas entre os vizinhos ou as rodadas de prosa, à noite, assentados nas cadeiras e tripeças, à porta da rua. Se havia lua, as luzes das lamparinas ficavam esmaecidas, lá nos quartos e corredores das casas de adobes e cacos de telha, algumas com portas tingidas de vermelho ferrete, ou de verde escuro. A lua derramava, clareando o velho lago, uma luz que se podia sentir. Os “quem-quem” faziam festa sobre os pacientes bois e vacas que, ali, deitados ruminavam.

[...] Década de 1970 – A cidade virou outra após uma higienização. O velho Largo da Matriz foi transformado em dias de festa, em palcos de arena, onde fazíamos as representações e danças folclóricas, em frente da histórica Igreja. Resgatamos as festas juninas, com o casamento na roça, os convidados acompanhando os noivos pelas ruas e, ao término, a cerimônia do casamento à vista do juiz da roça e do padre. Ao final, a quadrilha, ao som da sanfoninha “pé de bode”, tocada sem parar, pelo bondoso Necão já, falecido. Estas festas ficaram tradicionais. Foi um resgate cultural, tudo o que tiramos do esquecimento.

[...] Esta foi o Descoberto onde brinquei, de pés no chão, cabelos ao vento. Depois, dedicada à praça da mestra Adelina eu escrevi “A Velha Descoberta”. (Ana Braga – Cadeira 49 do IHGG. Conferência proferida por ocasião do 10º aniversário da Academia Porangatuense de Letras e Artes, 2002).

A narrativa não expõe apenas os dados sensorialmente percebidos pela autora no reencontro com a cidade, mas traça a ressignificação promovida pelo trabalho da memória. Ana Braga reconta a sua história a partir da vivência na rua e na praça do Descoberto, na qual aparecem como centrais: a infância, vários elementos do mundo rural, a transformação da praça e as festividades. Uma infinidade de detalhes que só são lembrados porque estão submersos pelo sentido que o *lugar* tem para ela.

A Casa

Saiamos da rua e entremos na casa, a morada da alma. Como um dos aspectos do *lugar*, Relph (2014, p. 24) menciona a “interioridade”, referindo-se “à familiaridade, conhecendo lugar de dentro para fora, diferente de como faz o turista ou um observador. Estar em casa é, para muitas pessoas, a forma mais intensa de interioridade”. A casa possui uma grande capacidade de espacializar o tempo, atualizar o passado e recriar lembranças, constituindo-se topologicamente como *lugar* de memória. A casa é um

[...] Universo de signos construídos com material menos palpável: fragmentos de lembranças, anotações emotivas, de momento; memórias escritas com cuidadosa elaboração, para serem lidas, para fixarem uma imagem de experiências de vida; elaborações imaginárias, construções mais estáveis em sua duração por passarem a figurar memórias coletivas. Nessas memórias e lembranças, a materialidade das casas e seus pertences são usados como apoio, pontes entre o passado recomposto e o presente distante. [...] Quadro espacial sobre o qual se desenvolve a memória coletiva, algo além da materialidade envolvendo o sentido da rede de relações tecidas em seu entorno. (Bresciani, 2010, p. 10).

Bachelard desenvolve uma fenomenologia do habitar, sob o princípio de que “a imagem da casa se transforma na topografia de nosso ser íntimo” (Bachelard, p. 196), a qual designa como topoanálise. A topoanálise seria o estudo psicológico sistemático dos lugares físicos de nossa vida íntima. A integração da casa ao sujeito é examinada nos horizontes teóricos mais diversos, envolvendo psicologia descritiva, psicologia das profundidades, psicanálise e fenomenologia. “Nossa alma é uma morada. E quando nos lembramos das “casas”, dos “aposentos”, aprendemos a “morar” em nós mesmos. Vemos logo que as imagens da casa seguem nos dois sentidos: estão em nós assim como nós estamos nelas” (Bachelard, 1993, p. 197).

Em Crixás, a memória da casa, às vezes sai do refúgio das reminiscências íntimas nas anotações dos diários pessoais deslizam para uma memória compartilhada em poemas e

biografias. Na biografia do senhor Antônio de Oliveira há uma clara tentativa de mostrar como carregamos a casa da infância em nós mesmos.

Mesmo magrinho, magrinho, o quarto filho do casal Tiago e Maria guiava boi, pastoreava boi, colocava sal para boi não fugir da região, ia pro campo com o pai... buscar boi. As escapulidas que dava tinham destino certo: as águas do Rio Crixás, que ficavam a dois quilômetros da casa onde moravam. Uma casa que ainda existe, com portas e paredes internas azuis, quatro quartos, sala, três janelas na fachada e sem banheiros. Uma casa cuja entrada estava protegida por uma cerca, construída com pequenas toras de aroeira por Tiago e seus filhos mais velhos. Uma casa com quintal repleto de bananeiras, mangueiras e laranjais. Uma casa que ainda cabe na alma, cabe na lembrança, cabe em uma vida grata, mas que sempre ansiou por novos caminhos e descobertas. (Lacerda; Nogueira, 2016, p. 29).

Entrevistamos os três filhos mais velhos do Tio Joca e Dona Eulâmpia: Dona Eula, Dona Honória e Senhor Prudêncio, sendo que as duas primeiras são deficientes visuais e artesãs reconhecidas na cidade. Trataram da casa, da família e da história da cidade como doces recordações que sinalizam sua própria essência e posição no mundo, revelando como “temos com a casa e com a paisagem que a rodeia a comunicação silenciosa que marca nossas relações mais profundas” (Bosi, 1994, p. 442). E ainda que “a ordem desse espaço povoado nos une e nos separa da sociedade: é um elo familiar com sociedades do passado, pode nos defender da atual revivendo-nos outra” (Bosi, 1994, p. 441).

O Tio Joca e a Tia Eulâmpia tornaram-se “personagens da memória” de Crixás, utilizando uma ideia cunhada por Pollak (1992). Os relatos demonstram como os domínios da memória se estendem para além da memória institucionalizada e fazem da casa da família patrimônio cultural.

Figura 169: Dona Eula manuseando um de seus artesanatos. Crixás – GO.

Figura 170: Fotografia de Tio Joca e Tia Eulâmpia, pais dos entrevistados na parede.



Fotos da autora, 2016.

A princípio, notei os três irmãos um pouco preocupados com a precisão dos dados transmitidos na entrevista. Datas, documentos comprobatórios e outros elementos surgiam durante a conversa que durou horas. Quando expliquei o tipo de história da cidade e memórias que eram de meu interesse e o que entendo por patrimônio, deixei claro que não estávamos preocupados com a história datada e com registros que não se associam mais com a circunstancialidade de vida das pessoas. “A memória não registra a duração concreta, a duração no sentido bergsoniano. Não se podem reviver as durações abolidas” (Bachelard, 1993, p. 203). Em outras palavras, almejávamos a história que ainda está viva. O senhor Prudêncio, conhecido como Zico, como se abrissemos um diário, começou a relatar com bastante entusiasmo o que significa o patrimônio para ele, o que estaria ainda vivo, então, demonstrando que “mais urgente que a determinação das datas é, para o conhecimento da intimidade, a localização nos espaços de nossa intimidade” (Bachelard, 1993, p. 203).

Até duas horas da tarde por aí... na realidade até a hora que fosse que chegasse, tinha comida na panela, duas horas, três horas da tarde. E aí tinha aquele costume de perguntar. Por quê? Porque a pessoa morava na fazenda, saiu de lá cedo, estava na roça [...] e

vinha, chegava aqui, procurava a casa do [...] Tio Joca e Tia Eulâmpia. [...] Então, aí “cumê” direto, não precisava cozinhar pra três, quatro pessoas que chegava, tinha comida pronta. E tinha muita fartura na casa. Essa casa aqui, essa mesa aqui é mesa de não sei quantos anos que existe ela. [...] Então essa mesa aqui já serviu comida pra muita gente, graças a Deus. [...] O primeiro juiz que veio pra aqui já foi indicado pra casa do Seu Joca. Ele saiu do tribunal de justiça indicado pra aqui. Aí esse juiz que saiu, ele já indicava pra o outro que vinha. Promotor, juiz. Eram pessoas que chegavam aqui, vinham pra Crixás, chegava lá: “– Como é que eu faço? Eu vou pra Crixás”. “– Lá você procura Seu Joca, ele te encaminha lá”. Então, [...] depois que instalou o cartório aqui, aqueles advogados que vinham em busca de documentação, todos eles passavam por aqui procurando meu pai, porque meu pai, sei lá, nem o primário ele tinha, mas era muito curioso. Então, conhecia documentação todinha de terra, [...] ele sabia os inventários, tudo ele sabia. [...] Então essa casa aqui, essa casa foi uma casa que abrigou muita gente.

[...]

Aqui tinha um quarto aqui, esse quarto de fora aí, hoje é meu irmão que mora aí, o quarto é dele hoje. Esse quarto aí foi construído para hospedar padre. [...] Esse puxadinho foi separado pra casa que construiu. Por que construiu ele pra padre? Porque não tinha onde padre hospedar, não tinha pensão, não tinha nada, não tinha casa paroquial, não tinha nada. Então os padres vinham, ficavam... acho que naquela época me parece que tinha lugar que ficavam uns dias numa casa, dormia noutra casa. [...] Aí depois que meu pai construiu esse quarto, aí hoje chama “quarto dos padres”. Você já conheceu o “quarto dos padres” em Crixás? É esse quarto aí, porque eles ficaram hospedado lá. (Prudêncio Ferreira Neto, morador de Crixás. Entrevista concedida em 30/06/2015).

Na casa do Tio Joca há uma *resistência* de natureza espiritual, embora se manifeste nas coisas que foram modeladas durante anos e resistiram aos seus proprietários com sua alteridade, tomando algo do que foram, e confirmando o que Ecléia Bosi define como “casa materna”. A disposição dos móveis, a guarda de certos objetos e fotografias, o fogão a lenha mantido, tudo remete a essa dimensão.

A criança muito pequena pode ignorar que seu lar pertence a um mundo mais vasto. O espaço que ela vivencia, como o dos primitivos, é mítico, heterogêneo, habitado por influências mágicas.

A mesa da família possui um lado onde é bom comer, o lado fasto onde senta-se mamãe e é agradável estar [...]. Tudo é tão penetrado de afetos, móveis, cantos, portas e desvãos, que mudar é perder uma parte de si mesmo; é deixar para trás lembranças que precisam desse ambiente para reviver. [...] a mudança pode ter um caráter de ruptura e abandono. (Bosi, 1994, p. 436).

Dona Sebastiana Ester Dietz de Oliveira (moradora de Crixás e escritora. Entrevista concedida em 19/03/2016), relata: “Os pais morreram e as meninas, inclusive são três que são deficientes visuais, e elas mantêm aquele patrimônio. Casa que é visitada, que abriga muitas pessoas, que tem amizades assim, de longa data. Isso é muito bonito, né? Crixás é assim, muito hospitaleira”.

Casa do Tio Joca era o hotel de Crixás, todo mundo que chegava, comia lá minha filha, e dormia. Ela acolhia até as pessoas que chegavam aqui e nunca tinham conseguido um lugar pra morar. Tem uma casinha lá no fundo, de vez em quando ela punha uma pessoa sem casa lá, sem teto, né, lá pra morar. Ela foi uma dama de referência da cidade. O pai também foi o primeiro prefeito, por um ano só, mas... (Maria Madalena de Lima – professora, escritora e moradora de Crixás. Entrevista concedida em 30/06/2015).

A impressão que se tem da vida dessa família é que, mantendo o lar da infância, mantêm-se a recordação de toda uma vida que continua orientando os valores da família, mantêm-se uma história que lhes dão prestígio e lugar de “ser” na cidade, dando a pacífica ideia de continuidade, de consagração de um patrimônio próprio, e de “interioridade” (Relph, 2014), de patrimonialidade, como indica o seguinte relato:

Agora, essa casa aqui, ela está entrando já um pouco na história... Meu pai foi o primeiro prefeito depois que passou a ser município a cidade de Crixás, né? Ele foi prefeito. E a prefeitura funcionou dois anos aqui. [...] E tem as amizades da gente, muito grande, né? E meu pai era de muita amizade. E então, assim, tem muita gente que habita aqui, que sabe quem é nós, e nós não sabemos quem ele é, né? Porque informa né, dele ter sido o primeiro prefeito, dele ter tido a ligação muito grande da igreja. Então, esse outro meu irmão foi comerciante, esse aqui também foi, o Zico, né? Então, tem muita gente, muita gente que vem, fala com a gente como conhecido e a

gente não sabe quem que é, né? [...] Aí conhece a casa aqui é como a Casa do Tio Joca, porque todo mundo falava Tio Joca, né? João, ele chamava João Ferreira de Faria, e tinha o apelido de Joca. Aí ele... e ele era de muita amizade, toda vida. E essas nove descendências que o Rômulo falou pra você tudo era assim, misturado, né? A gente... quando eles não eram parente, nós éramos uma amizade assim, muito grande, que acabava igual parente. (Honória Ferreira Neves, moradora de Crixás. Entrevista concedida em 30/06/2015).

Ao contrário, quando o lar da infância não é mantido há certa perda de referência. Conviver com um referencial familiar é uma experiência emotiva que acentua ainda mais o sentido de *lugar*. A Casa de Pau-a-Pique na Rua da Cadeia, em Pilar, que mostramos no capítulo 4, foi a casa onde o senhor João Batista viveu na infância. Ele nos contou que vários casarões antigos em Pilar pertenceram ao seu avô, com quem morava.

[...] Eu estudava aqui [...] e ficava na casa do meu avô e minha avó, que morava naquela casa velha, caída, de frente o casarão, eu morava com eles. [...] No tempo de eu menino só ficava na casa deles. Meu pai morava na fazenda. Aquela casa lá foi do meu avô. Aquela que é o museu já foi dele também. Aquela outra de cima, aonde mora a Jesus, aquele casarão reformado lá também era do meu avô. (João Batista do Carmo, morador de Pilar de Goiás. Entrevista concedida em 27/06/2016).

Quando perguntamos se ele fica triste ao ver que da casa em que morou, resta apenas as colunas? Ele respondeu: “Ficar, fica, né? Mas fazer o quê? Se a gente for lembrar o passado da gente, a gente morre de tristeza. É muita coisa que passou pra gente na infância e agora...”.

Não são raros os casos, sobre os quais tomamos conhecimento nestas três cidades, em que famílias tradicionais ou moradores antigos, mesmo tendo condições de se estabelecer em outras áreas mais nobres ou residências mais modernas, tenham permanecido na casa da infância, ou onde passou boa parte de sua vida. E isso não é um fenômeno exclusivo nestas cidades, é um princípio aplicável de forma geral. O morar extrapola o invólucro

material, apesar de com ele interagir (Oliveira, 2010), sedimenta recordações e torna a morada casa uma fronteira do próprio ser.

O Poço e o Chafariz

A memória também está associada tanto a uma história comum a todos, contada e recontada, quanto a mitos que são narrados como “verdades” e ganham um sentido muito particular para seus moradores. Os elementos de memória, portanto, não são vazios de sentido para aqueles que compartilham dos mesmos códigos culturais. A história que envolve os sinos, o Poço do Milagres, o chafariz, entre outros, é uma mostra de como isso ocorre.

Se as cidades modernas se caracterizam pelo afastamento do mito e do sagrado, as cidades pesquisadas não ignoram a fecundidade dos contos, lendas e crenças tradicionais que nutriam as formas de vida no passado. Para muitos antropólogos contemporâneos, estes se apresentam ordinariamente no interior da cultura dos moradores, ainda que não sejam reconhecidos pelas políticas de proteção ao patrimônio, as quais projetam, às vezes, apenas um estatuto indefinido sobre eles.

A tradição do “milagre” do Chafariz São José não se restringiu à lenda de sua origem, apresentada no capítulo 4. Para ser incorporado ao patrimônio cultural urbano de Pilar, algumas iniciativas locais tiveram destaque. Dona Edna relatou como o padre Ademir contribuiu para a construção dessa narrativa do “milagre”.

Ele desenvolveu: - “Vamos desenvolver tudo outra vez gente!”. Um dia ele falou, quando ele reinaugurou o chafariz [...]: - “Ó gente, vocês falem pra todo mundo que essa água daqui é benta! Nós vamos benzer isso daqui, e vocês falem que faz milagre. [...] Vocês contem que faz milagre, que todo mundo vai vir aqui beber essa água”. Não é de ver que o povo passa e enche o balde de água, enche as vasilhas de água e carrega! Desse jeitinho. Ele inventou, porque ele achou que Goiás ganhava muito dinheiro com tradição. Ele achou que Pilar podia desenvolver tradição, desenvolver as festas tradicionais daqui, desenvolver a cidade (Edna Luiza Monteiro Assunção, professora e moradora de Pilar de Goiás. Entrevista

concedida em 27/06/2016).

É útil indicar que a estratégia de estratégia de sacralizar o chafariz diz respeito a um anseio de patrimonializar o *lugar*. Contudo, ao passo que atinge essa dimensão mítica, os chafarizes de Pilar também compõem as imagens do cotidiano dos moradores do passado e do presente, dado sua funcionalidade no abastecimento de água da cidade.

O Chafariz eu conheço neste lugar, eu conheço esse é o quarto. Eu conheci o de madeira, eu tinha cinco anos de idade [...]. Eu conheci. O meu vô era o zelador do Chafariz dos anos 50. Então, o canal de pedra era quadrado assim, feito por baixo, de lado e por cima. Então, a água vinha, aquele canal vinha cheio de água, né? [...] Lá no Buracão [...]. Ainda lembro de uma velhinha [...] ela buscava o potinho de água na cintura. Ela não punha na cabeça não, ela enchia o potinho de água, era pequeninha assim, punha na cintura e segura pra levar pro chafariz daí pra lá. Não tinha aquele chafariz lá embaixo [...]. Todo mundo buscava água lá na ponta da Viracopos, buscava água no chafariz [...]. (Luciano Correia de Brito – *in memoriam* - antigo morador de Pilar de Goiás, sineiro e artesão tradicional. Entrevista concedida em 17/07/2013).

Em Porangatu, uma das versões da lenda do “Milagre”, que deu o nome ao poço, diz que todos aqueles que beberam da água, mesmo os que só estavam de passagem pela região, teriam se “encantado” e não saíram mais de Porangatu. Outra versão atribui o milagre ao fato de a água nunca secar, nem na época da seca. Além disso, o Poço dos Milagres também é constantemente objeto de memória nas narrativas dos entrevistados, com a lembrança de “buscar água no poço”.

O Poço dos Milagres, ele era uma panelinha desse tamaninho assim ó, chama “milagre” por isso. E ali [...], o abastecimento da cidade, quando era na seca, era geralmente... as casas que eu falei era na beira do rio, aqui na cidade era também na beira do córrego... via o Córrego Pilão de Pedra, que inclusive faz parte da história da cidade, passou na rua debaixo ou na praça da Matriz [...], então, ia abastecer ali. Tira com... (você não sabe o que é cuia, mas sabe o quê que é tigela), a panelinha era pequena e todo aquele povo que ia, era água suficiente para as pessoas abastecer ou para o consumo. Por isso que ele chama Poço dos Milagres. É milagre porque se ele não fosse

muito pequeno... Não faltava água para que as pessoas abastecessem suas casas. Esse poço chama Poço dos milagres por isso. (João Gonçalves dos Reis, ex-prefeito e antigo morador do Arraial do Descoberto. Entrevista concedida em 29/06/2015).

Nós vínhamos aqui num pocinho que tinha aqui embaixo pegar água numa lata pra pôr no radiador de caminhão. É uma biquinha, vinha quatro, cinco, um atrás do outro com uma lata na mão e um calote pra encher de água. Uma água gostosa, sô! Uma vez, tinha uma casinha com umas guerobas lá, era a casa do velho que era dono lá. Lá onde tá aquela lavanderia. Nós vínhamos, pegava água num pocinho, mas um pocinho mesmo assim, correndo numa biquinha. Se você enchesse duas latas de água o pocinho acabava, enquanto você fazia um cigarro, o poço enchia de novo. É o Poço dos Milagres. Aquilo parecia formiga no caminho do mandiocal, de gente buscando água aqui. Hoje, foram lá, furaram um poço e não zela do poço. Só que o nome do poço não acaba, né? O “Milagre”. [...] Água era só na cisterna, mas da cisterna nós não queria, sendo que a outra não estava nascendo lá do chão também? Mas era o Poço dos Milagres, né? (Onofre da Silva, antigo morador da Cidade Velha, *In memoriam*. Entrevista concedida em 28/06/2015).

Toda ênfase é dada ao suposto “milagre”, e não aos aspectos hidrológicos de formação do poço, evidenciando a continuidade de um mito que orienta todo o pensar sobre o local e alimentam ainda mais o imaginário sobre o Descoberto da Piedade para aqueles que o visitam.

Atualmente o Poço dos Milagres está degradado. A população não usufrui mais de sua “água que não acaba”. Exceto por uma lavanderia pública que tem em suas imediações que atende a moradores de baixa renda, e por jovens que buscam locais mais sigilosos para o consumo de drogas, o Poço dos Milagres só é lembrado e visto no período do Arraiá. Mas, usando as palavras do senhor Onofre, “o nome do poço não acaba: o Milagre”.

Os sinos

Ainda hoje a tradição do toque dos sinos é muito forte em Pilar, constituindo-se como um marco identitário do *lugar*. Um dos moradores entrevistados é sineiro antigo na cidade e narra um

pouco da história dos sinos e de sua própria história. O fato de a história dos sinos atrelar-se à história de vida desse morador demonstra que os elementos de memória da cidade, mais do que significância histórica, apresentam uma significância biográfica e simbólico-afetiva para quem vive no lugar.

Antigamente quando [...] ia celebrar a missa a gente tocava três vezes, a primeira, a segunda e a terceira. Aí hoje só toca uma vez só, e dá as três pancadas, assim... no maior ali, né? Aí é a primeira, a segunda e a terceira. Quando eles fizeram esse coreto, ele não aguentou o peso do sino, né? Que antigamente quando era na antiga igreja, então os esteios que era do sino era só pra o sino, ele não era seguro no coberto. Então, quando fizeram isso aí o sino era colocado nos esteios da casa. Quando foi pra balançar, a casa derrubava telha [...]. Assim contava meu avô. – Sebastião Correia de Brito, que também foi sineiro. [...] Desde os doze anos eu comecei ajudar um velho que vinha tocar o sino, ele toca os dois, eu tocava no do meio. Aí depois o velho faleceu, veio outros dois zeladores, a gente pegou pra repicar, né? Hoje eu tenho 76 anos e sempre a gente fez assim (Luciano Correia de Brito – *in memoriam* – antigo morador de Pilar de Goiás, sineiro e artesão tradicional. Entrevista concedida em 17/07/2013).

“E sempre a gente fez assim” revela uma continuidade da tradição profundamente arraigada à identidade. 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 estava 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, irmão do sineiro Luciano. Documentário: Pilar de

Goiás – Fatos Históricos/ Mater Dei Produções).

De uma forma geral, os moradores sentem o badalar dos sinos como constituintes de seu cotidiano; a sonoridade se funde à paisagem da cidade, marcando o seu “tempo lento”. A sua importância transcende a da função litúrgica e de regulador do tempo, está na simbologia. 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 pesarosa, que pode ser diferenciada se o falecido for homem, mulher ou criança).

Há uma motivação coletiva de fazer perdurar a tradição dos sinos, embora isto seja algo que aos poucos está sendo esquecido, como relata o sineiro:

Os mais velhos entendem, agora os mais novos que vão chegando não sabem, né? Pra eles assim, de qualquer jeito que eu tocar... não tem... 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* - morador de Pilar de Goiás, sineiro e artesão tradicional. Entrevista concedida em 17/07/2013).

Em São João del-Rei, Minas Gerais, a iniciativa de registrar o toque dos sinos como forma de expressão da cidade partiu de uma demanda da própria comunidade são-joanense manifestada por ocasião de uma conferência sobre o toque dos sinos de São João del-Rei, proferida pelo então Secretário de Cultura do estado. A formalização do pedido foi encaminhada pela Secretaria de Cultura ao Iphan e em 2002 iniciaram-se as pesquisas bibliográficas e documentais fundamentais sobre a linguagem dos sinos da cidade. Logo outras oito cidades, cujas referências a sineiros e toques de sinos, assim como histórias e lendas em torno deles foram identificadas durante a primeira etapa de pesquisa, foram acrescentadas, quais sejam: Ouro Preto,

Mariana, Catas Altas, Congonhas do Campo, Diamantina, Sabará, Serro e Tiradentes (IPHAN, 2009). A respeito do conhecimento produzido ao longo da instrução técnica nesse processo de patrimonializar o toque dos sinos, duas observações são conclusivas no dossiê descritivo:

[...] os sinos e seus toques não são uma exclusividade de Minas Gerais e, tampouco, das cidades inventariadas [...]. Entretanto, foi de São João Del-Rei que partiu a demanda para o seu reconhecimento e nessa cidade as condições de produção, circulação e reprodução dessa tradição cultural são peculiares, especiais, sem paralelo nas demais cidades inventariadas ou em tantas outras no próprio estado de Minas Gerais e no restante do país (IPHAN, 2009, p.13).

Interessa-nos destacar que a pesquisa 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. Portanto, 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, por serem os sinos acionados manualmente, e não eletronicamente, como em outras cidades.

Em Crixás, o sino permaneceu apenas como reminiscência histórica, o que não impede que continue sendo um marco constituinte do *lugar*, o qual se funde à história de vida dos moradores e de seus ancestrais: “Tem hoje um sino, o sino de igreja tem ele lá, de Nossa Senhora Abadia. Tá lá na Casa Paroquial. Esse sino foi fundido aqui [...] (Prudêncio Ferreira Neto, morador de Crixás. Entrevista concedida em 01/07/2015). “Essa rua aqui, ela chamava rua da fundição, diz que ele foi fundido por aqui assim, né? Depois que mudou pra esse nome que tem hoje. Aí hoje que ficou sendo Rosa Pereira Neves, que era

nossa bisavó”. (Honória Ferreira Neves, moradora de Crixás. Entrevista concedida em 01/07/2015). Nota-se a importância dada ao fato de que a rua onde o sino foi fundido em 1783, recebeu posteriormente o nome da própria avó. Isso também entendemos como patrimonialidade.

As igrejas, os sinos e o chafariz 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.

De acordo com o sociólogo, esta é realmente a condição da memória; “um grupo religioso precisa se apoiar num objeto, em qualquer parte da realidade que perdure, porque em si ele não pretende mudar, enquanto à sua volta todas as instituições e os costumes se transformam e as ideias e as experiências se renovam” (Halbwachs, 2003, p. 184).

Sobre estes elementos abordados, a noção de *lugares de memória*, de Nora (1984) é bastante oportuna, uma vez que possui 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.

A fazenda

Um dos desafios nessa pesquisa foi entender e explicar a configuração de um patrimônio urbano completamente associado ao espaço rural. O leitor atento percebeu que, mesmo antes de iniciarmos este tópico, a referência à fazenda e seu universo foi constante, permeando praticamente todos os outros: nas referências às folias, às traições, às moradias da infância, aos carros-de-boi, às boiadas, ao berrante, aos engenhos, às

cavalgadas, aos banhos de rio e até aos quem-quem do campo. A constante referência a estes elementos é um indicativo de que a ruralidade é o que mais caracteriza a essência das pessoas mais antigas nas três cidades.

“Nasci aqui em 1927, perto lá daquele rio que tem bem aí, lá na roça. Sou roceiro mesmo”. [...] (João Gonçalves dos Reis – ex-prefeito e antigo morador do Arraial do Descoberto. Entrevista concedida em 29/06/2015).

“Meu pai morava na fazenda, a gente nasceu na fazenda, depois mudamos pra aqui, mas era daqui mesmo, uns cinco minutos daqui”. (Necy Santana Batista, moradora de Pilar de Goiás. Entrevista concedida em 07/09/2014).

A rusticidade e as condições desfavoráveis, em certos casos, são propiciadoras de elos fraternos que fazem dos espaços, refúgios necessários para a consolidação do *lugar* e para a materialização de uma memória afetiva.

Quando eu mudei pra aqui [Crixás], eu morei na fazenda treze anos. Eu fiz uma escolinha lá pra ensinar meus filhos, aí veio os filhos dos vizinhos, duas léguas, três léguas [...]. E dia que chovia eu fazia cama pra todo mundo, pros pais não preocupar. Fazia cama e tudo, fazia janta e punha todo mundo pra dormir lá na fazenda que eu iniciei uma escolinha lá. Então, não tem como não amar esse povo, eu ajudei na formação dessa descendência que já tá na segunda geração, ou terceira, né? (Maria Madalena de Lima – professora, escritora e moradora de Crixás. Entrevista concedida em 30/06/2015).

As festas, importantes patrimônio das cidades hoje, têm origem nesse universo rural, ainda que o auge das manifestações sempre ocorresse nos núcleos urbanos. “Aí o pessoal vinha das fazendas pra festa, o pessoal dessas roças aqui, o povo que morava aqui, que era pouco, né? E tinha as lideranças da igreja, e tinha as famílias, a intenção era as novenas” (Inácio Ferreira de Faria, morador de Crixás. Entrevista concedida em 20/03/2016).

A festa era o “encontro”, o “ajuntamento”, momento marcante na vida de todos. Mas na realidade, nas fazendas nem sempre era preciso esperar o ano todo pelas festas da cidade para ter momentos assim. Antônio de Oliveira relata que seu pai

costumava hospedar os foliões em casa no mês de junho, durante a folia, mas em outros períodos, os fazendeiros sempre se juntavam para realizar mutirões nas propriedades dos pares para trabalhos de roça. O grande trabalho era depois recompensado pelos anfitriões com um enorme banquete, no qual se matava vaca ou porco para alimentação do grande grupo reunido. “Aí virava uma festinha, né?” (Lacerda; Nogueira, 2016, p. 25).

Esses são dados relevantes para entender a consolidação de um sentido de patrimonialidade, pois a fazenda representaria “uma paisagem vernacular [...], a das pequenas ocorrências, do cotidiano, dos fatos guardados na memória, das versões, dos vestígios, que vão permitir uma aproximação com a paisagem onde palpita o mundo vivido dos que lá estão e dos que já estiveram” (Holzer, 2008). O relato de dona Sebastiana, em seu conjunto, traduz sentimentos e lembranças de um modo de vida captado pelas paisagens da memória, bem como valores e convicções implícitos reservados a quem faz parte desse mundo vivido. A experiência relatada nas “histórias que papai e mamãe contavam” filtra e determina as ligações com o universo cultural internalizado pelos sujeitos no cotidiano.

Papai gostava de contar a história da gente, como é que era a cidade, como eles sofreram aqui, até de meu pai ter que ir aqui nesses arredores pra pegar lenha, pra vender para as mulheres mais idosas. Papai era muito querido das pessoas mais antigas [...]. Aí ele conta dessas histórias, como que era, como que não era. E aí hoje eu até sinto que eu devia até ter perguntado mais pra o meu pai. Depois que morre, a gente fala: “—Ah, por que eu não perguntei aquilo pra papai? - Né? E também mamãe contava da vida dela rural, como que era, como que ela ajudava os pais. A minha mãe levantava quatro horas da manhã pra ajudar moer cana, pra poder fazer a rapadura, né? Fazer coisas assim, que era pra levar pra Goiás, que era a capital. Meu avô ele fazia as coisas caseiras, como matar o capado, toucinho, salgava. Empalhava a rapadura pra poder pôr na carcunda do animal e levar pra Goiás pra vender e poder comprar aquilo que eles não tinham. Então, meus pais contavam. Mamãe contava da colheita da mamona, né? Que ela ia com minha vó pra pegar caixas da mamoneira pra poder fazer azeite. Também eles vendiam o azeite. Azeite era muito aceito naquele tempo, azeite mesmo de mamona, feito no manual mesmo. Então, aquela vida grosseira, da fazenda, das roças, mamãe contava muito. (Sebastiana Ester Dietz

de Oliveira, moradora de Crixás e escritora. Entrevista concedida em 19/03/2016).

Segundo as proposições de Augustin Berque, a paisagem é tanto uma *marca*, por expressar uma civilização, quanto uma *matriz*, por integrar os esquemas de percepção, de concepção e de ação da cultura, “que canalizam, em certo sentido, a relação de uma sociedade com o espaço e com a natureza e, portanto, a paisagem de seu ecúmeno” (Berque, 2012, p. 249). Trata-se do que ele denomina como “trajeção”, um tipo de evolução tanto do sujeito quanto do objeto, segundo uma lógica intrínseca a eles próprios, fazendo com que ambos se reencontrem na contingência de si mesmos.

A vida rural, marcada e gerada pela paisagem, passa a ser percebida como um “sistema” de valores antigos.

A renda da maioria das pessoas era através da pecuária. Fazia pequenas roças, no oco das matas, ou no centro das matas, onde justamente a terra era boa, derrubava para plantar os mantimentos para manutenção. E criava o gado, ninguém vendia bezerro como hoje vende, vendia boi de quatro, cinco, seis anos. [...] Tinha as festas religiosas, onde as pessoas no último domingo de julho, tinha a festa de Nossa Senhora da Piedade e Divino Espírito Santo. A vida era aquela vidinha rotineira, sossegada [...], era esse sistema antigo de vida, muito tranquila. (João Gonçalves dos Reis – ex-prefeito e antigo morador do Arraial do Descoberto. Entrevista concedida em 29/06/2015)

Esse “sistema”, ao qual ainda se está ligado de alguma forma, é retomado com frequência pela “história e pela memória dos que por ali deixaram suas marcas e lançaram suas raízes” (Holzer, 2008, p. 170).

Senhores! Eis aí a síntese das emoções que senti, menina, nesta Porangatu que, depois, descobriu a civilização e buscou o progresso saído de tantos sacrifícios passados! Das mãos calosas de uns, nas roças primitivas, dos braços retesados de tantos heróis dos sertões de Água Parada, do rio do Ouro, do Santa Tereza e do Cana Brava! As boiadas gordas, mas, bravas e soltas, nas pastarias sem arames. O sol a pino, laços e ferrões dominando a boiada, e a voz forte do vaqueiro: “Ôi Boi! Oi! Despertando a solidão, que acordou só na

época do progresso, da luz elétrica, do rádio por todo lado, televisão e campo de futebol à frente das fazendas. Depois, os computadores, aviões nos campos de pouso, entre as pastarias verdes, bem formadas, ou entre as extensas plantações de arroz, soja e outros cultivos. (Ana Braga – Cadeira 49 do IHGG. Conferência proferida por ocasião do 10º aniversário da Academia Porangatuense de Letras e Artes, 2002).

A gente

Inevitavelmente, as conversas com os moradores mais antigos nos conduziram para um elemento fundamental na decifração do patrimônio: a gente do *lugar*. Frequentemente os *lugares* são citados não por sua arquitetura ou objetos que dispõem, mas apenas como referência a locais onde viveram pessoas: “[...] as recordações estão aí, né? As recordações do povo que já se foi, que todo mundo gostava, que vivia isso”. (Maria Madalena de Lima).

Tuan (2013) reitera que a permanência é um aspecto importante na ideia de *lugar*. As coisas e objetos são resistentes e confiáveis, diferentemente das pessoas, com suas fraquezas biológicas e alterações de humor. Mesmo assim, “na ausência da pessoa certa, as coisas e os lugares rapidamente perdem significado, de maneira que sua permanência é uma irritação mais do que um conforto” (Tuan, 2013, p. 171). Isso porque o valor do *lugar* depende da uma intimidade de uma relação humana particular.

A convivência desde a infância e a longevidade das relações sociais são marcas dos *lugares* da infância de dona Necy, que faz do ato de lembrar, a forma mais intensa de viver sua cidade.

Aqui tem a Dona Benedita ali, ela é zeladora... eu mais ela é comadre desde criança. Nós brincávamos de boneca. Ela morava lá perto da casa... num casarão lá perto da minha casa, da casa dos meus pais. Então a gente brincava muito, aí fazia aquelas bonecas de pano, pintava. Nós pintávamos e batizávamos, eu batizava a boneca dela [risos]. Então aí é comadre. Aí nós casamos, aí ela... o quarto filho dela, ela me deu pra mim batizar, aí ficou sendo comadre de verdade. E ainda até pouco tempo ainda tinha as

bonecas de pano aí. Hoje não, hoje os meninos têm os filhos dentro de casa, né? Mas antigamente nós brincávamos era assim, fazia boneca... cabelo amarelo, cabelo vermelho [risos]. [...] Tá com poucos dias eu mais ela conversando, nós lembrando do tempo da gente criança, era muito bom. Brincava, tinha aquela amizade e cresceu assim. E é tudo parente mesmo, a mãe dela é prima do meu sogro. O povo fala, de geração em geração [...] (Necy Santana Batista, moradora de Pilar de Goiás. Entrevista concedida em 07/09/2014).

Em quantos lugares no mundo ainda é possível viver assim? Com amizades que duram uma vida? Com brincadeiras e brinquedos produzidos que serão lembrados para sempre? Em todos quanto ainda puderem deixar suas portas abertas para vizinhos.

Tuan (2013) ainda sugere, por meio de um diálogo de uma peça teatral de Tennessee Williams, como o lar pode muito bem ser outras pessoas, nas quais é possível “aninhar-se, descansar e viver”. Como se cada um de nós fosse um lar para o outro. Certamente, muitos geógrafos estranharão esta linguagem, e até a rejeitarão. Mas o fato é que o *lugar* só atinge a dimensão simbólico-afetiva, por causa das pessoas. São elas, e nenhum outro elemento no espaço, que conferem os sentidos e a estabilidade necessária para não se preferir nenhum outro *lugar*, enraizando-se no seu próprio *lugar*.

[...] aqui eu tenho, tem muitas comadres, tudo daqui mesmo, sabe, a gente é a aquela amizade boa mesmo, é como se fosse uma família. Então aí de vez em quando a gente vai, almoça na casa de um, outra hora eles vêm e almoça aqui em casa. E vai... e a igreja também, as festividades da igreja a gente é convidada pra rezar o terço, [...] tem as reuniões assim do apostolado, da Legião de Maria. Então, é aquela... é como se morasse tudo numa casa. A gente é assim, às vezes tá aqui eu dentro da cozinha trabalhando, e falo: - Lá vem a comadre Dita (é a mais velha aqui, né?), aí fico mais um pouquinho. Outra hora eu tô aqui trabalhando, ela chega: - Ah não, tava lá, num tava fazendo nada e vim aqui. - E aí vem a comadre Tunica, tem outra Benedita lá na saída, do Jovião do Caio, né? Ela também lembra de muita coisa. Então, a gente... é a razão que a gente não muda daqui, né? (Necy Santana Batista, moradora de Pilar de Goiás. Entrevista concedida em 07/09/2014).

As relações sociais que se estabelecem em cidades interioranas são marcadas pela pessoalidade, por regras de convivência, pelo “controle” da vizinhança, pela longevidade temporal, pela vida simples.

[...] Era mais uma sociedade fraterna, onde poucas rixas vingavam, e a vida simples misturava as pessoas, sem preconceitos e sem rivalidades. O uso do bom trato e o respeito entre parentes e amigos era comum. Também, eram tempos em que o compadresco gerava uma família. O mesmo respeito com que os jovens tratavam seus pais, os afilhados tinham-no para com os padrinhos e madrinhas: “Abençoa padrinho... abençoa madrinha”, diziam. “Deus te ponhe virtude, meu filho” ou “Deus te abençoe”. (Ana Braga – Cadeira 49 do IHGG. Conferência proferida por ocasião do 10º aniversário da Academia Porangatuense de Letras e Artes, 2002).

As pessoas tinham amizade sincera. Tinham coisas que hoje ninguém vê mais. [...] Faziam serenatas, a noite de luar dormia de porta aberta, escuridão total. Uma coisa, minha filha que você não viu, eu vi.

[...] das pessoas antigas eu sou parente de praticamente oitenta por cento delas. Das antigas, hoje praticamente não existe isso mais. Seu Gonçalves dos Reis, Carvalho de Abreu, Pereira de Oliveira, Martins da Cunha, Renovado dos Santos e Vanilha. (João Gonçalves dos Reis – ex-prefeito e antigo morador do Arraial do Descoberto. Entrevista concedida em 29/06/2015).

O relato autobiográfico de Ana Braga sobre sua vivência na Praça Velha dedica inúmeros parágrafos somente à menção das pessoas que fazem parte destas memórias sobre o *lugar*. Os espaços sempre estão associados aos usos que as pessoas faziam dele, fossem eles professores, liturgos ou simples moradores do Descoberto.

Freqüentei (sic) e aprendi na escola da Mestra Adelina Gonçalves, o “ABC” e o “be-a-bá”. Lembro, com saudades, a saudosa professora, que veio da antiga São José do Tocantins, hoje, a bela e rica Niquelândia!

Naquela praça aprendi a repetir as orações que o padre Alexandre ensinava aos sábados, a todas nós, alunas da Escola da Mestra Adelina. E logo depois, perfilados à porta daquela Escola, cantávamos o Hino Nacional, o que se repetia, todos os dias, antes

de adentrarmos a sala de aula, de chão batido, bancos ao longo das paredes. [...]

O fundo da igreja servia de fundo mesmo aos palcos improvisados que a boa Mestra, com suas filhas Olívia e Eva erguiam, enfeitados de lado por cobertores de chita e toalhas de renda. Era uma beleza tudo aquilo! E qualquer que fosse a peça ali a ser apresentada, a ela se dava o nome de “Drama”. Dizia-se: “Hoje de noite vai haver o Drama”! As lamparinas e um Petromax, que deveria ser da igreja ou do Senhor Eldócio Pinheiro, pai da Professora Emília Pinheiro, que ainda vive, aposentada. Ele tinha gramofone, relógio de parede, um monte de coisas que eram admirados por nós, os meninos da velha praça. Ele com seus irmãos, Benedito e Florenço Ribeiro, vindos do Peixe, eram rapazes ilustres, por serem filhos de família histórica de Porto Nacional, e terem feito estudos [...] em Uberaba-MG.

Estes e toda a população da cidade, cada um levando a sua cadeira, ou banco, ou sêpo, enchiam a velha praça para assistirem o “Drama”. Palmas e apreciações! A estas representações, também comparecia o velho Jô de Oliveira, que era o substituto do padre Alexandre, quando este fazia suas desobrigas pelos Gerais. Jô de Oliveira estudou com os Dominicanos Franceses de Porto Nacional, rezava terço em latim e os “Glória ao Pai”, com entonação gregoriana. Mal entardecia, ele subia o elevado da praça. Ia tocar o velho sino. Era a hora solene das Aves-Maria. (Ana Braga – Cadeira 49 do IHGG. Conferência proferida por ocasião do 10º aniversário da Academia Porangatuense de Letras e Artes, 2002).

De forma geral, nos trabalhos de campo, não nos detivemos a esquadrihar estes tipos de relações sociais. Mas de forma espontânea, elas acabaram surgindo nas conversas e revelando os sentidos que buscávamos. Quando finalmente, em uma das últimas conversas registradas, perguntamos sobre os laços de amizade e a importância dos ajuntamentos, dona Sebastiana Dietz explicou com honestidade que estas relações em Crixás não são como eram no passado. “Antigamente a gente andava a cavalo e ia visitar compadre ou comadre em outros sítios, né? Essas coisas assim acontecem mais se vier uma doença, uma morte. Mas no cotidiano a gente não vai, cada um no seu labor, correndo com a vida”. Contudo, naturalmente há uma tentativa de conservar o aspecto mais fundamental da vida em comunidade: “Mas se tem qualquer coisa que Crixás é convocada, aí ele une”.

[...] quando reúne a família, quando reúne assim, um grupo, aí cê vê, um encosta no outro, conversa: - Ah, você lembra de fulano? Aquele lá era meu parente. Aquele morava em tal lugar – aí começa a sair, fluir histórias que quem tá na área e gosta, é uma hora boa da gente tá ouvindo estas estórias, ou histórias, né? De pessoas da região que você não sabia. (Sebastiana Ester Dietz de Oliveira, moradora de Crixás e escritora. Entrevista concedida em 19/03/2016).

Dona Sebastiana se refere às festas, comemorações, lançamentos de livros, e outros. O ajuntamento de pessoas possibilita a própria manutenção da memória local. É quando se revive e são recontados os acontecimentos mais importantes da vida da comunidade. Nesse encontro, a construção de narrativas cumpre a função social de consolidar e legitimar as ideias e sentimentos comuns sobre o *lugar*.

Neste capítulo, buscamos responder a uma das questões da problemática da pesquisa: *Que memórias se associam a este patrimônio e como fortalecem o sentido de lugar?* Há que diga que nem tudo é patrimônio. De fato, não é. Mas, se é uma visão ingênua ou não, como disse Jeudy (2004, p. 14), acreditamos, como o autor, que “a memória vencerá o patrimônio”, “no momento em que o patrimônio se sujeitar a todas as memórias coletivas”. Isso é o que nos dá clareza de que não há um esquecimento. A memória desperta patrimonialidades locais, desenvolvidas ou recuperadas no cotidiano, nos modos de vida dos moradores, em suas relações sociais e em suas relações com os *lugares*.

10. “Vão-se os anéis, ficam os dedos”: o patrimônio vivo resiste “reabrigado”

O ditado popular “vão-se os anéis, ficam os dedos” foi propositalmente colocado como título, em menção a José Asmar (1988), que já o havia utilizado em sua obra sobre Crixás, ao referir-se à corrida pelo ouro, que, em seu declínio, “condenou” Crixás ainda mais por sua posição geográfica e pelos tributos excessivos, mas ao mesmo tempo, incorporou dois aspectos que

lhe garantiram a sobrevivência: a produção de mantimentos e a presença eclesiástica.

Tomamos a mesma metáfora para reforçar a ideia de que mesmo sem políticas de preservação do patrimônio, a população, no interior de suas práticas de *resistência*, preserva a essência daquilo que consideram seu patrimônio, aqui entendido como “patrimonialidade” (Poulot, 2009) – como um conceito auxiliar para compreensão do próprio patrimônio.

Felippe (2016) identificou três tipos de bens que se constituem patrimônio cultural valorados afetivamente pela população de Sabará, no contexto de metropolização em que se insere.

1. Patrimônio cultural excluído: Bens tombados importantes para o cotidiano sabarense que são inacessíveis aos moradores, dificultando a perpetuação de seu valor afetivo para as gerações futuras.
2. Patrimônio cultural invisível: Bens já demolidos que ainda permanecem vivos na memória de muitos moradores, principalmente os mais antigos.
3. Patrimônio cultural ativo: Bens tombados que estão presentes no cotidiano dos sabarense, com valor de uso. (Felippe, 2016, p. 312).

Embora não busquemos uma aplicabilidade desta tipologia nas cidades da pesquisa, não foi muito difícil reconhecer um diálogo com a autora, no que se refere ao patrimônio em sua condição de uso e valor. Para a análise do patrimônio cultural invisível, aqueles que possuem valor afetivo e memorial, mas que foram suprimidos da paisagem, a autora se vale do conceito de *paisagem na memória*, por considerar que “a paisagem conserva não apenas o visível, mas também o memorial, os extratos de lembrança que compõem a vida do ser, as experiências vividas” (Felippe, 2016, p. 313).

As narrativas obtidas nas diversas entrevistas demonstram que nem todos tratam com saudosismo seus antigos locais de vivências no *lugar*, como os analisados ao longo do capítulo anterior. A memória individual nem sempre é tão agradável e acolhedora, pois as lembranças também tendem a selecionar eventos traumáticos e ameaçadores, como por exemplo: a

decadência, a febre amarela, as dificuldades da roça, as famílias desfalcadas pela Guerra do Paraguai, entre outros. Entrevistados nas três cidades foram interrogados sobre que tipos de sentimentos foram despertados com a destruição ou deterioração do patrimônio edificado. Enquanto alguns relembram com certo pesar da casa e da rua da infância, da casa de amigos, da fazenda, outros dizem preferir a cidade modernizada, pelo conforto que esta oferece. Contudo, as entrevistas revelam o patrimônio que resiste na memória, o que justifica o esforço de descrição, análise e síntese dessa parte 3 do livro.

Além disso, de fato, a paisagem transformada pode dificultar o acesso à memória que os acúmulos temporais permitiriam com mais facilidade, por nos oferecerem uma imagem de permanência e estabilidade (Halbwachs, 2003). O relato de dona Sebastiana nos confirma isso. Com muito esforço, por meio da foto-entrevista, ela conseguiu se lembrar de vários elementos dispostos na cidade do passado que já não estão mais presentes em Crixás.

Olha, nessa rua principal ali, né, a rua hoje Ricardo Neves... o Rio Vermelho que era uma coisa que eu gostava demais, esse poluiu, nem meus netos mais desfrutaram dele, era um lazer que a gente tinha. E as colegas, mães, já se foram, assim no sentido de... alguns mudaram. A gente já não está tão perto, próximo, como era a meninada daquele tempo. Parece que eu não tenho muita... ando nessas ruas aí, são todas as outras casas que já tomaram lugar das outras, né? Tinha uma água que corria aqui, outra que corria aqui nessa rua do alto da igreja aí, tinha uma mina, também já não existe. Os quintais que a gente tinha, mangueiras, que tinha laranjeiras, essa coisa toda também já... tudo já demoliu, já é outra coisa. Então, [...] paisagem mesmo pra eu lembrar: - Ah, aqui foi isso, aqui foi outro... - lógico que a gente passa e vê: - Ah, aqui foi a casa da minha vó, - né? Mas já está totalmente diferente, tudo ficou diferente. [...] Aí eu lembro que bem aqui era a casa da minha avó, subindo aqui é onde que hoje é o Espaço Cultural, onde é que o Ursulino Leão nasceu. Aqui tinha um vizinho da minha avó, logo depois dessa casa, tinha uma casinha espremida aqui, era uma outra casa. Então, hoje, só tá aqui o Espaço Cultural, da minha avó aqui já tá completamente diferente, essa árvore já não existe mais, do lado de cá as casas também já tomaram outro rumo. [...] Do lado de casa, a casa minha estava mais pra cá, então a gente ficava muito aqui, casa de vovó,

nossa casa. A casa da minha vó era sempre cheia, fazia bolo...
(Sebastiana Ester Dietz de Oliveira, moradora de Crixás e escritora.
Entrevista concedida em 19/03/2016).

As lembranças que demonstraram uma maior carga emotiva são justamente as que tocam nas ocasiões festivas do passado, o que nos faz concordar com a existência de uma nostalgia da sociabilidade retrospectiva, concernente a estas ocasiões. Esse fato, além de explicar a grande motivação coletiva de fazer perdurar algumas tradições nestas cidades, especialmente as das festas religiosas, confirma e esclarece a dimensão subjetiva *lugar*, pois as festas também se realizavam em locais próprios, que certamente se modificaram com o passar do tempo, mas ainda assim elas são narradas com mais apego, como se a paisagem festiva pudesse ser facilmente vislumbrada na memória. Se há um patrimônio destruído e destituído pelo tempo, aquele de pedra e cal compositores de núcleos urbanos, esse mesmo patrimônio destituído é, em certa medida, renovado pelos elementos materiais e imateriais que resistem - aqui analisados – como parte do patrimônio urbano, a festa, os ritos, os presépios e todos os elementos que constituem, objetiva e subjetivamente, hoje, essas cidades.

Nos limites do que observamos, e como já mencionamos, há uma forte tentativa de aglutinar o local do patrimônio edificado ao patrimônio efetivamente revivido no cotidiano. Em Crixás, o local de referência das festas sempre foi a Casa Grande. Todos se lembram, e os que não eram nascidos ou não se lembram, já “ouviram falar”. Esse patrimônio, demolido já no século XX, ainda se faz presente no imaginário e no simbolismo local, especialmente quando se trata das festas, como pode ser visto no seguinte trecho:

[...] E eles vinham na época da festa do Divino e limpavam tudo ali a praça do Cruzeiro, limpavam as igrejas pra fazer a festa. E o imperador ficava na Casa Grande um mês festando, depois voltava para as fazendas. E aqui já era um Arraial. Eu lembro disso.
(Elisabeth Dietz Neves Ferreira, moradora de Crixás. Entrevista concedida em 01/07/2015).

A Casa grande e a Festa do Divino eram percebidas como se fossem fundidas numa só dimensão espaço-temporal existencial. “Todo mundo que queria fazer uma festa, tinha a Casa Grande. Ela era a casa do povo”. (Matheus Seabra Rodrigues, folião de Crixás. Entrevista concedida ao documentário “Viva todos que prestaram atenção”, 2002). Não foi por acaso que, com a demolição da Casa Grande, a festa e a própria folia tenham deixado de ocorrer por muitos anos, retornando somente depois de inúmeros esforços de algumas famílias.

[...] eu ainda conheci a Casa Grande, cheguei aqui em 61 [1961] e conheci a Casa Grande. Eu conheci as salas inclusive, que aconteciam esses eventos [...]. Houve um distanciamento, a igreja parou de comemorar as festas tradicionais porque destruíram, demoliram a Casa Grande. Era o local das festas, dos festeiros (Maria Madalena de Lima – professora, escritora e moradora de Crixás. Entrevista concedida em 30/06/2015).

A festa do Divino pode dizer assim, que ela acabou. O que tá existindo agora, só a folia. Tinha a festa do Divino, tinha a Casa de receber a folia de fazer a festa do Divino. Hoje em dia aonde é que é essa casa? Aonde é que é festa do Divino aqui? Não tem. [...]. Mas a festa do Divino era na Casa Grande, era o Catira, era o Tambor. Era a festa, muitos dias. Oito dias de festa. Não tem. Por isso que eu tô dizendo que essa festa do Divino, no meu modo, igual eu conheci, ela acabou. Acabou. (Senhorinho Correia Meireles, folião em Crixás. Entrevista concedida ao documentário “Viva todos que prestaram atenção”, 2000).

Figura 171: Dona Eulâmpia mostrando a telha que restou da Casa Grande, guardada em sua casa, onde moram seus filhos. **Figura 172:** Sr. Prudêncio, filho de Dona Eulâmpia, quando foi imperador do Divino com 7 anos de idade – a memória em festa.



Fonte: Documentário “Viva todos que prestaram atenção” – frames de vídeo, 2002.

“Eu tenho saudade demais desse tempo. Que amanhã é a missa do Divino. Era o dia da mesada de doce. Aí ia pra Casa Grande, é a hora que eu sinto a falta” (Eulâmpia. Entrevista concedida ao documentário “Viva todos que prestaram atenção”, 2000). Dona Eulâmpia não está mais entre nós, mas o mesmo sentimento parece perdurar entre seus filhos, que ainda guardam na “Casa do Tio Joca” duas telhas que foram da Casa Grande, entre as gerações da cidade, até as mais novas, que deixaram Crixás para viverem em outras cidades.

Atualmente, alguns locais de referência são selecionados como pousos da folia por conterem alguma carga simbólica referente ao passado. Em 2015 a folia pousou na Casa do Tio Joca, como cumprimento de promessa. E todos os anos, a UEG oferece um pouso no Casarão (Espaço Cultural Ursulino Leão), recentemente restaurado (conforme figura 56). Com o dinheiro arrecadado pelas folias, a igreja construiu um grande salão, para dar lugar às festas, principalmente a do Divino, que ficou “desabrigada” por muitos anos. Novamente, percebemos que o patrimônio se reconstrói, se recria, e se reelabora no presente das cidades, a fim de que se mantenha aquilo que é essencial.

Dona Honória explicou que a Casa Grande, na realidade, fora construída pelos escravos para ser a Casa de São Benedito, onde tinha um grande oratório com sua imagem. No passado, na festa de São Benedito, que acabou mesclando-se à festa do Divino, havia a tradicional Dança do Tambor, que deixou de ser apresentada há poucos anos, como ainda era costume na festa do Divino. Diante disso, a Comissão de Folclore, com o apoio de agentes envolvidos com a cultura local, como Maria Madalena de Lima (Dona Lena), está trabalhando para criar grupos de tambores na cidade, apresentando a dança às escolas e permitindo que esta tradição seja, primeiramente, objeto de conhecimento e apreço pela comunidade.

É evidente que existe uma preocupação com a gestão patrimonial, vinda, por vezes de fora do próprio lugar, a qual se serve das memórias locais que ainda estão latentes, tais como a fé dos devotos, as comidas típicas, as Cavalhadas, o canto de

improviso dos foliões diante dos arcos, cruzeiros e altares, as "brincadeiras" de folia que resistiram ao tempo (Catira e outras danças desconhecidas do grande público: Ponto, Batuquinho e Veadeira), entre outros elementos. Os moradores se mostram prestigiados quando há um reconhecimento institucional daquilo que foi resguardado oralmente, via construção coletiva da memória.

A produção do documentário sobre a tradicional Folia do Divino na cidade, intitulado "Viva todos que prestaram atenção!"⁷², relatos orais de moradores que vivenciaram as festividades na Casa Grande, a produção dos tradicionais doces caseiros do lugar, e outros aspectos que remetem ao convívio e à sociabilidade local, apreendidos pela folia. Dona Lena, professora já aposentada disse como utilizou este material audiovisual em sala de aula e, ainda que não seja natural de Crixás, mostrou-se orgulhosa pela visibilidade que ele trouxe para a cidade, a qual ganhou o prêmio estadual de tradições como a melhor folia do estado, após apresentação do documentário.

O patrimônio edificado, mesmo ausente na paisagem, continua ressoando, às vezes em meio às histórias de acontecimentos vividos pelas pessoas, às vezes como lamento e contestação. É a vida que deu movimento ao patrimônio no passado, que ainda perdura no presente. São os "dedos" que ficaram, após a destituição dos "anéis".

Principalmente os mais jovens, eles são muito saudosistas. Eles vêm as histórias e vivem assim, postando no *facebook* fotos de casas antigas, sabe? E fotos assim, de pessoas antigas, de trajes antigos. A gente sente assim, na juventude de Crixás, até os que saíram, foram estudar e já são formados, poucos não carregam esse saudosismo. Está vivo! A memória

⁷² Entre os anos de 2000 e 2002, Denise Clímaco e Carlos Cipriano pesquisaram e refletiram sobre essa tradição. O resultado foi a produção de um documentário completo sobre a Festa do Divino de Crixás, com 44 minutos de duração. Memória, resistência e continuidade são os eixos norteadores de um registro cuidadoso sobre a Folia do Divino Espírito Santo. O vídeo recebeu menção especial do júri pela pesquisa na Mostra ABD / Cine Goiás durante o 4º FICA e foi selecionado pelo Conselho Estadual de Cultura para representar Goiás no 10º Congresso Brasileiro de Folclore, realizado em junho de 2002, em São Luís do Maranhão (UCG, 2003).

está viva neles. (Maria Madalena de Lima – professora, escritora e moradora de Crixás. Entrevista concedida em 30/06/2015).

Vou visitar a Conducha, visitar Odete, que mora ali perto. Fui criado ali, fui criado ali. Brinquei de criança ali. Nós morávamos encostado, pertinho, [...] na primeira casa encostada em Conducha, era onde nós morávamos, quando eu era moleque. Nós brincávamos ali na noite de luar, fazia bagunça, brigava. A gente sente, a gente sente, além da saudade, assim, eu sinto um pouco de revolta, por causa da falta da pessoa ter um cuidado ou zelo, de transformar o que era antigo em moderno. [...] A gente fica preocupado com isso, mas o que vai fazer? Não dá conta mesmo, né? (João Gonçalves dos Reis, ex-prefeito e antigo morador do Arraial do Descoberto. Entrevista concedida em 29/06/2015).

Em um perfil da Comunidade Crixás, em rede social, obtivemos o seguinte depoimento a respeito do tratamento do patrimônio cultural da cidade:

Foi-se a Casa Grande, foi-se a Igrejinha, a Cadeia, os casarões da Rua Ricardo Neves... nos resta pouco, apenas nossa memória imaterial... as cavalhadas, a Catira, a Veadeira, nossa folia... preservemos, preservemos, preservemos... [...] É engraçado que quando anunciaram a entrada da folia no festival [Encontro de Culturas em São Jorge] tive a sensação que chamavam pelo meu nome... e não era o contrário, a folia é a minha história, minha identidade, mesmo que hoje eu não tenha religião específica e que nunca tenha sido católico na vida... a folia é a história, a vida enraizada dos nossos antigos em nós... Não traiamos a nós mesmos, lutemos por essa memória, a memória de Crixás... (Djallys Dietz. Publicado em rede social não mais disponibilizada na internet “Comunidade do Orkut: Crixás”)

Daí porque é importante atentarmos para o que Gonçalves (2005) prescreve: “a dimensão patrimonial da cultura”. Ao invés de tratarmos unicamente sobre a cultura que é eleita como patrimônio, estendermos a discussão para o que a cultura elege como patrimônio pela memória. E só há cultura em um sentido corporeamente engajado, em contexto, onde se pode partilhar - pela linguagem, pelo símbolo, pelo signo - a compreensão e a reciprocidade dialógica. A valorização está na *partilha do*

sensível (Rancière, 2005) dos que, em situação (Merleau-Ponty, 1999), determinam como “patrimônio-em-memória”.

Assim, sentidos muito particulares, correlacionados à situação dos sujeitos (experiências que conectam passado ao presente) e seus afetos, são definidores do que deve ser mantido e o porquê deve ser mantido, como nos revela o seguinte relato:

Você viu a simplicidade dos foliões, a importância que a cidade dá pra festividade. Então, isso é tradicional, entendeu? Esse contexto todo, ele é tradicional, ele é pioneiro. Tanto é assim, que se a gente mudar uma corrida na Cavallhada, tem cavaleiro que fala: “-Não! Mas meu avô disse que não era assim! – Eles apelam [...]”. (José Manoel Carvalho Maciel, Presidente da Comissão de Folclore e das Cavallhadas de Crixás. Entrevista concedida em 29/03/2017).

Em Pilar, onde se percebe uma maior preocupação com a preservação do patrimônio edificado, em decorrência de políticas patrimoniais, ações de restauro e fiscalização, apenas parcela da paisagem urbana marcada pelas atividades de mineração colonial e pelo garimpo foi valorizada. Elementos que, segundo Gonçalves (1996), corresponde a monumentos emblemáticos relacionados aos ideais estéticos e históricos que marcam a construção do campo patrimonial no país. Mesmo para esse recorte patrimonial, as entrevistas apontaram que, para qualquer iniciativa de preservação desses bens, os atores locais se sentem desprovidos de apoio do poder público.

Wichers, Lussim e Dionizio (2015), em pesquisas realizadas no âmbito da arqueologia preventiva para instalação de uma mineradora de escala industrial em Pilar, colocaram em evidência o patrimônio local e as diferentes narrativas dos sujeitos (discurso acadêmico, Estado e atores locais), evidenciando que o conceito de preservação diverge entre estas diferentes categorias.

Em 2013, ao partirmos para o nosso trabalho de campo, as notícias sobre a relação dos pilarenses com o seu patrimônio eram de uma não valorização desse patrimônio por parte desses atores locais. Ao chegarmos, fomos surpreendidas com dezenas de celebrações, lugares, saberes, edificações e formas de expressão, mencionadas nas conversas informais, entrevistas, rodas de conversa, reuniões e oficinas. Um calendário extenso de comemorações e jovens

envolvidos na produção e realização dessas celebrações, mostravam uma dinâmica patrimonial extremamente interessante, formada por cerca de 70 referências culturais. (Wichers; Lussim; Dionizio, 2015, p. 125).

Igualmente durante a pesquisa de campo, nos deparamos com uma infinidade de elementos e ações culturais que circundam o universo patrimonial nas três cidades, que transcendem seu conteúdo histórico marcado pela colonização mineradora, embora esteja conectado a ela. Grande parte desses elementos e ações são protagonizados nas duas instituições basilares das comunidades locais: escola e igreja.

Um exemplo é o projeto Memórias de Pilar “Hinos e canções”, uma gravação em CD com melodias rimadas, cantadas nos festejos dos santos padroeiros, procissões, folias, danças e no pagamento de promessas; e coral, presentes nas missas e comemorações mais solenes, como Semana Santa (cântico da Verônica - música em latim), Folia do Divino, Natal (saudação do Presépio), festa de Nossa Senhora do Pilar e Nossa Senhora das Mercês, além do o Hino de Pilar (repassado há várias gerações). Alguns foram levados para a região no século XVIII por colonizadores, escravos, irmandades e congregações religiosas. O projeto é de autoria do pilarense Rogério Ferreira de Souza, que realizou um trabalho de resgate destas peculiaridades locais. Durante meses ele visitou antigos moradores, encontrou velhos cadernos com letras, algumas partituras e, juntando informações, foi descobrindo, aos poucos, as canções originais. Estes hinos tradicionais, segundo Rogério, são instrumento de fé, pois tem o poder de levar os moradores da cidade a um reencontro com a história, costumes e tradições locais. Os hinos foram entoados pelo Coral Sacro de Pilar, formado por moradores da cidade. A abertura do disco foi reservada para o repique festivo e matinal dos sinos da matriz.

Também foi em Pilar que percebemos um maior engajamento de profissionais da educação no que tange à luta por uma educação patrimonial que comece nas escolas, a fim de assegurar a preservação do local por meio de ações institucionais. O projeto “Conhecer para preservar, preservar para conhecer”,

uma parceria entre o IPHAN e a Secretaria Municipal de Educação, tinha o objetivo de tornar visíveis as ações de restauro do IPHAN. Apesar de ter suas atividades iniciadas na Cidade de Goiás ainda em 1984, o projeto fora desenvolvido em Pilar a partir de 1996, na gestão do prefeito Aldemir Batista de Oliveira (Bilela), no período da atuação do Pe. Ademir Franzino como secretário de cultura.

Segundo Lisita (2008), entre as ações programadas para o desenvolvimento do projeto constam: apresentação da proposta nas escolas, caminhadas orientadas, visitas dirigidas, palestras, atividades de fixação (artísticas e de elaboração de textos), eventos festivos de encerramento com exposição de trabalhos realizados pelos alunos (com foco na 3ª série do Ensino Fundamental de escolas públicas, dado o Conteúdo Programático), avaliação do projeto por alunos e educadores. Por meio de treinamento de monitores (técnicos do Iphan), a intenção era capacitar o professor para desempenhar a função de mediador na sua atribuição educativa de sensibilizar as comunidades para a questão da valorização do patrimônio.

Os relatórios de execução do projeto da 14ª Superintendência Regional do Iphan registram bons resultados, contudo algumas críticas foram ponderadas por Lisita (2008). Em primeiro lugar, o projeto de Educação Patrimonial não seguiu seu desenvolvimento nos demais anos de ensino, o que demonstra uma quebra na continuidade desse tipo de formação, e uma restrição ao currículo escolar oficial. Em segundo lugar, mesmo nos períodos após a Carta de Fortaleza (1997), é questionável que o principal órgão responsável pela política pública de valorização e preservação do patrimônio cultural, tenha continuado a priorizar em seus projetos voltados para as instituições de ensino, as edificações, os objetos materiais musealizados, os documentos escritos, os documentos audiovisuais e a natureza, com pouca ou nenhuma ênfase aos bens ditos “imateriais”.

O projeto foi interrompido logo que foi lançado, pela Secretaria Estadual da Educação (SEE), com apoio técnico e pedagógico da Superintendência de Educação a Distância –

SUED, o projeto “Viva e Reviva”⁷³, cujo objetivo era possibilitar que alunos, professores e comunidade nas cidades contempladas pelo projeto, reconhecessem seus valores culturais e históricos locais, fortalecendo a identidade cultural e a compreensão da singularidade da sua história. O “Viva e Reviva” significou uma continuidade do “Conhecer para preservar, preservar para conhecer”, ampliada para outras cidades. Por não haver necessidade de dois projetos, a atuação do Iphan passou a incorporar esse projeto da SEE, de forma um pouco mais retraída, se comprometendo apenas com a formação dos profissionais da educação que desenvolveriam as metodologias próprias.

O “Viva e Reviva Pilar” foi aderido por três escolas públicas em Pilar: a Escola Estadual de Pilar e as escolas municipais Maria Emília de Jesus e O Sabidinho. Os técnicos da SEE inicialmente realizaram uma sensibilização e motivação nas escolas, para, a partir daí as próprias escolas elaborarem seus próprios projetos.

Os técnicos da SEE iniciaram o trabalho em Pilar de Goiás em abril, apresentando o “Viva e Reviva” às escolas, motivando-as a participar. A partir dessa sensibilização, as escolas definiram seus projetos de forma interdisciplinar. Os temas desenvolvidos foram: “O que vemos por aí – retrato da escravidão”, “Cantando e dançando na folia de Pilar”, “Contos e Cantos de nossa terra”, “Nosso jeito de morar”, “Histórico das folias do Divino Espírito Santo” e “Saboreando a comida pilarense”. Os alunos saíram a campo, entrevistaram pessoas da comunidade, realizaram pesquisas, registraram fotografias e vídeos. Os resultados foram documentados em vídeo e livretos para serem usados pela escola e pela comunidade.

Não deixamos de reconhecer os resultados positivos destes projetos para dar um pontapé inicial na educação patrimonial nos espaços de formação da cidadania. Contudo, são

⁷³ O projeto Viva e Reviva é desenvolvido pela Secretaria Estadual da Educação desde 1999, tendo alcançado diversas cidades, como Pilar de Goiás, Pirinópolis, Monte Alegre de Goiás, Catalão, Três Ranchos, Cidade de Goiás, Jataí, Porangatu, Uruaçu, Jaraguá, Hidrolândia, entre outras. Em Goiânia, o projeto se chama “Viva e Reviva Bairros”, sendo realizado por escolas de vários setores da cidade.

projetos que não mantiveram continuidade, impossibilitando que as crianças desenvolvam sua afetividade pelos lugares da cidade numa sequência que abarque toda a sua formação, e não apenas uma série do ensino fundamental.

Mesmo em relação ao patrimônio edificado que não tenha sido alvo de ações do Estado em Pilar, observamos uma *resistência* digna de ser reportada. Questionamos dona Edna, que não é natural de Pilar, se ainda haveria algum apego dos pilarenses às antigas edificações da cidade.

Tem. [...] Lá embaixo, na Vila Costa, por exemplo, a casa da minha irmã, ela era toda acabada. Não é uma casa que o patrimônio vai consertar. Aí eles foram consertar, eles reformaram, eles colocaram os móveis, eles tentaram colocar o máximo possível parecido. Lá na dona Jesus, mesma coisa, entendeu? Então, o pessoal gosta mesmo. Eles gostam disso, eles gostam da casa desse jeito [...] agora, aquelas pessoas que não tem como, porque não é fácil, não é barato você decorar uma casa [...]. Tem muitas pessoas que tem sonho de restaurar sua casa, colocar o mobiliário conforme a época. É muito forte isso no pilarense, o valor que ele tem pela cultura, até pelas casas. Agora você não vê o pilarense estragando [...], estraga com o tempo, você não vê o pilarense degradando. [...] Eles sabem que um dia eles vão conseguir restaurar. [...] Tem 24 anos que aquilo lá tá daquele jeito (Edna Luiza Monteiro Assunção, natural de Minas Gerais, moradora de Pilar e professora da rede pública de ensino. Entrevista concedida em 27/06/2016).

Em Porangatu, “a existência de um sítio histórico, e mesmo de legislação com fins de preservação, são insuficientes para gerar os mecanismos de identificação entre a população e o patrimônio cultural local” (Almeida, 2014, p. 6). Isso porque a “distribuição geográfica urbana não permite que grande parte da população vivencie o Descoberto em seu cotidiano, portanto o pouco apreço demonstrado pelo patrimônio cultural local pode ser em virtude do desconhecimento sobre o mesmo” (Almeida, 2014, p. 6).

Contudo, os dados encontrados na pesquisa mostram que não foram poucas as iniciativas para que essa identificação fosse criada. O artesanato local foi uma das primeiras descobertas nesse sentido. Em 1972, iniciou-se uma exposição anual na casa da Senhorita Audília Cunha, conforme relatos de Ana Braga. Havia também um objetivo de consolidar um serviço de profissionalização, com

o incentivo da criação de cursos de costura, bordados à mão, trabalhos de cerâmica e reuniões festivas aos sábados, para aquisição de algumas quantias que seriam aplicadas para manutenção do centro de tradições.

O povo, entusiasmado, colaborou com peças artesanais, novas e antigas. Não faltaram as bruacas, as canastras antigas, colchas de ponto de cruz e outros belos bordados à mão, crivos e macramês, cobertas e redes tecidas nos velhos teares e guardados pelo povo antigo. Também não faltou a velha palmatória da Escola Pública de 1930! [...] Incentivamos o ex-prefeito, Dr. Trajano Machado Gontijo, adquirir por compra, o Casarão Ângelo Rosa, onde se instalaria uma escola e se faria exposição permanente de artesanatos feitos pelos porangatuenses da cidade e do interior do município, através das rodas de fiar dos entalhes, dos bordados, das pinturas etc. Uma oficina profissionalizante que ali se instalaria, para estimular o trabalho e incentivar o turismo e o trabalho na velha praça. Não foi muito fácil a aquisição daquela histórica casa. A viúva Ângela Rosa, Dona Maria [...] acabou vendendo-nos a casa por um preço simbólico. (Ana Braga – conferência proferida por ocasião do 10º aniversário da Academia Porangatuense de Letras e Artes, 2002).

Conforme descrevemos no capítulo 4, o Centro de Tradições teria perdido seu dinamismo, pois a população não se identificou com a imagem de um museu (Cândido, 2013). Tal fato nos levou a indagar os gestores públicos sobre a existência de algum trabalho que coloque em evidência a memória local, e como as pessoas que vivem no entorno desse patrimônio poderiam fazer uso dele. Ao que o então secretário de cultura do município explicou a respeito do projeto da Associação Amigos do Museu Ângelo Rosa (AAMAR), em parceria com a Secretaria da Cultura.

Esse espaço desse imóvel, ali tem aquela placa imensa escrito “Centro de Tradições”. O intuito nosso é voltar isso aqui a ser Centro de Tradições de novo. Aqui, se você ver, tem uma fiandeira aqui do lado. Isso aqui ó [aponta para o tear], isso aqui não é uma peça só de museu, de decoração. Isso aqui era algo permanente, as pessoas vinham para cá e aqui, as senhoras que estavam ali ensinavam: - “Ó, assim que tira o algodão do caroço do algodão, fazia o fio [...]”. Nós temos uma senhora aqui que ainda manuseia

ele, a dona Adalgisa. Ela mora aqui, aqui embaixo na praça. Então assim, o que nós queremos é que as pessoas venham para cá e tenham esse contato com a tradição. Olha só, a gente imagina, você traz um grupo de crianças aqui, aonde tem o algodão, aonde tem uma senhora que, sei lá, uma vez que ela puder vir, ela vir pra cá e passar pra gente esse conhecimento, e a gente de certa forma mostrar para as crianças como que funcionava, como se fazia um tecido a cem anos atrás, como que era construído, a dificuldade que se tinha de sair daqui para um grande centro, né, para comprar o tecido, o valor do tecido, os tipos... Então, a gente tem como fazer, contar essa história através daqui. Então, essa história imaterial nós queremos mantê-la viva, essa casa ela tem esse propósito. (Adair José Aristides de Abreu, morador e secretário de cultura do município na gestão 2013-2016. Entrevista concedida em 28/06/2015).

Além desse objetivo da AAMAR de fazer com que o Centro de Tradições volte a ser um museu do cotidiano e do saber partilhado, a intenção ainda é, por meio da participação de diferentes coletivos locais, identificar outras formas de capital patrimonial comunitário, com o propósito de se torná-lo útil ao desenvolvimento local. “Então, a ideia era voltar isso, talvez criar centro de capacitação para alguns residentes, produzir doce, alguma coisa que eles pudessem gerar renda através do espaço que ele ocupa” (Maria Juliana de Freitas Almeida, professora da UEG/Porangatu. Entrevista concedida em 04/10/2016).

Por exemplo, o doce da manga, muitos marginalizavam, a gente quer fazer até um evento voltado para a manga, a gente quer trazer esse resgate, porque aqui tinha antigamente um grupo, como o Carnaval é uma coisa muito forte no município, aí tinha a Turma da Mangueira... Então, a gente quer trazer essa coisa da manga novamente pra esse espaço. As galinhadas... faziam o quê? Jantares aqui. Então, a gente tem condição de voltar, trazer a comunidade aqui de novo, a comunidade... crochê, tricô, o que se fazia antigamente a gente tem condição, bordado nos tecidos... oferecer esse tipo de oficina, de cursos aqui dentro desse espaço, pra ver se a gente mantém.

A festa do Arraiá, ela tem que ser pensada aqui dentro, tem que sair daqui as roupas, a costura, essa coisa que tá se perdendo um pouco, esse era o espaço reservado pra isso, assim ele foi pensado a mais de trinta anos atrás. (Adair José Aristides de Abreu, morador e

secretário de cultura do município na gestão 2013-2016. Entrevista concedida em 28/06/2015).

Esta é uma perspectiva que se atrela ao que foi pontuado por Costa (2016, p. 4) acerca do “utopismo patrimonial singularista”: “Estimular o sujeito localizado à valorização efetiva do lugar chama o direito de expressão e obtenção de rendas a partir de periferias marginalizadas, o que pode ser conquistado pela ação social coordenada junto à administração e a universidades”.

Ainda segundo o secretário municipal de cultura da gestão anterior, busca-se envolver as escolas e a comunidade local da Cidade Velha na programação da Semana de Museus⁷⁴, um evento que realizou sua 15ª edição em Porangatu no ano de 2017, no mês de maio, quando se comemora o dia internacional do museu. O objetivo é promover um maior contato dos moradores com o núcleo histórico, a partir de atividades que ocorram no Centro de Tradição. A edição de 2013 resultou na edição de uma coletânea de poemas escritos por alunos de várias escolas municipais, “Um olhar sobre Porangatu”. Algo que foi assim descrito por Carlos Otto Nascimento Júnior (Secretário de Cultura do município em 2013):

Cada vez que se pode realizar um evento na região, dita Praça Velha da Matriz de Porangatu, uma atmosfera diferente toma conta do lugar, e coisas acontecem... Na semana de Museus de 2013 aconteceu a I Mostra de Poemas da Rede Municipal de Educação e com alegria vimos a interação das nossas crianças e jovens com o berço da nossa cidade, uma emoção que contagiou a todos os presentes, pois sabemos que só se dá o devido valor à terra natal quando se conhece sua origem. (PREFEITURA DE PORANGATU, 2013, p. 12).

Entretanto, a prática de promover o contato dos habitantes da cidade com o sítio histórico apenas em períodos específicos

⁷⁴ A realização da Semana Nacional de Museus, desde sua 3ª edição, em parceria com o Departamento de Museus e Centros Culturais do Iphan, integra o conjunto de atividades de maior relevância da ABM, juntamente com os congressos nacionais de museus e o Fórum Nacional de Museus.

ainda não tem gerado os sentimentos identitários que se espera, nem consolida uma educação patrimonial efetiva.

Aqui a gente fala em patrimônio uma vez por ano, que é na Semana de Museus. Aí faz aquelas coisas lindas e leva as escolas, e faz os passeios e conta as histórias lindas. Mas... e aí a gente sai de lá com a sensação... eu sempre saí com o mesmo vazio. Falo: - “Gente, mas não aconteceu nada. Ninguém foi tocado”. Como que é a história deles, é a cidade deles (porque eu não sou daqui) e isso não toca? [...] (Maria Juliana de Freitas Almeida, professora da UEG/Porangatu. Entrevista concedida em 04/10/2016).

Os primeiros passos para que o patrimônio edificado de Porangatu fosse integrado às vivências e adaptado às geografias do *lugar* foram dados. Contudo, ainda persiste uma atitude de desvalorização de representantes do poder público ao setor Nossa Senhora da Piedade e o desinteresse por investimentos que possibilitem colocar em prática os anseios da associação AAMAR e de alguns residentes. Interesses, por vezes, interpretados como ingênuos.

A gente tem que tomar posse dessa história, como nossa história. Não existe um Porangatu novo e um Porangatu velho, existe um Porangatu só. Aquele Porangatu novo, ele tem raiz, cara. Não... e às vezes, tem pessoas que estão próximas e a gente vai falar de restauração pra ele, o cara vira a cara assim. Eu pergunto: - “Você se sente incomodado? – “Cara, eu acho um absurdo falar em gastar dinheiro com um prédio velho daquele. – Aí eu pergunto pra ele: - Vê quantas visitas de estrangeiros o prefeito teve? Vai lá na Câmara de Vereadores e vê quantos turistas estrangeiros que passou por essa região, por essa cidade, que foi lá na Câmara querer saber da história política, lá pela Câmara. Nenhum vai lá. Mas vem aqui. Aqui é lugar que você acha isso. (Adair José Aristides de Abreu – Secretário de Cultura de Porangatu na gestão 2013-2016. Entrevista concedida em 29/06/2015).

Diante do que foi discutido nesse capítulo, e considerando a tipologia criada por Felipe (2016): 1. Patrimônio cultural excluído; 2. Patrimônio cultural invisível; 3. Patrimônio cultural ativo; acrescentamos ainda uma quarta categoria: 4. Patrimônio cultural “reabrigado”. Isso porque a marcha destrutiva de

expansão urbana é diferenciadamente sintomática nas três cidades, como vimos, mas manifesta-se da mesma forma, reabrindo o patrimônio vivo que fora “desabrigado” de seus locais de referência, que também são patrimônios, estabelecendo uma dialética entre o visível e o invisível (Merleau-Ponty, 2014). Nesse processo, instituições como a escola, a igreja, e mesmo as universidades (que se fazem presente por meio da pesquisa sobre as cidades) são agentes importantes.

A patrimonialidade, assim, segue buscando encontrar seus *lugares* onde possa resistir.

11. O patrimônio como herança compartilhada: as disputas pela memória

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”.

Nesse mesmo sentido, Tamaso (2012) prescreve o que não deve se perder de vista ante o desafio de compreender e garantir a pluralidade de vozes de agentes e sujeitos sociais no empreendimento de “patrimonializar modos de vida”, como a autora coloca.

(1) o fato de que a narrativa patrimonial tem sua própria lógica e atende a uma demanda e agenda próprias; (2) que os processos de patrimonialização são sempre acompanhados de dissensos, conflitos e lutas materiais e simbólicas, seja pelo poder de nomear o passado e, por consequência, o patrimônio, seja pela disputa pelos recursos materiais ou simbólicos dos bens patrimonializados; (3) que as identidades culturais (assim como as diferenças) devem ser sempre observadas como processos de produção social que envolvem relações de poder. (Tamaso, 2012, p. 40).

Ainda que esse processo de patrimonialização não seja uma realidade dada nas três cidades em estudo, no conjunto das questões que permeiam o patrimônio, surgem estas disputas e conflitos, anunciados por outros autores. Para essa discussão, as perspectivas conceituais de dois teóricos da memória foram essenciais: Halbwachs (2003), que reforça as funções positivas desempenhadas pela memória comum, entendendo-a como uma coesão social, não pela coerção, imposição ou por alguma forma de dominação, mas pela adesão afetiva ao grupo, tanto que se vale da perspectiva de "comunidade afetiva". E Pollak (1989, p. 9), que acentua a fronteira 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.

Além desses autores, os olhares das pessoas “de fora” e “de dentro” do *lugar* foram fundamentais, pois ampliaram o horizonte de análise, tornando o subentendido cada vez mais explícito.

Existe, sem dúvidas, uma disposição diferencial de sujeitos e objetos no que concerne às memórias coletivas nas três cidades. O primeiro aspecto que gostaríamos de destacar é a imagem que carregam as “famílias tradicionais”.

Em Crixás, o que entrevistas realizadas evidenciam 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, onde 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 30/06/2015).

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.

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 29/03/2017), 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 [...]”⁷⁵.

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. Então, eu sempre coloco para as pessoas: - “Gente, vocês têm que pôr na cabeça que 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 (isso eu quero que você registre, faço questão), 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. Aí um dia ele me perguntou: - “Por que eles num falam do seu avô no livro?... Um promotor de justiça, que é filho da terra”. Eu disse: [...] “ele não faz alusão, porque isso é uma particularidade que só meu pai e minha avó e meu tio viveram”.

⁷⁵ Dona Lena e seu filho Rômulo tiveram uma participação muito importante para entender muitas questões que cercam o patrimônio em Crixás. Na perspectiva fenomenológica, Dona Lena, por ser mineira, nos trouxe um olhar “de fora” fundamental para entender o que é “de dentro”, e que muitas vezes não é verbalizado pelas pessoas do próprio lugar. Ela foi responsável pela seleção de boa parte das pessoas com quem tivemos contato na cidade, além de estabelecer a “confiança” necessária para que os entrevistados se sentissem confortáveis.

Viveram e os antigos aqui sabiam também, mas eles não fazem questão que isso venha a tona. E isso dói. [...] Eu sou tradicional, mas pra eles eu não sou genuinamente tradicional. Aqui existe o genuinamente tradicional e o meio tradicional. E o meu esposo era genuinamente tradicional. (Elisabeth Dietz Neves Ferreira, moradora de Crixás. Entrevista concedida em 01/07/2015).

Para Pollak (1992), se em todos os níveis, a memória é um fenômeno construído social e individualmente, quando se trata da memória herdada, pode-se dizer que há uma ligação fenomenológica muito estreita entre a memória e o sentimento de identidade, ou seja, o sentido da imagem de si, para si mesma e a forma como quer ser percebida pelos outros. Por isso, uma entrevistada de origem mineira explica a resistência que sofreu ao chegar em Pilar e tentar se adequar às tradições e modos de ser da cidade.

É como se fosse um diferencial. As pessoas têm mais firmeza. Por exemplo, [...] eu chegava num lugar, eu mudava completamente meu jeito de falar, meu jeito de andar, eu queria mais me adequar àquele pessoal que eu estava ali, né? Quer dizer, eu não me valorizava. Onde você chega, que você encontra um pilarense, você sabe que é um pilarense, porque eles se valorizam. Por quê? Porque é forte essa questão da cultura deles, eles valorizam o “ser pilarense”. Quando eles chegam, eles contam com muita vantagem sobre as coisas que eles fazem. Eles não se moldam perto dos outros. (Edna Luiza Monteiro Assunção, professora e moradora de Pilar de Goiás. Entrevista concedida em 27/06/2016).

Em Porangatu, semelhantes dinâmicas ocorrem, embora atenuadamente, pois a cidade, diferente de Pilar e Crixás, não se rotula “tradicional”. Ao contrário, considerando sua condição de polo regional, a cidade assumiu o título de “moderna”, negligenciando e marginalizando as áreas que a conectam a seu passado. Contudo, dentro do sítio histórico de Porangatu, há também famílias tradicionais, fortemente ligadas à Igreja de Nossa Senhora da Piedade que, de forma singular, atuam como guardiãs da memória. As disputas, porém, não ocorrem de forma explícita. Os moradores, de forma geral, não abordaram esta questão. Em nossa pesquisa, elas apenas se revelaram no último

trabalho de campo, quando conversamos com Maria Juliana de Freitas Almeida, professora de história da Universidade Estadual de Goiás e Presidente da Associação Amigos do Museu Ângelo Rosa de Moura.

Algumas ideias apresentadas por ela são desenvolvidas na pesquisa de Sampaio (2003). O município de Porangatu transformou-se em uma área de ocupação de terras devolutas. Com a criação da CANG, lavradores pobres de oriundos de várias partes do país, principalmente do nordeste, que não conseguiram se estabelecer nas glebas da colônia e suas adjacências, migraram para o norte do estado.

Esses trabalhadores rurais possuíam em comum suas trajetórias de vida, isto é, grande parte tinha migrado pelo menos uma vez, eram na maioria analfabetos e sua única experiência de trabalho era com a terra. Além disso, traziam toda a família, geralmente numerosa, e alguns parentes. Lançavam-se nessa aventura de possuir um pedaço de terra para alimentar sua família. (Sampaio, 2003, p. 43-4).

Muitos trabalhadores rurais que foram envolvidos em conflitos com grilagens, se viram obrigados a buscar trabalho e moradia na cidade, de forma que se estabeleceram nas áreas mais “esquecidas” e precarizadas, incluindo o antigo Descoberto da Piedade.

[...] começa um processo de marginalização desses habitantes que vinham, dos recém-chegados. [...] Então, acho que a exclusão do lugar vai junto com os moradores. Ali começa a ser lugar de prostituição, tem uma série de histórias, são bem interessantes. Eu conheci, quando eu mudei pra cá, uma senhora que teve o marido assassinado pelos grileiros. E ela veio com as cinco crianças. Uma mulher abandonada, sem trabalho, sem lugar, sem-terra, sem nada, com cinco crianças, o que ela ia fazer? Prostituição. Ela montou um bordel bem aqui e prostituía ela e as filhas mais velhas. Essa é a história que eu acho que, às vezes, muita gente que está aí ainda quer esquecer, que também não tem muita pesquisa. E a gente vai pinçando aqui e ali as coisas. (Maria Juliana de Freitas Almeida, professora da UEG/Porangatu. Entrevista concedida em 04/10/2016).

A maioria dos moradores do sítio histórico de Porangatu vive ali por não ter condições de arcar com a moradia em outros locais. São casas comprometidas por diversas situações: ou não possuem documentação regulamentada, ou foram cedidas pela prefeitura temporariamente, ou alugadas a baixos preços, as mais recentes são casas populares do programa Minha Casa Minha Vida. É restrito o número de famílias que vivem no sítio histórico por vontade própria.

Eu morava na fazenda, já morei lá pra cima [...]. Eu mudei pra cá porque eu sempre morava de aluguel, aí eu mudei pra cá, pra baixo. [...] A gente não tem outro lugar pra gente ir por causa das condições da gente, né? Mas acho bom aqui, não tem outro lugar mesmo. [...] Lá pra cima é mais caro e não tem condições. (Bernardino Pereira da Costa, morador do sítio histórico de Porangatu. Entrevista concedida em abril de 2014).

Na opinião de Maria Juliana, estas pessoas fazem parte de uma memória invisibilizada. Enquanto doze famílias antigas construíram uma espécie de “monopólio da memória”, segundo suas palavras, deixando à parte, gentes como esta senhora dona do Bordel, como dona Fausta, descendente de escravos que ainda viva, até onde soubemos, sabe cantar o canto das lavadeiras da época, entre outros sujeitos esquecidos, invisibilizados e que só adentraram a região no século XIX.

As famílias de dona Conducha, sua filha dona Corina, e seu genro, senhor Apuran, e de dona Sidônia são uma das mais antigas que ainda residem no sítio histórico. A bisavó de Corina já nasceu na casa onde moram até hoje. São, portanto, detentores de uma memória significativa e profunda. Zelam da igreja e são muito bem quistos pela comunidade religiosa. “Devemos demais a eles, seu Apuran, dona Corina, que aquela igreja é muito bem conservada”. (Adair José Aristides de Abreu – Secretário de Cultura de Porangatu até 2016. Entrevista concedida em 29/06/2015).

Dona Conducha, a mais velha filha de Porangatu, com 97 anos, recebeu durante muitos anos grupos de escolares antes de ter sua audição comprometida, para contar histórias. Histórias sobre a vinda de João Leite, sobre o Nego Dunga, sobre o

garimpo, sobre a construção da capelinha e da Igreja de Nossa Senhora da Piedade, sobre a Guerra do Paraguai e a chegada de novas gentes, sobre buscar água no Poço dos Milagres, entre outras. Entretanto, estas histórias contadas e recontadas aos grupos escolares e pesquisadores que a procuram, de certa forma, ocultam outras tantas histórias que dizem respeito à ocupação do Descoberto da Piedade e à formação da sociedade local.

Aqui teve um monte de ações no XIX, porque, senão, o que teria acontecido com essa população? Isolada, mínima, diminuta, doente, toda cheia de bócio [...] e cheio de índio, e não era qualquer índio, era Xavante e Avá-Canoeiro. Isso sempre me intrigou, [...] se tinha tanto índio e eles eram tão bravos, como que esse povo sobreviveu? Como não sucumbiu, como o Arraial de Curriola, Tezoura e vários outros que sucumbiram aos índios? Como eles não sucumbiram? E aí vem as repostas. São as políticas de ocupação que foram colocadas no século XIX. Então, a BR, ela só foi possível, quando ela foi implantada, porque ela já tinha o processo de “domesticação” (vamos chamar assim) da região, que já tinha começado um século antes. A conquista mesmo, ela tinha acontecido um século antes. (Maria Juliana de Freitas Almeida, professora da UEG/Porangatu. Entrevista concedida em 04/10/2016).

Assim, todas as histórias que situam o Descoberto como um arraial próspero na mineração colonial, verídicas ou não, não correspondem ao processo de ocupação efetiva da região, e a materialização da cultura no local realiza-se com o desenvolvimento da pecuária.

Então, o que falta? O século XIX, que ficou um buraco. [...] Eles te falaram o tanto de ouro que tinha aqui? Que tinha ouro? Que tinha ouro na enxurrada? Te contaram essa história? Dos patos de perdizes? Te contaram? Se você pegar a caixa do ouro lá no arquivo histórico, você vai ver que a produção de ouro foi mínima. Mínima! [...] Eu presumo que o que trouxe a população, trouxe gente pra cá, foi muito mais o gado do que o ouro, porque em Goiás, pouco registro do ouro, na caixa do ouro, e em Goiás a gente [...] tem muitos documentos do registro do Descoberto da Piedade, que era um posto fiscal no XVIII, início do XIX. [...] Esse ouro, acho que ele tá muito mais no imaginário, do que no... e aí vem a questão indígena, isso é muito importante, isso aí você acha documentos... [...] O processo ele foi lento, foi justamente porque não tinha uma

economia importante, não tinha nada aqui que tornasse a região tão importante. A mudança aqui acontece depois de 1822, quando rompe a comarca, ela divide, aqui era exatamente onde acabava o poder da comarca do sul. E aí vem o processo de ocupação [...], mas aí já é o gado criado no campo. (Maria Juliana de Freitas Almeida, professora da UEG/Porangatu. Entrevista concedida em 04/10/2016).

A memória do Descoberto da Piedade se estruturou em acontecimentos que Pollak (1992, p. 2) chamou de "acontecimentos vividos por tabela", ou seja, “eventos que não se situam dentro do espaço-tempo de uma pessoa ou de um grupo”, mas que “por meio da socialização política, ou da socialização histórica, ocorre um fenômeno de projeção ou de identificação com determinado passado, tão forte que podemos falar numa memória quase que herdada”. Assim, são reproduzidas sem muita reflexão. O risco desse processo é supervalorizar a história oral transmitida por alguns sujeitos eleitos como guardiões da memória e deslocar a participação de outros sujeitos na história local.

Nesse sentido, a dinâmica da memória do Descoberto em Porangatu caracteriza o que Pollak (1989) considerou como enquadramento da memória coletiva – quando, por meio de operações de seleção, organização e uniformização da multiplicidade de significados atribuídos ao passado, há um esforço para solidificar e dotar de duração e estabilidade uma determinada memória, de forma que esta represente o conjunto da sociedade. As “memórias subterrâneas” existem, mas não há uma consciência que as façam emergir das “zonas de sombras”, a não ser que pesquisas iniciem este trabalho.

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”, em não "não-ditos", como Pollak (1989)

prescrevera. 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.

O meu avô... em 1954, eu não lembro, né? Mas veio aqui Almerinda Arantes e fundou a Escola Estadual Prudêncio Ferreira. 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. Diz que tem... eu tenho um parente que é médico, e ele é dos Ferreira de Farias também, Neves também, Pereira Neves e Ferreira de Farias. Ele foi em Portugal e lá ele viu alguma coisa que fez alusão à Freguesia Nossa Senhora da Conceição, que tinha homenagem aos Ferreira de Farias, que é essa família que tem aqui. 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. A Coroa insistia pra que eles desbravassem, então eles vinham, né? Foi na época do bandeirantismo. 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 não 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. Cê não vai encontrar. Ali a Lúcia Vânia colocou o nome da minha mãe, que era a mãe dos pobres aqui. O Olímpio César apagou, nunca mais se falou nisso. Deu o nome da minha mãe, porque ela punha gente dentro da nossa casa com desidratação, dando água de casca de arroz, dando duas colherinhas pra criança não morrer. Ela punha nós pra dormir no chão e fazia isso. Foi a que trouxe mais... no tempo da Lúcia Vânia, mais crescimento na área social, ela que criou o artesanato, ela que trouxe o primeiro salão de beleza através de curso de unha, de tudo isso. Além das pessoas que chegavam, que tinha o sabão que ela fazia na fazenda, que ela dava, do arroz, do óleo, de pessoas que se hospedavam na nossa casa. Tinha dia de eu amanhecer debaixo do guarda-roupa, a gente dormindo, né? Então, eu tenho dentro de mim esse sentimento, porque quando... Eu disse um dia para o prefeito: - “Eu queria uma rua bem bonita, meu pai gostava de construir

pontes, [...] era quinze mil quilômetros quadrados o município, todo lugar tem obra dele. Então, Joaquim Frederico Dietz é um mito! Ele não é um mito... ele existiu a vinte anos atrás ele estava aí presente, fazendo negócio. Eu queria uma rua, eu não 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. Eles não fazem porque os Dietz são muito afoitos, então eles tentam nos apagar. Se eles pudessem, eles nos apagariam. (Elisabeth Dietz Neves Ferreira, moradora de Crixás. Entrevista concedida em 01/07/2015).

Então daí a gente tem uma história pra contar sobre isso, que foi aquilo que meu pai deixou, foi como que um bandeirante do século passado, né? Ele lutando, com tantas dificuldades, mas deixou aqui um patrimônio que a gente hoje sabe que ele foi um baluarte aqui pra cidade, que já tinha sido [...] tantos altos e baixos, já tinha passado por momentos até de quase de destruição. Depois, levantar alguém, pra poder retomar as rédeas e fazer o que nós temos hoje. (Sebastiana Ester Dietz de Oliveira, moradora de Crixás e escritora. Entrevista concedida em 19/03/2016).

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 os “Narradores de Javé”⁷⁶, 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,

⁷⁶ Obra cinematográfica brasileira que conta a história do pequeno povoado fictício Javé que se vê na iminência de ser inundado pela construção de uma usina hidroelétrica. A única forma de resistência do “insignificante vilarejo” é comprovar a existência de algo de grande importância histórica para que a localidade seja tombada pelo patrimônio histórico e a inundação anunciada seja impedida. A tentativa é criar um registro que narre a história das primeiras pessoas que chegaram ao local. Porém, não há nenhum documento que comprove quem são os proprietários do local e as histórias foram repassadas de geração em geração unicamente de forma oral. A partir de então, começa uma disputa interna relacionada à qual é a versão oficial da história do povoado e quem são seus “verdadeiros” fundadores.

de cunho nacional, para a elaboração da História de Crixás. De acordo com Bittencourt (1987 *apud* ASMAR, 1988), o prefeito considerou que:

- 1) – a cidade de Crixás, fundada em 1734, é uma das mais antigas do Estado de Goiás;
- 2) – a História desses 251 anos de existência da tradicional freguesia de Nossa Senhora da Conceição de Crixás se perdeu, em grande parte, e continua ignorada;
- 3) – um “povo sem História ou ignorante de sua História é a mesma coisa que um povo sem memória”;
- 4) – o atual desenvolvimento do Município de Crixás está exigindo de sua administração uma providência capaz de sanar a deplorável lacuna⁷⁷.

O ato administrativo acima referido determinou a regulamentação do dito concurso, estabelecendo os requisitos necessários. Conforme exigências previstas, a História de Crixás deveria abranger aspectos históricos, geográficos, cívicos, administrativos, educacionais, sociais, literários e folclóricos do município. Encerrado o prazo de inscrição, houve apenas um inscrito, sob o pseudônimo Jota Curuxá, que apresentou a monografia intitulada “Crixás, do berço de ouro à luta pela vida”. Após análise e julgamento, este autor, cujo verdadeiro nome é José Asmar foi vencedor do concurso e o seu livro foi publicado em 1988, constituindo uma verdadeira fonte para a cidade, que fundamentou outras publicações posteriormente, como de Oliveira (2001) e Lima (2007), livro reeditado em 2015.

A reconstrução histórica empreendida por Asmar (1988), todavia, abre caminho para que disputas familiares, que envolvem a participação e pioneirismo nessa história, venham à tona. Em entrevista, Dona Lena, autora de um dos livros supracitados faz a seguinte declaração:

Aqui tinha um livro, tem, mas que o prefeito pagou pra fazer a monografia da História de Crixás dum homem que nunca viu Crixás, mas ele escreveu muito bem, ele é muito competente,

⁷⁷ Relato contido no prefácio do livro “Crixás, do berço de ouro à luta pela vida”, de José Asmar (1988).

professor José Asmar. 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 30/06/2015).

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!” – e é bobagem isso, porque nós vivemos, o costume nos faz [...] vivenciar o tempo inteiro a cultura, os saberes da terra que a gente nasceu. E é assim em todo lugar [...]. Já estive um mês em Ouro Preto [...], vim investigando, mesma coisa: essa briga, sabe? Lá tem um monte de parente de Tiradentes [...]. Essas coisas são normais em cidade tradicional. (José Manoel Carvalho Maciel, Presidente da Comissão de Folclore e das Cavalhadas de Crixás. Entrevista concedida em 29/03/2017).

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. Como no poema “Velho sobrado”, em que Cora Coralina pergunta: “Quem se lembra? Quem se esquece?”, revelando que um quadro de abandono, silêncio e ausência é povoado com memórias que trazem de volta as gentes importantes do passado, os Vieiras, os bailes e os saraus antigos, o ostentado mobiliário, os aromas esquecidos. Como em “Minha Cidade”, as “ruas estreitas, curtas, indecisas, entrando, saindo uma das outras”, os “larguinhos e os becos tristes, contando estórias, fazendo adivinhação”, as “casas encostadas cochichando umas com as outras”. Em outro poema, “Ao Leitor”, Cora Coralina (2006, p. 25) aponta ainda mais sua crença no poder das palavras e da linguagem contra o esquecimento:

Alguém deve rever, escrever e assinar os autos do Passado antes que o Tempo passe tudo a raso.

É o que procuro fazer para a geração nova, sempre atenta e enlevada nas estórias, lendas, tradições, sociologia e folclore de nossa terra. Para a gente moça, pois, escrevi este livro de estórias. Sei que serei lida e entendida.

Um surto de “vontade de memória”, ante a identidade local ameaçada, chegara a Crixás materializado na literatura, certamente pela influência cultural de Goiás Velho, mas também pela influência da figura de Ursulino Tavares Leão, crixense de 91 anos, que se destacou na produção literária goiana e fundou a Academia Crixense de Letras. “A fidelidade de Ursulino Leão à sua terra natal traduz-se num despertar para um novo tempo rumo ao aprimoramento e perpetuação da literatura local. Não há dúvida de que a Academia Crixense de Letras constitui terreno fértil a esse desiderato” (Neves Filho, 2015, n. p.).

Nas palavras de José Manoel Carvalho Maciel, a preocupação torna-se “ser uma fonte segura”, afinal, como

afirmou em entrevista dona Lena, “quem não escreve a sua história, outros escrevem e podem escrever errado”. E dona 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 Mais⁷⁸! (Meu torrão, meu chão)”.

A pujança que envolve a produção literária e a influência de Ursulino Leão no contexto cultural da cidade fez com que várias obras públicas fossem batizadas com seu nome, incluindo o Espaço Cultural, composto pelos três casarões coloniais restaurados. Esse fato trouxe à tona novas disputas em torno da memória, e o questionamento do grau de identificação entre a população local e a figura do ilustre escritor político, uma vez que o mesmo só se fez presente na história local “simbolicamente”.

Aquilo ali foi bajulação. Bajulação, não por merecimento [...] de pessoas que nunca desenvolveram culturalmente, então, endeusa ele, né? [...]. Mas ele escreveu uma única crônica que eu transcrevi sobre Crixás e... um escritor? Por que que ele não escreveu um livro dessas recordações? [...]. Mas lá eu escrevi: essa crônica dá um livro. Olha aqui o que ele escreveu, a única coisa que ele escreveu, a única coisa que ele fez pra Crixás foi essa crônica. Eu faço um livro de cento e tantas páginas com essa crônica. (Maria Madalena de Lima – professora, escritora e moradora de Crixás. Entrevista concedida em 30/06/2015).

Doutor Ursulino disse: “– Crixás é tudo isso, como me dói ver as casas de morcego, ver as igrejas, ver isso, ver aquilo outro” ... ele saiu daqui com cinco anos de idade! Ele vinha aqui às vezes! Foi imperador, tudo! Mas é “doutor” Ursulino Leão, que é da Academia Goiana de Letras, que fala isso. (Elisabeth Dietz Neves Ferreira, moradora de Crixás. Entrevista concedida em 01/07/2015).

Além disso, o Casarão, embora tenha sido restaurado sob a coordenação de poucos, é um projeto coletivo anterior que ativa

⁷⁸ O título sugere 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”.

sentimentos de pertença e territorialidades, como entendemos pelo relato de Rômulo Xavier de Lima (Entrevista concedida em 30/06/2015), o qual afirma que pode haver conflitos de interesses sobre o nome do Casarão, mas que é necessário enviar um projeto de lei para a Câmara, uma vez que não há nada registrado oficialmente.

Elizabeth Dietz relata que na gestão do prefeito Francisco Pereira Lemes (1993 a 1996), período em que foi secretária de educação do município, se articulou a Ana Carvalho, então secretária de cultura para criarem um museu, com o apoio do prefeito. A proposta era que a prefeitura comprasse e restaurasse um casarão do centro histórico, mas uma das herdeiras emperrou a venda. Uma segunda opção foi a casa do Tio Joca, mas os proprietários pediram um valor muito alto. Apesar de seus esforços, o museu na cidade não foi construído nessa época. Fato é que a posterior restauração e criação do Espaço Cultural Ursulino Leão, feita sem a participação de pessoas e famílias tradicionais envolvidas com a cultura na cidade, gerou algumas rivalidades e discórdias:

[...] nós levamos o projeto pro doutor Francisco, eu a dona Ana Carvalho (gostaria que você fizesse alusão a ela, grande mulher, grande crixense). [...] Então, nós lutamos muito, fizemos muita reunião. Não conseguimos, era um sonho, né? Era um sonho... [...] havia impedimento por todos os lados. Quando o prefeito se dispôs, tivemos tudo nas mãos, embirrou pra fechar o negócio. Aí veio a prefeitura em decadência, muita desorganização na administração, não saiu nada. E aí depois, tempos agora recentemente, criaram o Espaço Cultural. E te digo, não é o museu do meu sonho, nunca fui lá, eu já passei na porta, já olhei alguma coisa lá. Como eu tinha o sonho de poder ter feito parte de uma coisa que tá na minha alma, que é a origem das raízes, e que eu posso colaborar muito. O fato de ter sido alijada do processo me doeu, né? Me doeu. (Elisabeth Dietz Neves Ferreira, moradora de Crixás. Entrevista concedida em 01/07/2015).

Segundo Anália Dias Souto, professora da UEG que coordenou o 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, além de estar se estruturando um pequeno museu, ainda singelo. 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 rixas, 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.

Já em Porangatu, observamos em conversas com os agentes culturais e professores que o grande desafio é fazer com que os próprios moradores se identifiquem com o sítio histórico e assumam o compromisso de preservação. O trabalho de memória que só alguns operam, não envolvendo uma coletividade representativa na cidade, faz com que esse vínculo de enraizamento no *lugar* perca as forças ou nunca se estabeleça efetivamente.

[...] O que eu percebo pra a criança, pra o adolescente, é que eles não conseguem relacionar o sítio histórico com a cidade. Aquilo ali fica parecendo um corpo estranho, assim, pra eles. Eles não conseguem ligar um ao outro, com o processo de transição da cidade pra rodovia. (Maria Juliana de Freitas Almeida, professora da UEG/Porangatu. Entrevista concedida em 04/10/2016).

[...] As pessoas de fora olham isso aqui e admira, e as pessoas daqui não dá valor. [...] Não, o pessoal que mora aqui não vem visitar aqui. Quem vem é o pessoal que já morou aqui, que foram pra fora, que vem, traz mais alguém. Ou então alguém que está visitando a cidade

que vem. O pessoal que mora não vem, eles não vêm atrás aqui. (Oneide Batista Portilho. Funcionária do Museu Ângelo Rosa de Moura. Entrevista concedida em abril de 2014).

Estranhamente, se em Crixás e Pilar desenvolve-se algo como um “sentido contaminado de lugar”, “baseado no enraizamento e na convicção de que este é *meu* lar, manifestando-se como uma visão preconceituosa” (Relph, 2014, p.26), em Porangatu a indiferença predomina na maioria dos moradores do sítio histórico, tornando a disputa pela memória uma “moeda de um lado só”, em que só um grupo tem primazia.

Desvendar quem são os sujeitos do patrimônio, não apenas os que construíram uma memória sólida sobre seu *lugar*, mas investir no reconhecimento dos saberes e experiências de vida que nutrem a diversidade sociocultural do *lugar*, mas que não foram despertados pelo mesmo sentimento, é o caminho e o desafio para que o patrimônio cultural em Porangatu resista na memória coletiva. 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).

Para que fique claro, não estamos sugerindo que uma memória seja superior ou mais verdadeira, tampouco pretendemos insinuar que o trabalho da memória desse grupo restrito de famílias em Porangatu não seja legítimo. Talvez apenas apontar uma etnografia local como alvo do processo de inclusão e envolvimento de outros moradores com o patrimônio.

Enquanto a gente não conseguir resolver o problema do buraco do XIX, a gente não vai conseguir preservar, [...] e principalmente, quem são as pessoas que estavam aqui no XIX. Quem veio, quem ficou, quem sobreviveu, principalmente isso. Porque aí eu vou conseguir, por exemplo, incluir nestas histórias um monte de aluno que eu tenho, que eu sei que são de famílias... eu já tive acesso aos documentos, eu sei que são de famílias que estão aqui desde o século XIX, que não são “as doze”. Eu sei que eles estão aqui, vários... eu tenho vários aluninhos ali na escola pública, que eu vi o sobrenome deles nos documentos. Então, são estas listas que a gente tem que buscar. Acho que aí sim, a gente vai conseguir ultrapassar este limite imposto por estas doze famílias. E aí talvez a gente consiga que o sítio histórico se torne representativo para um número maior de pessoas. Enquanto a gente ficar tendo como referência só este núcleo tão pequeno, a gente não consegue, ninguém se vê representado. (Maria Juliana de Freitas Almeida, professora da UEG/Porangatu. Entrevista concedida em 04/10/2016).

Reconhecemos que o patrimônio é um campo que sempre esteve imerso em disputas. A memória, como razão de ser do patrimônio, é o que conduz o patrimônio para o campo de lutas. “Ao mesmo tempo, ela transmite cuidadosamente as lembranças dissidentes nas redes familiares e de amizades, esperando a hora da verdade” (Pollak, 1989, p. 5); esperando o momento em que participarão da construção patrimonial do *lugar*.

Diante de tudo isso, resta-nos dar razão a dona Sebastiana Dietz, ao dizer que “nem tudo já foi contado. Temos ainda muito a pesquisar, buscar fontes e ainda ouvir as pessoas mais velhas que (ainda) existem!”. (Entrevista concedida em 19/03/2016). E talvez assim, consigamos dar um uso para nossas pesquisas acadêmicas que envolvem estes tantos *lugares*, patrimônios e sujeitos de memória.

Considerações Finais

Ao me despedir de algumas pessoas que tão generosamente me permitiram entrar em suas casas, me forneceram narrativas valiosas e até me ofereceram um café com biscoito, queijo, doce de leite na casquinha do limão e tantas outras delícias de Goiás, me perguntei quando as reencontraria. Algumas até, pela idade avançada e pelas condições de saúde, pensei sobre a possibilidade de não poder revê-las mais. Algumas eu certamente não reencontrarei mais por aqui, como o senhor Onofre do Descoberto em Porangatu, que me concedeu uma manhã inteira de “conversa fiada” na porta de sua casa (figura 71), Dona Angélica de Pilar, com seus versinhos decorados, e o Sr. Luciano, que entusiasmadamente me mostrou cada artesanato que ele mesmo produziu e suas fotografias que guardavam tantas memórias. Outras agora já fazem parte do meu círculo de contatos em redes sociais, e me forneceram informações e materiais indispensáveis, sanando muitas dúvidas que surgiam no caminho. Não citarei os nomes para não correr o risco de omitir alguém, mas gostaria de registrar os meus sinceros agradecimentos.

Figura 173: Sr. Luciano (*in memoriam*) ensinando sobre os diferentes repiques dos sinos de Pilar. **Figura 174:** A folia de São Patrício de Crixás e a autora após café da manhã de pouso e bate-papo no Casarão (Centro Cultural Ursulino Leão).



Foto da autora, 2013.



Foto: José Manuel de C. Maciel, 2016.

Os trabalhos de campo contribuíram para a formação de vínculos com muitas pessoas. Reencontrá-las significa retribuir,

cooperando de alguma maneira com quem abriu as portas para a pesquisa, para fazer valer as palavras de Morin (2003, p. 35) ao discorrer sobre ética nas pesquisas científicas, o qual reforçou a necessidade de uma moral que as regessem. Para o autor, a “moral tem dois tipos de alinhamento: o sentimento de responsabilidade e o sentimento de solidariedade”.

Essa ideia integra o que Costa (2016, p. 9) denomina como “utopismo patrimônio-territorial”, ou como em Costa (2017) aparece como *ativação* do patrimônio-territorial na América Latina, sugerindo uma *resistência* à colonialidade do poder e do saber, que ideologicamente sempre esteve presente nas políticas patrimoniais. O novo caminho é “por uma outra sociedade e por um imaginário social da transformação popular a partir de símbolos territoriais resistentes à colonialidade: arte, religião, saberes, modos de vida, assentamentos de grupos subalternos urbanos e rurais” (Costa, 2016, p. 9).

Diante das estratégias de um universalismo⁷⁹ que se impõe aos lugares, a utopia de um patrimônio-territorial, apregoada pelo autor, seria um subterfúgio por meio do qual se evidenciaria as singularidades locais até então negadas, o que corresponde, diretamente, com a proposta desta pesquisa, a qual lança luz sobre um patrimônio goiano a ser valorado pelos sujeitos localizados. Sua concretização pode se dar

a partir da sistematização de um conhecimento popular situado, por meio de uma agenda de iniciativas sociais, organizativas, administrativas e universitárias, todas locais. Tais ações e pesquisas podem contribuir para identificar, catalogar e mapear o acervo simbólico da história territorial dos subalternizados latinos, para intervenções concretas na implantação de roteiros patrimoniais de assentamentos [com sinalização interpretativa], museus temáticos de bairros, restaurantes criativos com respeito à história de formação

⁷⁹ O autor se refere, sobretudo, às ações capitaneadoras da Unesco, que na consagração dos patrimônios, “paradoxalmente: acirram competições ou confrontos entre agentes e atores no território; favorecem a concorrência da oferta de lazeres entre cidades e países; estimulam uma corrida global pelo selo supremo da patrimonialização; setorizam a destinação de verbas públicas para intervenções urbanísticas classistas; privilegiam políticas, restritamente, aos bens patrimoniais chancelados etc.” (Costa, 2016, p. 11).

e alimentar do lugar, espaços ou centros culturais e de identidade local, espaços de lazer ou recreação, cafés com artes locais, bares temáticos e outros. (Costa, 2016, p. 9).

As instituições locais têm, portanto, importante papel na construção dessa identificação, catalogação e mapeamento do acervo simbólico patrimonial, bem como na proposição de atividades contínuas que favoreçam a difusão do conhecimento e o uso democrático desses bens culturais locais.

A universidade deve se fazer presente nessa empreitada, instrumentalizando a dialética teoria/prática/ e reflexão/prática, por meio de um processo educativo, cultural e científico que articula indissociavelmente o ensino e a pesquisa. Por meio da interlocução entre saberes, a universidade tem como objetivo produzir conhecimento a partir do confronto com a realidade, democratizando o conhecimento acadêmico ao permitir que as comunidades atuem nessa produção.

Confirmamos nosso pressuposto de que, ainda que não permaneça na materialidade, ou não se inclua nos projetos de patrimonialização nacionais, o patrimônio se mantém no vivido: valores, práticas simbólicas, lembranças e vivência cotidiana, podendo mesmo ser locais, pequenas e até familiares.

No percurso metodológico da fenomenologia, encontramos uma “unidade de valor” da consciência. Esta foi percebida na “ruralidade”, como essência dos antigos moradores dos *lugares*, e que agora chega aos novos moradores, que “bebem da mesma fonte” com certo orgulho. Essa “unidade de valor” enlaça os vários elementos abarcados na pesquisa e que podem ser sintetizados:

- ✓ Nas festas: como produção simbólica, não institucional e sim, comunitária. No caso específico da Festa do Divino, uma herança do período colonial minerador que adentrou a consolidação da agropecuária e persistiu no contexto da urbanização e modernização das cidades.
- ✓ No apego às tradições e aos locais: Um apego explicado pelas memórias contidas em objetos, práticas e *lugares* que

circundam o universo rural e estão relacionadas, muitas vezes, à vida pregressa dos sujeitos nesse universo.

- ✓ Nos modos de fazer e de sentir, que alinhavam, no fundo de um tecido coletivo, a profundidade de seus saberes: saberes de roça e de sertão.

São expressões variadas encontradas nestas cidades que negam a ideia de “esquecimento” ou de “decadência”, e se constituem o próprio combustível de continuidade do *lugar*, da memória, e por que não dizer, do patrimônio. Isso torna muito válida a percepção de Lowenthal (1996) de que os sujeitos exaltam seu próprio patrimônio, não porque ele revela uma evidência demonstrável, mas porque ele deve ser verdadeiro. Afinal, “história é para todos, o patrimônio é apenas para nós mesmos” (Lowenthal, 1996 p. 128).

A dialética se revela aí. Em síntese, o patrimônio que resiste nestas cidades é a afirmação do patrimônio negado historicamente. A patrimonialidade é a negação do “esquecimento”, evidenciando que não existe um “esquecimento” total, pois o patrimônio foi afirmado ininterruptamente nas tradições, valores, ruralidades, práticas seculares que resistiram sem registro, sem tombo e sem visibilidade. A dimensão desse patrimônio se expressa de diversas formas, muitas das quais registramos na terceira parte deste livro: nos cânticos das folias, que passando de geração a geração sem sequer serem manuscritos (pois eram práticas de pessoas iletradas), permanecem na memória dos mais velhos e são objeto de aprendizado dos mais novos; na culinária, em torno da qual se constitui discursos identitários sob a prerrogativa de que muitos pratos sejam próprios daquele *lugar*, trazido pelos “escravos” ou pelos primeiros habitantes; nos objetos antigos herdados das famílias, que carregam com eles preciosas lembranças e orientam uma prática de preservação afetiva; nas memórias individuais registradas em livros, poemas e crônicas, eternizando nomes de pessoas, *lugares* e acontecimentos que fazem parte de uma memória coletiva; e em um infinidade de outros elementos.

Em resposta às questões problematizadoras que lançamos no início da terceira parte, a ausência da atuação institucional em

defesa do patrimônio nestas cidades conduziu a um estado de abandono de parte considerável dos bens culturais, sobretudo, edificados. O problema é que a busca por visibilidade, como houve com as cidades turísticas patrimonializadas, pode direcionar para uma perspectiva mercantil, que também acaba implicando em “esquecimento”, uma vez que a intencionalidade se volta para outra coisa, e não para o sentido de patrimonialidade construído pela população local. Nesse sentido, questionamos em que medida algumas ações de valorização do patrimônio local, ainda que bem-intencionadas, não resultariam num tipo de espetacularização da cultura, ressignificando-a nos seus *lugares* para que sejam projetadas externamente.

Um olhar dialético, porém, nos permite ver que o patrimônio resiste à modernização, mas ele próprio se insere na modernidade, sem a qual não seria possível resistir. Projetos como, por exemplo, o Encontro Estadual das Coroas do Divino Espírito Santo, que vem sendo realizado desde 2014 (algo que já se assemelha ao Encontro de Culturas Tradicionais da Chapada dos Veadeiros, em São Jorge/GO e ao Encontro de Folias de Reis em Goiânia/GO), o Circuito das Cavalhadas, que integra uma política cultural e de turismo, sendo roteirizado pela Goiás Turismo desde 2016 – são institucionalidades vistas como necessárias.

Nos encontros, produzidos e financiados por agentes externos, os grupos tradicionais se sentem valorizados em poder expor sua cultura no palco, o mesmo palco em que artistas da música contemporânea se apresentam, mesmo que a essência religiosa seja reservada aos momentos em fazem isso em seus *lugares* de vivência.

O folião Severo expressa esse sentido de valorização da cultura que os encontros promovem: “Isso pra nós, ô menino, é uma honra: da gente vim apresentar e as pessoas sentir emoção por aquilo, por essa tradição, pela brincadeira dela. Então, pra nós é uma honra. É um respeito”. Contudo, deixa claro que, apesar da estrutura visível do *Ser* (folia/folião), existe um sentido que é invisível, ao dizer que “[...] inteirou sete anos que nós vimos aqui, mas ainda não deu condição de nós mostrar o que nós é”

(Severiano Dias Seabra, mestre de viola da Catira de Crixás. Entrevista concedida a Vinícius Fernandes. Documentário Curta-metragem: A Noite Mais Curta, 2015).

De acordo com Merleau-Ponty (2014), o visível é o sentido expresso, mas a expressão está ligada à percepção e ao *Ser*, de onde emerge todo o sentido. Este invisível é a palavra antes de ser pronunciada, é o silêncio circundante da palavra, é o interior da própria origem. “O que nós é” não se mostra eficazmente na apresentação do palco, mas se revela no *lugar* onde o patrimônio efetivamente é vivido como realidade, a saber, na folia do Divino em Crixás.

Nesse sentido, nos preocupamos em fazer uma análise geográfica do patrimônio que, ao menos, introduzisse esse “revelar-se a si mesmo” pelo *lugar*.

Fazer da geografia uma análise da experiência humana é voltar-se para a maneira como o indivíduo toma consciência daquilo que é, através dos lugares onde vive, das paisagens que lhe são familiares e daquelas onde se sente à vontade, das ruínas que lembram o passado e dos equipamentos que convidam a ver o futuro (Claval, 2014, p. 238).

Voltando à questão: patrimonializar ou não patrimonializar? Acreditamos que mais importante do que exercer um juízo de valor sobre o que deve ser feito em relação ao patrimônio, do ponto de vista das políticas e ações institucionais, é dar a liberdade e o direito aos sujeitos de terem seus bens culturais patrimonializados ou não. Essa liberdade e direito envolvem também uma educação patrimonial que dê conta de envolver os agentes culturais locais e a população nas possibilidades de projetos e nas responsabilidades sobre possíveis impactos. Essa é razão pela qual acreditamos na potencialidade da intervenção da universidade e de outras instituições de ensino, e foi o que nos motivou a projetar um “reencontro” nestas cidades como possibilidade de práxis da pesquisa.

Referências Bibliográficas

ABREU, Maurício de. Sobre a memória das cidades. *Revista da Faculdade de Letras – Geografia I*, v. XIV, Porto Alegre, 1998, p. 77-97.

ALMEIDA, Maria Geralda de (Org.) et al. *Atlas de Festas Populares em Goiás*. Goiânia: Gráfica UFG, 2015.

ALMEIDA, Maria Juliana de Freitas. Porangatu: a história, a memória e degradação patrimonial. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA, IV., 2014, Jataí. *Anais [...]*. Jataí: Universidade Federal de Goiás, 2014.

AMORIM, Victor Aguiar Jardim de. Pilar de Goiás ainda existe! *Jornal Opção*, Goiânia, p. A-42, 10 dez. 2006.

AREND, Silvia Maria Fávero; MACEDO, Fábio. Sobre a História do Tempo Presente: Entrevista com o historiador Henry Rousso. *Tempo e Argumento*, Florianópolis, v. 1, n. 1, p. 201– 216, jan./jun. 2009.

ARGAN, Giulio Carlo. *História da arte como história da cidade*. Tradução de Pier Luigi Cahra. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

ARRAIS, Tadeu Alencar. *A produção do território goiano: economia, urbanização, metropolização*. Goiânia: Editora UFG, 2013.

ARTIAGA, Zoroastro. *Geografia Econômica, Histórica e Descritiva do Estado de Goiaz*. Vol. 2. Rio de Janeiro: Tipografia Triângulo, 1951.

ASMAR, José. *Crixás, do berço de ouro à luta pela vida*. Goiânia: [s. n.], 1988.

AZEVEDO, Adalberto M. Martiniano; DELGADO, Célio Cristiano. Mineração, Meio Ambiente e Mobilidade Populacional: um levantamento nos estados do Centro-Oeste expandido. In: ENCONTRO DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ESTUDOS POPULACIONAIS, XIII., 2002, Ouro Preto. *Anais [...]*. Ouro Preto: Universidade Federal de Ouro Preto, 2002.

BACHELARD, Gaston. *A poética do espaço*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

BARREIRAS, Irllys Alencar F. A cidade no fluxo do tempo: invenção do passado e patrimônio. *Sociologias*, Porto Alegre, ano 5, n. 9, p. 314-339, jan./jun. 2003.

BAUDELAIRE, Charles. *Les Fleurs du mal*. Paris: Garnier-Flammarion, 1964, p. 107-108.

BAUMAN, Zygmunt. *Comunidade a busca por segurança no mundo atual*. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2003.

_____. *Identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

BENJAMIN, Walter. *Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo*. Tradução de José Martins Barbosa, Hemerson Alves Baptista. São Paulo: Brasiliense, 1989. (Obras escolhidas, v. 3).

BERDOULAY, Vicent; ENTRIKIN, J. Nicholas. Lugar e Sujeito: perspectivas teóricas. In: MARANDOLA JR., Eduardo; HOLZER, Werther; OLIVEIRA, Livia de. (Orgs). *Qual o espaço do lugar?: geografia, epistemologia, fenomenologia*. São Paulo: Perspectiva, 2014, p. 93-116.

BERGSON, Henri. *Matéria e Memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

BERMAN, Marshall. *Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade*. Tradução de Carlos F. Moisés e Ana Maria L. Ioriatti. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

BERNARDES, Antônio. Quanto às categorias e aos conceitos. *Revista Formação (Online)*, Presidente Prudente, n. 18, v.2, p. 39 - 62, jul./dez., 2011.

BERQUE, Augustin. Paisagem-marca, paisagem matriz: elementos da problemática para uma geografia cultural. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (Orgs.). *Geografia cultural: uma antologia (1)*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012, p. 239 – 243.

BERTRAND, Paulo. (Org.). *Formação econômica de Goiás*. Goiânia: Editora Oriente, 1978.

_____. (Org.). *Notícia Geral da Capitania de Goiás em 1783*. Goiânia: Universidade Católica de Goiás: Ed. Universidade Federal de Goiás; Brasília: Solo Editores, 1997.

_____. *História de Niquelândia: do Julgado de Traíras ao Lago de Serra da Mesa*. 2. ed. Brasília: Editora Verano, 1998.

_____. *500 anos: reflexões à margem do vernáculo histórico da arquitetura brasileira*. Goiânia, 1999. Mimeografado.

_____. A memória consútil e a modernidade. *Revista UFG*, Ano VIII, n.1, p. 62 – 67, Jun. 2006.

BONNEMAISON, Jöel. Viagem em torno do território. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (Orgs.). *Geografia Cultural: um século* (3). Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002. p. 83-131.

BORGES, Júlio César Pereira. A fazenda goiana: matriz espacial do território e do mundo sertanejo em Goiás. *Caderno Territorial*, Goiânia, 2011. Disponível em: <http://www.cadernoterritorial.com/news/a-fazenda-goiana-matriz-espacial-do-territorio-e-do-mundo-sertanejo-em-goias-julio-cesar-pereira-borges/>. Acesso em: set. 2015.

BOSI, Ecléa. Memória da cidade: lembranças paulistanas. In: Maria Clementina Pereira da Cunha (Org.). *O direito à memória: patrimônio histórico e cidadania*. São Paulo: Departamento do Patrimônio Histórico/ SMC/ Prefeitura do Município de São Paulo, 1992, p. 145-149.

_____. *Memória e sociedade: lembrança dos velhos*. 3. ed. São Paulo: Companhia das letras, 1994.

_____. Memória da cidade: lembranças paulistas. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 17, n. 47, p. 198-211, jan./abr. 2003.

BOURDIEU, Pierre. *O desencantamento do mundo: estruturas econômicas e estruturas temporais*. São Paulo: Perspectiva, 1979.

BRAGA, Helaine da Costa; ALMEIDA, Maria Geralda. Tradição e Modernidade em Goiás: uma breve reflexão sobre sua dimensão cultural. BRAGA, Helaine da Costa. In: COLÓQUIO NACIONAL DO NEER, II., 2006, Curitiba. *Anais [...]*. Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 2006. Disponível em: http://www.neer.com.br/anais/NEER-2/Trabalhos_NEER/Ordemalfabetica/Microsoft%20Word%20-%20HelainedaCostaBraga.ED3II.pdf. Acesso em: 03 jan. 2017.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Cavalcadas de Pirenópolis – um estudo sobre representações de cristãos e mouros em Goiás*. Goiânia: Oriente, 1974.

_____. *Memória do sagrado: Estudos de religião e ritual*. São Paulo: Paulinas, 1985.

_____. Pesquisar – Participar. In: _____ (Org). *Pesquisa participante*. 8ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1990. p. 9-16.

_____. De um lado e do outro do mar: festas populares que uma origem comum aproxima e que um oceano e um cerrado separam. In: OLIVEIRA, Maria de Fátima *et al.* *Festas, religiosidades e saberes do Cerrado*. Anápolis: Editora UEG, 2015, p. 25-72.

BRESCIANI, Maria Stella. Apresentação. In: OLIVEIRA, Adriana Mara Vaz. *Fazendas Goianas: a casa como universo de fronteira*. Goiânia: Editora UFG, 2010.

BRITO, Marcelo. Gerenciamento de núcleos históricos: gestão do desenvolvimento versus gestão da estagnação. In: *A construção da cidade*. Brasília: Departamento de Patrimônio Histórico e Artístico do Distrito Federal, 1998.

BURY, John. *Arquitetura e arte no Brasil Colonial*. Myriam Andrade Ribeiro de Oliveira (Org.). Brasília, DF: IPHAN / Monumenta, 2006.

BUTTNER, Anne. Apreendendo o dinamismo do Mundo Vivido. In: CHRISTOFOLETTI, Antonio. *Perspectivas da Geografia*. São Paulo: Difel, 1982. p. 165 – 93.

CANCLINI, Néstor García. O patrimônio cultural e a construção imaginária do nacional. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, n. 23, p. 95 – 114, 1994.

_____. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. Tradução de Ana R. Lessa e Heloíza P. Cintrão. 3. ed. São Paulo: Edusp, 2000.

CASTRO, Bernadete. Patrimônio cultural plural e singular: a dupla face da mesma moeda. In: COSTA, E. B.; BRUSADIN, L. B.; PIRES, M. C. (Orgs.). *Valor patrimonial e turismo: limiar entre história, território e poder*. São Paulo: Outras Expressões, 2012, p. 37 – 45.

CASTRO, Onildo de. *O Julgado de Pilar: resgate histórico*. Brasília - DF: Grafisa, 1996.

CHAUÍ, Marilena. Apresentação. Os trabalhos da memória. 1979. In: BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade: lembrança dos velhos*. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

CHAUL, Nasr Fayad. *Caminhos de Goiás: da construção da decadência aos limites da modernidade*. 3. ed. Goiânia: Ed. da UFG, 2010.

_____. A identidade cultural do goiano. *Ciência e Cultura*, São Paulo, v. 63, n. 3, p. 42-43, jul. 2011.

CHAUL, Nasr Fayad; SILVA, Luís Sérgio Duarte da (Orgs.). As cidades dos sonhos (Apresentação). In: _____. *As cidades dos sonhos: desenvolvimento urbano em Goiás*. Goiânia: Ed. UFG, 2005.

CHAVEIRO, Eguimar Felício. A Urbanização do Sertão Goiano e a Criação de Goiânia. In: Horieste Gomes. (Org.). *O Espaço Goiano: abordagens geográficas*. Goiânia: AGB, 2004, v. 1, p. 93-144.

_____. Corporeidade e Lugar: elos da produção da existência. In: MARANDOLA JR., Eduardo; HOLZER, Werther; OLIVEIRA, Livia de. (Orgs.). *Qual o espaço do lugar?: geografia, epistemologia, fenomenologia*. São Paulo: Perspectiva, 2014, p. 249-279.

CHOAY, Françoise. *A alegoria do patrimônio*. Tradução de Luciano Vieira Machado. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

CHUVA, Márcia. Fundando a nação: a representação de um Brasil barroco, moderno e civilizado. *TOPOI*, v. 4, n. 7, jul./dez. 2003, p. 313-333.

_____. *Os arquitetos da memória: sociogênese das práticas de preservação do patrimônio cultural no Brasil*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2009.

_____. Preservação do patrimônio cultural no Brasil: uma perspectiva histórica, ética e política. In: CHUVA, Márcia; NOGUEIRA, Antônio Gilberto Ramos (Orgs.). *Patrimônio cultural: políticas e perspectivas de preservação no Brasil*. Rio de Janeiro: Mauad X: FAPERJ, 2012, p. 67-74.

CLAVAL, Paul. Uma, ou algumas, abordagem(ns) cultural(is) na geografia humana? In: SERPA, Angelo (Org.). *Espaços culturais vivências, imaginações e representações* [online]. Salvador: EDUFBA, 2008.

_____. *Epistemologia da geografia*. Tradução de Margareth de Castro A. Pimenta e Joana A. Pimenta. 2. ed. rev. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2014.

COELHO, Gustavo Neiva. *Goiás: uma reflexão sobre a formação do espaço urbano*. Goiânia, Ed. UCG, 1996.

_____. Igrejas de planta octogonal: o simbolismo barroco em Goiás no século XVIII. *LÓCUS: Revista de História*, Juiz de Fora, v. 3, n. 1, p. 132-148, 1997.

CORALINA, Cora. *Poemas dos becos de Goiás e estórias mais*. 22. ed. São Paulo: Global Editora, 2006.

CORRÊA, Roberto Lobato. *Trajetórias Geográficas*. 6. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

COSTA, Everaldo Batista. *A ideologia espacial constitutiva do Estado nacional brasileiro*. *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*. [En línea]. Barcelona: Universitat de Barcelona, 1 de noviembre de 2012b, vol. XVI, n. 418 (6).

_____. *Cidade, imagem e patrimônio: consideração metodológica*. In: ENCONTRO NACIONAL DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM GEOGRAFIA, X., 2013, Campinas. *Anais [...]*. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2013.

_____. *Cidades da Patrimonialização Global: simultaneidade totalidade-urbana – totalidade-mundo*. São Paulo: Humanitas, FAPESP, 2015a.

_____. Metodologia para a Geografia Histórica Urbana: depoimentos orais [ou testemunhos] como documentos. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE GEOGRAFIA URBANA, XIV., 2015, Fortaleza. *Anais [...]*. Fortaleza: Universidade Federal do Ceará, 2015b.

_____. Utopismos patrimoniais pela América Latina, resistências à colonialidade do poder. In: COLÓQUIO INTERNACIONAL DE GEOCRÍTICA, 2016, XIV., Barcelona. *Anais [...]*. Barcelona: Universitat de Barcelona, 2016. v. 1. p. 1-30.

_____. Ativação popular do patrimônio territorial na América Latina: notas teórico-metodológicos. *Cuadernos de Geografía: Revista Colombiana de Geografía*. Bogotá, v. 26, n. 2, p. 53 – 75, 2017.

COSTA, Everaldo Batista; STEINKE, Valdir Adilson. Cidades históricas do estado de Goiás, Brasil: uma agenda de pesquisa. *Ateliê Geográfico*, v. 7, n. 2, Goiânia, 2013, p. 164-195.

COSTA, Everaldo Batista da; SUZUKI, Júlio César. Materialismo histórico e existência – discurso geográfico e utopias. *Revista Espaço & Geografia*, v. 15, n. 1, p. 115 – 147, 2012a.

DARDEL, Eric. *O Homem e a Terra: natureza da realidade geográfica*. Tradução de Werther Holzer. São Paulo: perspectiva, 2015.

DECCA, Edgar Salvadori. Memória e cidadania. In: Maria Clementina Pereira da Cunha (Org.). *O direito à memória: patrimônio histórico e cidadania*. São Paulo: Departamento do Patrimônio Histórico/ SMC/ Prefeitura do Município de São Paulo, 1992, p. 129-136.

DE CERTEAU, Michel. *A invenção do cotidiano*. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

DELGADO, Andréa Ferreira. *A invenção de Cora Coralina na batalha das memórias*. 498 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2003

DELGADO, Lucilia de Almeida Neves. *História Oral: memória, tempo, identidades*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

_____. Goiás: a invenção da cidade "Patrimônio da Humanidade". *Horizontes Antropológicos*, v. 11, n. 23, Porto Alegre, jan./jun. 2005.

DI MÉO, Guy. La géographie en fêtes. Tradução de Elisa Bárbara Vieira D'Abadia. In: *Revista Plurais Virtual*, Anápolis, v. 2, n. 1, 2012, p. 24 – 55.

DIAS, Leila Christina. Redes: emergência e organização. In: CASTRO, I. E.; GOMES, P. C. C.; CORRÊA, R. L. (Orgs.). *Geografia: conceitos e temas*. 15. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012, p. 141-162.

DIAS, Wagner Alceu. *No obscuro do ouro, o brilho do Cerrado: a dinâmica territorial do município de Crixás-GO*. 2010. 134 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2010.

DUBUGRAS, Elvin Mackay. *Notas sobre a arquitetura do século XVIII em Pilar de Goiás*. Brasília: UNB, 1965.

ECKERT, Cornelia. A saudade em festa e a ética da lembrança. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 5, n. 1, p. 182 – 192, 1997.

ESTEVAM, Luis. *O tempo da transformação: estrutura e dinâmica da formação econômica de Goiás*. Goiânia: Ed. do autor, 1998.

_____. No Cerrado das Tropas e Boiadas (ensaio histórico – literário). In: GOMES, Horieste (Org). *Universo do Cerrado*, v. 2. Goiânia: Editora da UCG, 2008.

ETZEL, Eduardo. *O barroco no Brasil: psicologia e remanescentes em São Paulo, Goiás, Mato Grosso, Paraná, Santa Catarina, Rio Grande do Sul*. São Paulo: Melhoramentos, 1974.

FELIPPE, Janaína Mourão Freire Gori. *Cartografias Valorativas de Sabará – MG: a essencialidade da cidade patrimonial metropolizada*. 358 f. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade de Brasília. Brasília, 2016.

FERNANDES, Maria de Fátima. *Fronteira e recursos naturais: História Ambiental e mineração em Pilar de Goiás (Séculos XVIII – XX)*. 85 f. Dissertação (Mestrado em Sociedade, Tecnologia e Meio Ambiente) – UniEvangélica, Anápolis, 2014.

FERREIRA, Aroldo Márcio. Pires do Rio: a consolidação de uma cidade ferroviária. In: CHAUL, Nasr Fayad; SILVA, Luís Sérgio Duarte da (Orgs.). *As cidades dos sonhos: desenvolvimento urbano em Goiás*. Goiânia: Ed. UFG, 2005, p. 57-99.

FERREIRA, Josmar Divino. *José Peixoto da Silveira: o homem além de seu tempo*. Goiânia: Kelps, 2014.

FERREIRA, Luiz Felipe. Acepções recentes do conceito de lugar e sua importância para o mundo contemporâneo. *Revista Território*. Rio de Janeiro, UFRJ, ano 5, n. 9, jul./dez. 2000, p. 65-83.

FLICK, Uwe. *Introdução à pesquisa qualitativa*. Tradução de Joice Elias Costa. 3. ed. Porto Alegre: Artmed, 2009.

FONSECA, Maria Cecília Londres. *O patrimônio em processo: trajetória da política federal de preservação no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ: IPHAN, 1997.

FREIRE, Cristina. *Além dos mapas: os monumentos no imaginário urbano contemporâneo*. São Paulo: SESC: Annablume, 1997.

FREITAS, Lena Castello Branco Ferreira. Goiás e Goianidade. *Aphonline*: Trindade, v. 1, n. 1, p. 52-64, jan./jun., 2011.

FREYRE, Gilberto. *Ordem e Progresso*. Processo de desintegração das sociedades patriarcal e semipatriarcal no Brasil sob o regime de trabalho livre; aspectos de um quase meio século de transição do trabalho escravo para o trabalho livre e da monarquia para a república. 2. ed. 1º Tomo. Rio de Janeiro: José Olympio, 1962.

FUNARI, Pedro Paulo Abreu; PELEGRINI, Sandra de Cássia Araújo. *Patrimônio Histórico e Cultural*. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

FURTADO, Celso. *O mito do desenvolvimento econômico*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974.

_____. *Prefácio a nova economia política*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

GALVÃO, Marco Antônio. Pilar de Goiás, do século XVIII ao XXI. *Arquiteturismo*, São Paulo, ano 02, n. 020.05, Vitruvius, out. 2008. Disponível em: <http://www.vitruvius.com.br/revistas/read/arquiteturismo/02.020/1468>. Acesso em: nov. 2014.

GIDDENS, Anthony. *As conseqüências da modernidade*. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Editora UNESP, 1991.

_____. *O mundo em descontrole*. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. 4. ed. Rio de Janeiro: Record, 2005.

GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Cia. das Letras, 1987.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. *A Retórica da Perda: os discursos do patrimônio cultural no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ; IPHAN, 1996.

_____. Ressonância, materialidade e subjetividade: as culturas como patrimônios. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 11, n. 23, p. 15-36, jan./jun. 2005.

_____. O mal-estar no patrimônio: identidade, tempo e destruição. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 55, p. 211-228, jan./jun. 2015.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos; CONTINS, Márcia. Entre o Divino e os homens: a arte nas festas do Divino Espírito Santo.

Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 14, n. 29, p. 67-94, jan./jun. 2008.

GONÇALVES FILHO, José Moura. Olhar e memória. In: NOVAES, A. (Org.). *O Olhar*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GOMES, Jaciara do Prado e Silva; SOUSA, Maria Aparecida de. *Arraiá do Descoberto da Piedade: História e Memória*. 70 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em História) – Universidade Estadual de Goiás, Porangatu, 2012.

GOMES, Paulo César da Costa. *O lugar do olhar: elementos para uma geografia da visibilidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2013.

GUARINELLO, Norberto Luiz. Festa, trabalho e cotidiano. In: JANCÓS, Istvan; KANTOR, Iris (Orgs.) *Festa: cultura & sociabilidade na América Portuguesa*, vol. I. São Paulo: Hucitec / Edusp / Fapesp / Imprensa Oficial (Coleção Estante USP – Brasil 500 Anos, v. 3), p. 969-975, 2001.

GUIMARÃES, Rita. *A região norte e a historiografia: insulamento e decadência como categorias explicativas da história da província e do estado de Goiás*. In: SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA PÚBLICA, 1., 2012, São Paulo. *Anais [...]*. São Paulo: RBHP, 2012. p. 60-71.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. Tradução de Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2003.

HEYMANN, Luciana Quillet. O *devoir de mémoire* na França contemporânea: entre memória, história, legislação e direitos. In: GOMES, Angela de Castro (Coord.). *Direitos e cidadania: memória, política e cultura*. Rio de Janeiro: Editora FVG, 2007, p. 15 – 44.

HOLZER, Wether. A tração: reflexões teóricas sobre a paisagem vernacular. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (Orgs.). *Espaço e cultura: pluralidade temática*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2008, p. 155-172.

IANNI, Octávio. *A Idéia de Brasil Moderno*. São Paulo: Brasiliense, 1992.

_____. Tendências do pensamento brasileiro. *Tempo Social* (Revista de Sociologia da USP), São Paulo, v. 12, n. 2, p. 55-74, 2000.

JEUDY, Henri-Pierre. *Espelho das cidades*. Tradução de Rejane Janowitz. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2005.

_____. Liberdade da memória - uma entrevista com Henri-Pierre Jeudy. *Revista Pós*, São Paulo, n. 15, p. 10-15, jun. 2004.

JODELET, Denise. A cidade e a memória. In: Del Rio; Duarte & Rheingantz. *Projeto do Lugar: Colaboração entre Psicologia, Arquitetura e Urbanismo*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2002.

KOSÍK, Karel. *Dialética do concreto*. Tradução de Cália Neves e Alderico Toríbio. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

LACERDA, Carla; NOGUEIRA, Dalvina. *Antonio de Oliveira: a marca de um homem*. Goiânia: Sua vida em Livro, 2016.

LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Tradução de Bernardo Leitão. 5. ed. Campinas: Ed. Unicamp, 2003.

LENCIONI, Sandra. Observações sobre o conceito de cidade e urbano. *GEOUSP - Espaço e Tempo*, São Paulo, n. 24, p. 109-123, 2008.

LIMA, Luana Nunes Martins de. *Da folia ao giro da santa: território-lugar e identidade na romaria Kalunga de N. Sra. Aparecida*. 197 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal de Goiás. Goiânia, 2014.

LIMA, Valdivino Borges de. A urbanização goiana: os fatores de origem e crescimento da cidade. In: ENCONTRO DE GEÓGRAFOS DA AMÉRICA LATINA, 10., 2005, São Paulo. *Anais [...]*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2005. p. 7825-7852.

LIMA FILHO, Manuel Ferreira. Da Matéria ao Sujeito: inquietação patrimonial brasileira. *Revista de Antropologia* (USP). São Paulo, v. 52, n. 2, p. 605-632, 2009.

LIMA FILHO, Manuel Ferreira. Cidades patrimoniais e identidades nacionais: questões antropológicas na perspectiva comparativa Brasil e EUA. In: BEZERRA, Márcia; LIMA FILHO, Manuel Ferreira (Org.). *Os caminhos do patrimônio no Brasil*. Goiânia: Alternativa, 2006.

LIMA, Maria Madalena. *Crixás – nossa terra, nossa gente*. Goiânia: Scala Gráfica e Editora, 2007.

LISITA, Nilda Lopes de Oliveira. *Educação patrimonial na Cidade de Goiás: vinte anos de experiência na escola de Ensino Fundamental da*

Rede Pública Estadual. 249 f. Mestrado (Educação) – Universidade Federal de Goiás. Goiânia, 2008.

LOBATO, Monteiro. *Cidades mortas*. São Paulo: Globo, 2007.

LÔBO, T. C. *A singularidade de um lugar festivo: o Reinado de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos e o Juizado de São Benedito em Pirenópolis – Goiás*. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal de Goiás. Goiânia, 2006.

LÔBO, Tereza Caroline; CURADO, João Guilherme da Trindade. As Folias do Divino em Pirenópolis, Goiás: patrimônio cultural. In: OLIVEIRA, Maria de Fátima *et al.* *Festas, religiosidades e saberes do Cerrado*. Anápolis: Editora UEG, 2015, p. 73-100.

LOUZADA, Nilson Moulin. Diferentes suportes para a memória. In: Maria Clementina Pereira da Cunha (Org.). *O direito à memória: patrimônio histórico e cidadania*. São Paulo: Departamento do Patrimônio Histórico/ SMC/ Prefeitura do Município de São Paulo, 1992, p. 13-16.

LOWENTHAL, David. *Possessed by the past: the heritage crusade and the spoils of History*. Nova York: The Free Press, 1996.

LOZANO, Jorge E. Aceves. Prática e estilos de pesquisa na história oral contemporânea. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína (Orgs.). *Usos e abusos da história oral*. 8. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006. p. 15-25.

LUCHIARI, Maria Tereza Duarte Paes. A reinvenção do patrimônio arquitetônico no consumo das cidades. *GEOUSP – Espaço e Tempo*, São Paulo, n. 17, p. 95-105, 2005.

_____. Patrimônio cultural: uso público e privatização do espaço urbano. *Geografia* (Rio Claro. Impresso), Rio Claro, v. 31, p. 47-60, 2006.

MACIEL, David. Goiás e a questão da modernidade: entre a ideologia do progresso e o estado autoritário. *História Revista*, Goiânia, v. 2, n. 2, p. 53-76, jul./dez. 1997.

MAGALINSKI, Jan. Contribuição do elemento alienígena nos diversos campos de atividade humana no estado de Goiás. *Boletim Goiano de Geografia*, v. 4/5/6, n. 1/2, p. 127-137, jan./dez. 1984/85/86.

MAIA, Carlos Eduardo Santos. A Tradição Cavaleiresca em Pirenópolis. In: CHAUL, N. F. e RIBEIRO, P. R. (Orgs.). *Goiás: Identidade, Paisagem e Tradição*. Goiânia: Ed. UCG, 2001.

MARANDOLA JR., Eduardo. Entre muros e rodovias: os riscos do espaço e do lugar. *Antropolítica: Revista Contemporânea de Antropologia*, n. 24, p. 195-218. Niterói: EdUFF, 2009.

_____. Sobre ontologias. In: MARANDOLA JR., Eduardo; HOLZER, Werther; OLIVEIRA, Livia de. (Orgs.). *Qual o espaço do lugar?: geografia, epistemologia, fenomenologia*. São Paulo: Perspectiva, 2014, p. III - XVII.

MARTINS, José de Souza. *Sociologia da Fotografia e da Imagem*. São Paulo: Contexto, 2008.

MASSEY, Dorren B. *Pelo espaço: uma nova política de espacialidade*. Tradução de Hilda Pareto Maciel e Rogério Haesbaert. 4. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2013.

MELO, Rosa Virgínia. Cerimônias comemorativas em Corumbá de Goiás. In: MELLO, Thereza Ferraz Negrão de (Coord.). *Entorno que transborda: patrimônio imaterial da RIDE*. Brasília: Petrobrás, 2006, p. 143-171.

MENEZES, José Newton Coelho. A patrimonialização da vida: vivências, memória social e interpretação do patrimônio cultural. In: COSTA, E. B.; BRUSADIN, L. B.; PIRES, M. C. (Orgs.). *Valor patrimonial e turismo: limiar entre história, território e poder*. São Paulo: Outras Expressões, 2012.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Sens et non-sens*. 5. ed. Paris: Les Éditions Nagel, 1966. (Collection Pensées / Édition électronique).

_____. *Signos*. Tradução de Maria Ermantina G. G. Pereira. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

_____. *Fenomenologia da percepção*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. *O visível e o invisível*. 4. ed. Tradução de José A. Gianotti e Armando M. d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2014.

MIRANDA, Ronypeterson Moraes. *“Mas e se essa festa se acabar? Ai meu Deus o que será de mim?”: As tradições da Festa do Divino Espírito Santo de Pirenópolis – GO em registros audiovisuais*. 178 f.

Dissertação (Programa de Pós-Graduação Território e Expressões Culturais no Cerrado) – Universidade Estadual de Goiás. Anápolis, 2016.

MOREIRA, Deolinda Conceição Taveira. *Museu da Cidade de Porangatu*: Projeto Museológico e de Preservação do Patrimônio Integrado. Monografia (Curso de Gestão do Patrimônio Cultural Integrado ao Planejamento Urbano na América Latina) - Centro de Conservação Integrada Urbana e Territorial da Universidade de Pernambuco. Recife, 2003.

MORIN, Edgar. Ética e imaginário. In: PENA-VEJA, A.; ALMEIDA, C.R.S.; PETRAGLIA, I. (Org.). *Edgar Morin: ética, cultura e educação*. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2003.

MOTA, Rosiane Dias. “*Senhor dono da casa, se não for muito custoso, vem abrir a vossa porta que nós viemos de pouso*”: as territorialidades produzidas pelos Grupos das Folias de Reis em Goiânia. Mestrado (Geografia) – Universidade Federal de Goiás. Goiânia, 2011.

NAMER, Gerard. *Mémoire et Société*. Paris: Meridiens Klincksieck, 1987.

NORA, Pierre. *Les lieux de mémoire – I: La République*. Paris: Gallimard, 1984.

_____. Entre memória e história: a problemática dos lugares. Tradução de Yara Aun Khoury. *Projeto História*, São Paulo, n. 10, dez. 1993.

OLIVEIRA, Adriana Mara Vaz. *Fazendas Goianas: a casa como universo de fronteira*. Goiânia: Editora UFG, 2010.

OLIVEIRA, Livia. O sentido de lugar. In: MARANDOLA JR., Eduardo; HOLZER, Werther; OLIVEIRA, Livia de. (Orgs). *Qual o espaço do lugar?: geografia, epistemologia, fenomenologia*. São Paulo: Perspectiva, 2014, p. 3-16.

OLIVEIRA, Paulo Roberto de. *Entre rios e trilhos: as possibilidades de integração econômica de Goiás na Primeira República*. 129 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho. Franca, 2007.

OLIVEIRA, Ronney Miranda de; COSTA, Uilliam Ribeiro da. *Arraial do Descoberto de Porangatu: Em busca da sua origem através da História Oral*. 59 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em História) – Universidade Estadual de Goiás, Porangatu, 2010.

OLIVEIRA, Sebastiana Ester Dietz de. *Terra dos Kirirás e poemas mais...!* 2. ed. Goiânia: Arte e Laser Ltda., 2001.

PAES, Maria Tereza Duarte. Patrimônio cultural, turismo e identidades territoriais: um olhar geográfico. In: BARTHOLO, R.; SANSOLO, D.; BURSZTYN, I. (Orgs.). *Turismo de base comunitária: diversidade de olhares e perspectivas brasileiras*. Brasília: Letras e Imagem, 2008.

_____. Refuncionalização turística de sítios urbanos históricos no Brasil: das heranças simbólicas à reprodução de signos culturais. *Geografia*, Rio Claro, v. 37, n. 2, p. 319-334, maio/ago. 2012.

_____. As cidades coloniais brasileiras: ideologias espaciais, valores histórico, urbanístico e cultural. *GEOgraphia*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 33, p. 41 – 68, 2015a.

_____. Trajetórias do patrimônio cultural e os sentidos dos seus usos em Paraty (RJ). *Resgate - Rev. Interdiscip. Cult.*, Campinas, v. 23, n. 30, p. 105-118, jul./dez. 2015b.

PALACÍN, Luís. *Goiás (1722 – 1822): estrutura e conjuntura numa capitania de minas*. Goiânia: Oriente, 1982.

PALACÍN Luiz; MORAES, Maria Augusta de Sant'Anna. *História de Goiás (1722-1972)*. Goiânia: Ed. UCG, Ed. Vieira, 2008.

PAOLI, Maria Célia. *Memória, história e cidadania: o direito ao passado*. In: Maria Clementina Pereira da Cunha (Org.). *O direito à memória: patrimônio histórico e cidadania*. São Paulo: Departamento do Patrimônio Histórico/ SMC/ Prefeitura do Município de São Paulo, 1992, p. 25 - 28.

PELEGRINI, Sandra de Cássia Araújo. O patrimônio cultural no discurso e na lei: trajetória do debate sobre a preservação no Brasil. *Patrimônio e Memória*, São Paulo, v. 2, n. 2, p. 54-77, 2006.

PEREIRA, Edna Lemes Martins. *Modernização e expansão do ensino em Porangatu na década de 19 50*. 146 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Católica de Goiás, Goiânia 2004.

PEREIRA, Luzimar Paulo. À mesa com os santos: a noção de “fartura” nas folias de Urucuia (Minas Gerais). In: GONÇALVES, José Reginaldo Santos; BITAR, Nina Pinheiro; GUIMARÃES, Roberta Sampaio (Orgs.). *A alma das coisas: patrimônio, materialidade e ressonância*. Rio de Janeiro: Mauad/ Faperj, 2013, p. 155-184.

PEREIRA, Niomar de Souza. *Cavalcadas no Brasil: de cortejo a cavalo a lutas de mouros e cristãos*. São Paulo: Escola do Folclore, 1983.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. Cidade, espaço e tempo: reflexões sobre a memória e o patrimônio urbano. *Cadernos do LEPAARQ* (Ed. UFPEL), Pelotas, v. II, n. 4, p. 9-17, ago./dez. 2005.

POHL, Johann Emanuel. *Viagem ao interior do Brasil*. São Paulo: Edusp, 1975.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

_____. Memória e identidade social. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-212, 1992.

POSSAMAI, Zita Rosane. Olhar passageiro: um álbum de fotografias entre memória, esquecimento e imaginário. *História Unisinos*, São Leopoldo, v. 11, n. 3, p. 330-341, set./dez. 2007.

POULOT, Dominique. *Uma história do patrimônio no Ocidente*. São Paulo: Estação Liberdade, 2009.

PREFEITURA DE PORANGATU. *Um olhar sobre Porangatu: I Mostra de Poemas*. Porangatu, 2013.

RANCIÈRE, Jacques. *A partilha do sensível: estética e política*. São Paulo: EXO Experimental org. Ed. 34., 2005.

RELPH, Edward W. *Place and Placelessness*. Londres: Pion, 1979.

_____. Reflexões sobre a emergência, aspectos e essência de lugar. In: In: MARANDOLA JR., Eduardo; HOLZER, Werther; OLIVEIRA, Livia de. (Orgs). *Qual o espaço do lugar?: geografia, epistemologia, fenomenologia*. São Paulo: Perspectiva, 2014, p. 17-32.

RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Tradução de Alain François et al. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

ROCHA, Ana Luiza Carvalho da; ECKERT, Cornelia. A cidade: sede de sentidos. In: LIMA FILHO, Manuel Ferreira; ECKERT, Cornelia; BELTRÃO, Jane Felipe (Orgs.). *Antropologia e patrimônio cultural: diálogos e desafios contemporâneos*. Blumenau: Nova Letra, 2007, p. 343- 361.

ROUX, Michel. *Inventer um nouvel art d'habiter. Le ré-enchantement de l'espace*. Paris: hartmattan, 2002. In: YÁZIGI, Eduardo. *Reencantamento da cidade: miudezas geográficas e devaneio*. São Paulo: Scortecci, Brasília, DF: CNPq, 2013.

SABATO, Ernesto. *La resistencia*. Buenos Aires: Seix Barral, 2000.

SAINT-HILAIRE, Auguste de. *Viagem à Província de Goiás*. Tradução de Regina Regis Junqueira. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1975.

SAMPAIO, Jacinta de Fátima Rolim. *A história da resistência dos posseiros de Porangatu-GO (1940-1964)*. 128 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2003.

SANDES, Noé Freire; RIBEIRO, José Eustáquio. Nação e região: Goiás no século XIX. *Teoria e Práxis*, Goiânia: Gráfica e Ed. Kelps, v. 3, p. 41-46, 1991.

SANTOS, Carlos Roberto Antunes dos. A comida como lugar de história: as dimensões do gosto. *História: Questões & Debates*, Curitiba, Editora UFPR, n. 54, p. 103-124, jan./jun. 2011.

SANTOS, Milton. *Metamorfose do espaço habitado: fundamentos teórico e metodológico da Geografia*. São Paulo: Hucitec, 1988.

_____. *A natureza do espaço: Técnica e Tempo, Razão e Emoção*. 4. ed. São Paulo: Ed. USP, 2006.

_____. *Por uma economia política da cidade: o caso de São Paulo*. 2. ed. São Paulo: EDUSP, 2009.

_____. O tempo nas cidades. *Revista Ciência e Cultura* [online], São Paulo, v. 54, n. 2, p. 21-22, out./dez. 2002. Disponível em: <http://cienciaecultura.bvs.br/pdf/cic/v54n2/14803.pdf>. Acesso em: 15 maio 2015.

SCIFONI, Simoni. Patrimônio cultural e lutas sociais. *Espaço & Geografia*, v.16, n. 2, p. 515 – 528, 2013.

SEEMANN, Jörn. O Espaço da Memória e a Memória do Espaço: algumas reflexões sobre a visão espacial nas pesquisas sociais e históricas. *Revista da Casa da Geografia de Sobral*. Sobral, v. 4/5, p. 43-53, 2002/2003.

SERPA, Ângelo. *O espaço público na cidade contemporânea*. São Paulo: Contexto, 2011.

SCARLATO, Francisco Capuano; COSTA, Everaldo Batista da. Geografia e patrimônio urbano: questão metodológica. *Espaço & Geografia*, Brasília, v.16, n. 2, 2013, p. 369 – 387.

_____. A natureza do urbano. *Confins* (Revista Franco-Brasileira de Geografia), n. 30, 2017.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O Império em Procissão: Ritos e símbolos do Segundo Reinado*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

SCIFONI, Simone. Patrimônio cultural e lutas sociais. *Espaço & Geografia*, v.16, n. 2, p. 515 - 528, 2013.

SILVA, José Fábio da. *O progresso como categoria de entendimento histórico: um estudo de caso sobre a modernização da cidade de Anápolis (GO) (1930 – 1957)*. 178 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2014.

SILVA, Mônica Martins da. *A festa do Divino: romanização, patrimônio & tradição em Pirenópolis (1890-1988)*. Goiânia: 2001.

_____. As festas populares e a “invenção” das tradições: uma reflexão sobre as Cavalhadas e a Procissão do Fogaréu em Goiás (1940 – 1980). *Patrimônio e Memória* (Unesp), v.7, n.1, p. 212-230, jun. 2011.

SILVA, Olga Brites. Memória, preservação e tradições populares. In: Maria Clementina Pereira da Cunha (Org.). *O direito à memória: patrimônio histórico e cidadania*. São Paulo: Departamento do Patrimônio Histórico/ SMC/ Prefeitura do Município de São Paulo, 1992, p. 17 - 24.

SILVEIRA, Maria Laura. O espaço geográfico: da perspectiva geométrica à perspectiva existencial. *GEOUSP - Espaço e Tempo*, São Paulo, n. 19, p. 81 - 91, 2006.

SOUSA, Patrício Pereira Alves de. As geo-grafias da memória: o lugar festivo como biografia espacial. *Revista RA'E GA*, Curitiba, n. 20, p. 81-93, 2010.

SOUZA, Maria do Carmo Campello de. O Processo Político-Partidário na Primeira República. In: MOTA, Carlos Guilherme (Org.). *Brasil em perspectiva*. Rio de Janeiro. Bertrand Brasil, 1990, p. 162 – 226.

SPOSITO, Eliseu Savério. *Geografia e Filosofia: contribuição para o ensino do pensamento geográfico*. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

STEIL, Carlos Alberto. Catolicismo e Cultura. In: VALLA, Victor Vicent (Org.). *Religião e cultura popular*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001, p. 9-40.

TAMASO, Izabela Maria. A expansão do patrimônio: novos olhares sobre velhos objetos, outros desafios... *Sociedade e Cultura*, UFG, Goiânia, v. 8, n. 2, p. 13 – 36, 2005.

_____. Por uma distinção dos patrimônios em relação à história, à memória e à identidade. In: PAULA, Zuleide Casagrande de; MENDONÇA, Lúcia Glicério; ROMANELLO, Jorge Luis. *Polifonia do Patrimônio*. Londrina: EDUEL, 2012, p. 21-45.

TEIXEIRA NETO, Antônio. *Pequena história da agropecuária goiana* (o ouro acabou? Viva o boi! /o ouro se foi? Chegou o boi!). Goiânia: Observatório Geográfico de Goiás, 2008.

_____. *Os caminhos de ontem e de hoje em direção a Goiás-Tocantins*. In: SIMPÓSIO NACIONAL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES, XI., 2009, Goiânia. *Anais [...]*. Goiânia: Universidade Federal de Goiás, 2009.

TINHORÃO, José Ramos. *As festas no Brasil colonial*. São Paulo: Ed. 34, 2000.

TUAN, Yi-Fu. *Topofilia: Um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente*. Tradução de Livia de Oliveira. Londrina: Eduel, 2012.

TUAN, Yi-Fu. *Espaço e lugar: a perspectiva da experiência*. Tradução de Livia de Oliveira. Londrina: Eduel, 2013.

VARGAS, Maria Augusta Mundim. Festas patrimônio: os ciclos junino e natalino de Sergipe. *Ateliê Geográfico*, Goiânia, v. 8, n. 2, p.252-273, ago/2014.

Verdejo, Miguel Expósito. *Diagnóstico rural participativo: guia prático*. Brasília: MDA/ Secretaria da Agricultura Familiar, 2006.

VILLAÇA, Flávio. *Uma contribuição para a história do planejamento urbano no Brasil*. In: DEÁK, Csaba; SCHIFFER, Sueli Ramos (org.) *O processo de urbanização no Brasil*. São Paulo: EdUSP, 1999. p. 169–243.

YÁZIGI, Eduardo. *Reencantamento da cidade: miudezas geográficas e devaneio*. São Paulo: Scortecci, Brasília, DF: CNPq, 2013.

WICHES, Camila A. de Moraes; LUSSIM, Beatriz; DIONIZIO, Daniela C. Rodrigues. Pilar de Goiás entre tempos e narrativas. *Revista de Arqueologia Pública*, Campinas, v. 9, p. 116-128, 2015.

SITES CONSULTADOS

CRIXÁS GOIÁS. Disponível em: <http://crixasgoias.blogspot.com.br>. Acesso em: 29 set. 2015.

BRANCATELLI, Rodrigo. Traíras, cidade histórica de Goiás, corre o risco de ruir. *Estadão*, 01 agosto 2009. Disponível em: <http://brasil.estadao.com.br/noticias/geral,trairas-cidade-historica-de-goias-corre-o-risco-de-ruir,412064>. Acesso em: 10 jul. 2014.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Cidades*. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/>. Acesso em: 17 jul. 2014.

_____. *Mapas e cartas bases*. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/>. Acesso em: 30 jul. 2014.

INSTITUTO BRASILEIRO DE MUSEUS. *Museu Casa da Princesa, em Pilar de Goiás, passa por restauro*, 18 nov. 2015. Disponível em: <http://www.museus.gov.br/museu-casa-da-princesa-em-pilar-de-goias-passa-por-restauro/> Acesso em: 20 nov. 2015.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. *Arquivo Noronha Santos*. Disponível em: www.Iphan.gov.br/ans. Acesso em: 13 set. 2015.

_____. *Iphan-GO conclui obra de restauro da Casa Enxaimel, em Pilar de Goiás*, 26 jan. 2015. Disponível em: <http://portal.Iphan.gov.br/noticias/detalhes/1008/Iphan-go-conclui-obra-de-restauro-da-casa-enxaimel-em-pilar-de-goias>. Acesso em: 20 nov. 2015.

_____. *Iphan e prefeitura de Pilar de Goiás inauguram obras do PAC Cidades Históricas*, 24 fev. 2011. Disponível em: <http://portal.iphann.gov.br/noticias/detalhes/1625>. Acesso em: 20 nov. 2015.

_____. *Romaria de Carros de Bois da Festa de Trindade (GO) é o mais novo bem cultural do Brasil*, 15 set. 2016. Disponível em: <http://portal.iphann.gov.br/noticias/detalhes/3807/romaria-de-carros-de>

bois-da-festa-de-trindade-go-e-o-mais-novo-bem-cultural-do-brasil.
Acesso em: 26 fev. 2017.

MACHADO, Delmira Xavier Ferreira. *A saudosa Folia do Divino Espírito Santo de Crixás*. Jornal Diário da Manhã. Goiânia, Seção Opinião, jun/2015. Disponível em: <http://www.dm.com.br/opiniaio/2015/06/a-saudosa-folia-do-divino-espírito-santo-de-crixas.html>. Acesso em: 18 nov. 2015.

MINISTÉRIO DO PLANEJAMENTO. PAC Cidades Históricas. Disponível em: <http://www.pac.gov.br/estado/go>. Acesso em: 20 nov. 2015.

NEVES FILHO, Inácio. Academia Crixense de Letras: casa de Ursulino Tavares Leão. Jornal Diário na Manhã, Goiânia, Seção Opinião, jun/2015. Disponível em: <http://www.dm.com.br/opiniaio/2015/06/academia-crixense-de-letras-casa-de-ursulino-tavares-leao-2.html>. Acesso em: 12 abr. 2017.

PASSARELLI, Ulisses. *Tradições populares das vertentes*. Jul/2012. Disponível em: <http://folclorvertentes.blogspot.com.br/2012/07/ligeiro-relato-sobre-osmutiroes.html>. Acesso em: 17 abr. 2017.

SECRETARIA DE EDUCAÇÃO E CULTURA DE GOIÁS. *SEE lança projeto Viva e Reviva em Pilar de Goiás*. Disponível em: <http://www.seduc.go.gov.br>. Acesso em: 14 out. 2016.

WORLDS MONUMENTS FUNDS. Porangatu Historic District. New York: WMF, 2008. Disponível em: <https://www.wmf.org/project/porangatu-historic-district>. Acesso em: 15 dez. 2015.

DOCUMENTOS CONSULTADOS

CÂNDIDO, Manuelina Maria Duarte. *Diagnóstico Museológico Museu Ângelo Rosa de Moura – Porangatu-GO*. Porangatu: IPHAN, 2013.

BRASIL, Decreto n. 3.551, de 4 agosto de 2000. Dispõe sobre o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro, cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial e dá outras providências. Disponível em:

http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/D3551.htm. Acesso em: 04 fev. 2016.

DEPARTAMENTO NACIONAL DE INFRAESTRUTURA DE TRANSPORTES. *RIMA – Relatório de Impacto Ambiental da rodovia BR-153/GO*. CSL Consultoria de Engenharia e Economia S/C Ltda., 2009.

INSTITUTO BRASILEIRO DE MUSEUS. Plano Museológico Museu Casa da Princesa (MCP). Ministério da Cultura, 2009. Disponível em: http://www.museus.gov.br/wpcontent/uploads/2014/03/PlanoMuseologico_MuseuCasaPrincesa.pdf. Acesso em: 14 fev. 2017.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. *Dossiê descritivo: O toque dos sinos em Minas Gerais - tendo como referência São João del-Rei e as cidades de Ouro Preto, Mariana, Catas Altas, Congonhas do Campo, Diamantina, Sabará, Serro e Tiradentes*. Brasília, 2009. Disponível em: [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). Acesso em: 15 dez. 2015.

_____. *Dossiê: festa do Divino Espírito Santo – Pirenópolis-GO*. Brasília, 2008. Disponível em: http://portal.Iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Dossie_festa_%20do_divino_pirenopolis.pdf. Acesso em 19 jun. 2017.

_____. *Inventário Nacional de Referências Culturais: manual de aplicação*. Brasília: IPHAN, 2000.

PREFEITURA MUNICIPAL DE PORANGATU. *Plano Diretor*, Lei nº. 2.292/07, 1997.

UNESCO. *Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial*. Tradução do Ministério das Relações Exteriores. Brasília-DF, 2006.

Neste livro as categorias *lugar* e *memória* foram basilares para a análise empírica em três municípios goianos, onde a ocupação e o povoamento se deram pela mineração: Pilar de Goiás, Crixás e Porangatu. Parte-se do contexto de um “esquecimento” de parte expressiva do patrimônio cultural no estado de Goiás, como fruto de processos históricos que o marginalizaram - 1) no passado, pela condição de “decadência” econômica com o arrefecimento da mineração no final do século XVIII e pelos processos de modernização do território no início do século XX - os quais incidiram na destruição de parte significativa dos bens patrimoniais, sobretudo, edificados; 2) no presente, pela ausência de uma estrutura institucional de preservação que possibilite uma política democrática do patrimônio. Entretanto, ainda que não permaneça na materialidade, ou não se inclua nos projetos institucionais de preservação, o patrimônio cultural resiste em valores, tradições, manifestações culturais, lembranças e vivência cotidiana. A obra evidencia que da relação entre *memória* e *lugar* nasce um sentido de patrimonialidade que escapa à construção ou ao reconhecimento institucional do patrimônio. É o que permite que o patrimônio cultural seja preservado de uma forma singular em cada localidade, como uma afirmação daquilo que foi negado historicamente em Goiás.