

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE GOIÁS**  
**PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS CULTURAIS, MEMÓRIA E**  
**PATRIMÔNIO**

**MESTRADO PROFISSIONAL**

**VICTOR HENRIQUE FERNANDES E OLIVEIRA**

**DE CAPELA A CORETO: DIREITO À MEMÓRIA NEGRA E (RE)APROPRIAÇÃO**  
**NA PRAÇA CORONEL CHICO DE SÁ - PIRENÓPOLIS (GO)**

**GOIÁS – GO**

**2022**

**VICTOR HENRIQUE FERNANDES E OLIVEIRA**

**DE CAPELA A CORETO: DIREITO À MEMÓRIA NEGRA E (RE)APROPRIAÇÃO  
NA PRAÇA CORONEL CHICO DE SÁ - PIRENÓPOLIS (GO)**

Relatório técnico para apresentação à banca do Programa de Pós-Graduação em Estudos Culturais, Memória e Patrimônio, Mestrado Profissional da Universidade Estadual de Goiás – Campus Cora Coralina (PROMEP/UEG), como requisito para a obtenção do título de Mestre em História.

Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dra. Luana Nunes Martins de Lima

**GOIÁS – GO**

**2022**



## TERMO DE AUTORIZAÇÃO PARA PUBLICAÇÃO DE TESES E DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL (BDTD)

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Estadual de Goiás a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UEG), regulamentada pela Resolução, CsA nº 1.087/2019 sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei nº 9.610/1998, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data<sup>1</sup>. Estando ciente que o conteúdo disponibilizado é de inteira responsabilidade do(a) autor(a).

### Dados do autor (a)

Nome completo: Victor Henrique Fernandes e Oliveira

E-mail: victorfernandes.doc@gmail.com

### Dados do trabalho

Título: DE CAPELA A CORETO: DIREITO À MEMÓRIA NEGRA E (RE)APROPRIAÇÃO NA PRAÇA CORONEL CHICO DE SÁ - PIRENÓPOLIS (GO)

Tipo:

Tese  Dissertação

Curso/Programa: Programa De Pós-Graduação em Estudos Culturais, Memória e Patrimônio (PROMEP-UEG)

Concorda com a liberação documento

SIM  NÃO

<sup>1</sup>Período de embargo é de até um ano a partir da data de defesa.

Goiás, 22 de agosto de 2022.

Assinatura autor(a)

Assinatura do orientador(a)

**DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA FONTE**  
Biblioteca Frei Simão Dorvi – UEG Câmpus Cora Coralina

O48c Oliveira, Victor Henrique Fernandes e.  
De capela à coreto: direito à memória negra e (re)apropriação na Praça Coronel Chico de Sá - Pirenópolis (GO) [manuscrito] / Victor Henrique Fernandes e Oliveira. – Goiás, GO, 2022.  
142 f. ; il.

Orientadora: Profa. Dra. Luana Nunes Martins de Lima.  
Relatório Técnico (Mestrado em Estudos Culturais, Memória e Patrimônio) – Câmpus Cora Coralina, Universidade Estadual de Goiás, 2022.

1. Patrimônio cultural - Pirenópolis, GO. 1.1. Capela de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos. 1.2. Praça do Coreto. 1.3. Memória. 1.4. Patrimônio negro. I. Título. II. Universidade Estadual de Goiás, Câmpus Cora Coralina.

CDU: 719(817.3)

**VICTOR HENRIQUE FERNANDES E OLIVEIRA**

**DE CAPELA A CORETO: DIREITO À MEMÓRIA NEGRA E (RE)APROPRIAÇÃO  
NA PRAÇA CORONEL CHICO DE SÁ - PIRENÓPOLIS (GO)**

Relatório técnico para apresentação à banca do Programa de Pós-Graduação em Estudos Culturais, Memória e Patrimônio, Mestrado Profissional da Universidade Estadual de Goiás – Campus Cora Coralina (PROMEP/UEG), como requisito para a obtenção do título de Mestre em História. Aprovado em \_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_, pela Banca Examinadora composta pelos seguintes docentes:

---

Prof<sup>a</sup>. Dra. Luana Nunes Martins de Lima – Universidade Estadual de Goiás (UEG)  
Orientadora

---

Prof<sup>a</sup>. Dr. Everaldo Batista da Costa – Universidade de Brasília (UNB)  
Membro externo

---

Prof<sup>a</sup>. Dra. Keley Cristina Carneiro – Universidade Estadual de Goiás (UEG)  
Membro interno

---

Prof<sup>a</sup>. Dra. Tereza Caroline Lôbo – Secretaria de Estado de Educação de Goiás (SEDUC)  
Membro externo (suplente)

---

Prof<sup>a</sup>. Dr. Wilton de Araujo Medeiros – Universidade Estadual de Goiás (UEG)  
Membro interno (suplente)

Goiás, \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de 2022.

*Aos que nesse lugar manifestaram suas crenças, cultura e  
resistência<sup>1</sup>*

*Aos que ali foram enterrados.*

*Àqueles que viram uma oportunidade, ainda que de forma  
camuflada, de lembrar suas origens e reforçar sua  
existência.*

*Aos que ali saúdam sua ancestralidade.*

*Aos que ouvem os sussurros do Coreto.*

*Aos que ali ganham o pão.*

*Aos que construíram e ainda irão, ali, construir  
memórias.*

---

<sup>1</sup> Como memorial, no preâmbulo de cada seção do presente Relatório Técnico, estarão registrados alguns nomes de membros e respectivas datas de suas inscrições na antiga Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, a partir do ano de 1818 até 1943, um ano antes da demolição da Capela de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos.

## AGRADECIMENTOS

À minha família espiritual, presente em cada passo, escolha e fases vividas nessa pesquisa. “*Eu sou um, mas não sou só*”.

À minha mãe, Leila Cristina Oliveira, comigo nas primeiras e poucas idas às aulas presenciais em Goiás, quando o medo de dirigir na estrada ainda existia, comigo nas demais estradas pelas quais escolhi e ainda escolherei percorrer (mesmo não sabendo exatamente aonde elas chegarão).

À minha família carnal, que sempre torce pelas minhas conquistas e, unida, celebra minhas vitórias.

Ao Heiler Araújo Konrad: ninguém imaginava que depois de um show de rock, mais de dez anos se passariam e você ainda estaria presente. Suporte na vida, nos estudos para a seleção do mestrado (quando eu, no banco do passageiro, treinava em voz alta para as provas), na agri-doce experiência da pesquisa de campo em Pirenópolis.

Ao Victor Gabriel Araújo Santos, ouvinte e espectador das minhas paranoias e nervosismos, incentivador das minhas “invenções”, com quem eu tomei a cerveja de comemoração da aprovação no mestrado. Que muitas outras vitórias, sejam minhas ou suas, sejam celebradas.

Ao João Guilherme da Trindade Curado, influência determinante para que as primeiras reflexões quanto ao patrimônio cultural em Pirenópolis, em especial, a Praça do Coreto, fossem capazes de motivar a presente pesquisa.

À Luana Nunes Martins de Lima, minha orientadora, cuja admiração ocorreu desde a fase oral do processo seletivo, em razão de sua postura profissional e olhar atento às minhas palavras, o que me fez sair da sala torcendo para que ela me orientasse. Nesses dois anos de trabalho, auxílio e trocas, tive a certeza de que o profissionalismo, presteza e dedicação no exercício da docência percebidos em você, naquele dia, não foram apenas impressões.

Aos professores do PROMEP, em especial, Keley Cristina Carneiro: amiga, incentivadora da pesquisa, cuja didática e competência profissional foram fundamentais para a compreensão das bases teóricas do patrimônio cultural.

Aos *promepers*, Demisley, Elisângela, Jaqueline, Laylla, Maysa e Tiago, inicialmente tripulantes do mesmo barco e depois, pilotos de seus próprios botes (algo já esperado), mas ainda assim todos no mesmo mar e em direção à mesma praia.

Aos componentes externos presentes na qualificação da pesquisa, Everaldo Batista da Costa, que, além das contribuições da banca, teve influência, a partir da leitura de seus textos

em uma das disciplinas do mestrado, no amadurecimento de percepções quanto ao assincronismo que permeia os bens culturais; e Tereza Caroline Lôbo, que igualmente transcendeu as contribuições da banca ao participar da pesquisa e, de maneira sempre gentil, me auxiliar na indicação de leituras e no contato com os moradores de Pirenópolis (além de ser referência nesta pesquisa).

Ao Paulo Henrique Ferreira Ceripes, que já havia estudado a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos de Pirenópolis, e, de forma amigável e atenciosa, compartilhou seu acervo de registros documentais.

À Gil, que, sempre simpática e solícita, se propôs a me ajudar com contatos e informações pertinentes à pesquisa.

A todos os colaboradores e participantes desta pesquisa que, direta ou indiretamente, cederam seu tempo e contribuíram para a sua conclusão.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

<b>Figura 1</b> – Primeiro momento de evolução urbana de Pirenópolis – Goiás.....	41
<b>Figura 2</b> – Segundo momento de evolução urbana de Pirenópolis – Goiás.....	43
<b>Figura 3</b> – Terceiro momento de evolução urbana de Pirenópolis – Goiás.....	44
<b>Figura 4</b> – Rua do Rosário e Rua Aurora (1860).....	45
<b>Figura 5</b> – Rua do Rosário (1886).....	46
<b>Figura 6</b> – Capela de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos em estilo neogótico.....	48
<b>Figura 7</b> – Pinturas de Pêrsio Ribeiro Forzani.....	49
<b>Figura 8</b> – Roteiro religioso no Centro Histórico.....	53
<b>Figura 9</b> – Representação da Procissão dos Passos (Pêrsio Forzani).....	54
<b>Figura 10</b> – O “Larguinho” e a Praça do Coreto.....	61
<b>Figura 11</b> – Violeiros se apresentando no Coreto.....	63
<b>Figura 12</b> – Coreto com revestimento acabamento cru.....	64
<b>Figura 13</b> – Coreto pintado de branco.....	64
<b>Figura 14</b> – Ação de Educação Patrimonial no Coreto.....	65
<b>Figura 15</b> – Ação de Educação Patrimonial no Coreto (outra perspectiva).....	65
<b>Figura 16</b> – Placa afixada no Coreto.....	66
<b>Figura 17</b> - Coronel Francisco José de Sá.....	68
<b>Figura 18</b> – Resquícios esqueléticos dispostos no banco da Praça do Coreto.....	74
<b>Figura 19</b> – Ruínas da Capela de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos.....	84
<b>Figura 20</b> – Missa do Coreto.....	98
<b>Figura 21</b> – Descida do Bloco Aláfia.....	100
<b>Figura 22</b> – Primeira lembrança dos turistas ao se recordarem da Praça do Coreto.....	104
<b>Figura 23</b> – Primeira etapa de criação da identidade visual do produto.....	109
<b>Figura 24</b> – Segunda etapa de criação da identidade visual do produto.....	109
<b>Figura 25</b> – Terceira etapa de criação da identidade visual do produto.....	110
<b>Figura 26</b> – Quarta etapa de criação da identidade visual do produto.....	110
<b>Figura 27</b> – Representações das versões arquitetônicas da Capela de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos.....	112
<b>Figura 28</b> – Página inicial do <i>Coremória</i> .....	117

<b>Figura 29</b> – Seções principais do <i>Coremória</i> .....	117
<b>Figura 30</b> – Seção “A Capela” .....	118
<b>Figura 31</b> – Seção “O Coreto” .....	119
<b>Figura 32</b> – Seção “A Cidade” .....	120

## LISTA DE QUADROS

<b>Quadro 1</b> – Pesquisa de campo com os turistas (questionário).....	21
<b>Quadro 2</b> – Pesquisa de campo com os moradores (entrevistas).....	23
<b>Quadro 3</b> – Pesquisa de campo com os moradores (questionário).....	24
<b>Quadro 4</b> – Sistematização de dados gerais (Livro de Registros da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos).....	36
<b>Quadro 5</b> – Sistematização do número aproximado de inscrições por período (Livro de Registros da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos).....	37
<b>Quadro 6</b> – Diferentes denominações da Praça do Coreto.....	67
<b>Quadro 7</b> – Sugestões de uso do produto em contexto formal e informal.....	121
<b>Quadro 8</b> – Classificações das possibilidades de devolutiva para a comunidade.....	124

## **LISTA DE SIGLAS/ABREVIACOES**

**ART.** - Artigo

**AHU** - Arquivo Histórico Ultramarino

**IPEHBC** - Instituto de Pesquisas e Estudos Históricos do Brasil Central

**IPHAN** – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

## RESUMO

O presente estudo, inserido na linha de pesquisa Cultura, Preservação e Identidades, considera como eventos norteadores e passíveis de problematização: a ereção da Capela de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, a partir de 1743, quando Pirenópolis ainda sustentava posição de Arraial e era denominada Minas de Nossa Senhora do Rosário de Meia Ponte; a demolição desse templo na década de 40; e as múltiplas significações do lugar, desde os seus primeiros usos, quando irmandades negras lá manifestavam religiosidade e modos de resistência no contexto colonial, até seus usos atuais, ocasionados pela modificação do espaço e edificação da Praça Coronel Chico de Sá (Praça do Coreto), na década de 80. Desses eventos, buscamos verificar se a Praça do Coreto pode ser visualizada como patrimônio cultural que auxilia na manutenção e percepção da contribuição negra na construção identitária de Pirenópolis, bem como potencial território problematizador das narrativas patrimoniais, que, influenciadas pela colonialidade do poder, excluíram historicamente o patrimônio negro das seleções institucionais. A fim de alcançar os objetivos propostos, além de análise bibliográfica e documental, adotamos como técnicas de pesquisa, considerando os atores internos (moradores de Pirenópolis) e externos (turistas), a aplicação de questionários e a realização de entrevistas não-estruturadas. Consideramos que a Praça do Coreto, diante de suas múltiplas territorialidades, que podem ser motivadas pelo passado ou externalizadas em razão do contexto presente, pode ser considerada bem cultural propulsor do direito à memória negra a partir da consciência, participação e preservação proveniente dos sujeitos que usam, valoram e (re)apropriam o lugar, independente da motivação dessa (re)apropriação. Como produto de pesquisa, idealizamos um museu virtual de natureza contínua, repositória e colaborativa denominado *Coremória*, que visa reunir mídias e memórias relacionadas aos bens culturais estudados.

**Palavras-chave:** Capela de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos; memória; patrimônio negro; Pirenópolis; Praça do Coreto

## ABSTRACT

The present study, inserted in the line of research Culture, Preservation, and Identities, considers as guiding events that can be problematized: the *Capela de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos* erection, from 1743 when *Pirenópolis* still held the position of *Arraial* and was called *Minas de Nossa Senhora do Rosário de Meia Ponte*; this temple demolition in the 40s; and the multiple meanings of the place, from its first uses, when black brotherhoods there manifested religiosity and ways of resistance in the colonial context, to its current uses, caused by the modification of space and construction of *Praça Coronel Chico de Sá (Praça do Coreto)*, in the 80s. From these events, we seek to check if *Praça do Coreto* can be viewed as a cultural heritage that helps in the maintenance and perception of the black contribution in the identity construction of *Pirenópolis*, as well as a potential problematizing territory of heritage narratives, which, influenced by the colonality of power, historically excluded black heritage from institutional selections. To achieve the proposed objectives, in addition to bibliographic and documentary analysis, we adopted research techniques, considering the internal actors (residents of *Pirenópolis*) and external actors (tourists), the application of surveys, and the realization of unstructured interviews. We assume that the *Praça do Coreto*, according to its multiple territorialities, which can be motivated by the past or externalized due to the present context, can be considered a cultural asset that propels the right to black memory from the awareness, participation, and preservation arising from the subjects which they use, value and (re)appropriate the place, regardless of the motivation for this (re)appropriation. As a research product, we idealized a virtual museum of a continuous, repository, and collaborative nature called *Coremória*, which aims to bring together media and memories related to the cultural assets studied.

**Keywords:** *Capela de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos*; memory; black heritage; *Pirenópolis*; *Praça do Coreto*

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>15</b>
<b>1. DAS IRMANDADES NEGRAS À (RE)APROPRIAÇÃO DA PRAÇA CORONEL CHICO DE SÁ.....</b>	<b>27</b>
1.1 A Capela: para além da pedra e cal, a simbologia das reminiscências.....	39
1.2 O Coreto: ausência e presença na Praça Coronel Chico de Sá.....	60
1.3 De Capela a Coreto: narrativas patrimoniais e o direito à memória negra – instituições e sujeitos.....	79
<b>2. JOGO DE MEMÓRIAS: SIMULTANEIDADE, PROBLEMATIZAÇÃO, (RE)APROPRIAÇÃO.....</b>	<b>90</b>
2.1. Lentes tradicionais: a não (re)apropriação pelo Reinado.....	94
2.2 Lentes católicas: o (re)apropriar-se devocional.....	97
2.3 Lentes ancestrais: o (re)apropriar-se do território negro.....	99
2.4 Trocando as lentes: apropriação do lugar modificado.....	101
<b>3. COREMÓRIA: CORAÇÃO, CORETO, MEMÓRIA (O PRODUTO IDEALIZADO).....</b>	<b>108</b>
3.1 Um lugar de memória no ciberespaço.....	108
3.2 Ramificações: subprodutos do <i>Coremória</i> .....	110
3.2.1 <i>COREMÓRIA (em vertigem)</i> .....	111
3.2.2 “ <i>permanências</i> ” .....	111
3.2.3 <i>Representações virtuais da Capela</i> .....	112
3.3 Acesso e colaboração: o público-alvo.....	112
3.4 O que se espera de um museu virtual?.....	113
<b>4. COREMOREANDO: aplicando o produto proposto.....</b>	<b>116</b>
4.1 Visitando o <i>Coremória</i> .....	116
4.2 A Capela, o Coreto, a Cidade e os Sujeitos: devolutiva para a comunidade.....	124
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>127</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>129</b>

## INTRODUÇÃO

Não sou Pirenopolino. Nem “nascido ou criado”, nem morador “de fora”. Minha primeira visita à Pirenópolis, como turista, aconteceu no ano de 2008, quando ainda cursava Odontologia em Anápolis. Assim como a maioria dos turistas que visitam a cidade, a Praça do Coreto, para mim, era quase sinônimo de “Feirinha”. No entanto, mesmo sem ter percebido as placas à época afixadas no local, que contavam a história de uma antiga capela que um dia lá foi construída e demolida, me lembro de, sozinho, sentar em uma das muretas do Coreto, me silenciar e observar o movimento das pessoas que ocupavam o lugar.

O tempo passou, desisti do curso anterior e me formei em Direito com a única certeza do que queria ser: professor. E sou. Nas aulas de Direito Administrativo, primeira disciplina que lecionei (e ainda leciono na oportunidade da escrita dessa pesquisa), tratamos sobre o instituto jurídico do tombamento e, por isso, avistei uma oportunidade de levar meus alunos e alunas da Faculdade de Jussara (FAJ) em campo, para abordarmos o assunto.

Em 2018, então, organizei a primeira viagem à Pirenópolis. Entrei em contato com uma amiga que trabalha na Secretaria de Turismo de Goiás, que me auxiliou até a indicação do Professor João Guilherme da Trindade Curado, que, solícita e gentilmente, nos acompanhou pelas ruas do Centro Histórico. Lembro de chegarmos na cidade com chuva, descermos próximo à Matriz e irmos a pé até o lugar combinado: simbolicamente, meu primeiro contato com as discussões e reflexões envolvendo o patrimônio cultural ocorreu no Coreto.

Nessa oportunidade, que inicialmente pensei ser apenas uma visita técnica e objetiva, voltada às questões práticas do tombamento no centro preservado de Pirenópolis, estava realizando, sem saber, minha primeira ação de educação patrimonial. Com o acompanhamento do Professor João Guilherme, naquele momento inicial no Coreto, soube sobre a Capela, os ritos ali praticados, os corpos ali enterrados. A experiência se repetiu no ano seguinte (2019), motivando a realização desta pesquisa.

*“De Capela a Coreto”* sempre foi o título do trabalho, cujo subtítulo passou por algumas alterações na medida em que os estudos do patrimônio cultural se aprofundavam e na medida em que as investigações em relação às memórias e percepções das pessoas ligadas àquela Praça se tornavam mais complexas.

Ainda denominada Minas de Nossa Senhora do Rosário de Meia Ponte, Pirenópolis teve sua ocupação ensejada pela exploração de minérios a partir de 1727, o que culminou na intensificação do comércio de escravos na região, que tinham acesso restrito à Igreja de Nossa Senhora do Rosário (Matriz), erguida desde os primórdios da ocupação do povoado.

Em razão dessa restrição, entre os anos de 1743 e 1757, foi edificado templo religioso católico ligado à população negra do lugar: a Capela de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos. O referido templo foi um legado da irmandade religiosa de mesma denominação, Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, associação formada por integrantes majoritariamente negros, com finalidades religiosas e sociais. Também se vinculou à Irmandade de São Benedito, outra confraria composta por negros, que posteriormente ocupou um dos altares laterais da Capela.

Na década de 40, três anos após o tombamento da Igreja Matriz, a Igreja dos Pretos teve sua demolição autorizada pela autoridade diocesana. A partir desse evento, o lugar passou por distintas alterações: das ruínas da igreja, passando por um campinho de futebol, até hoje lembrado como “Larguinho”, à edificação da Praça do Coreto (oficialmente denominada Praça Coronel Chico de Sá) na década de 80, o que propiciou múltiplas memórias, significados e formas de (re)apropriação.

A Capela demolida transcendia sua estrutura física, pois vinculou-se às manifestações culturais praticadas pelas irmandades, a exemplo de festejos religiosos próprios e cerimônias de sepultamento, que ocorriam em seu interior ou entornos. Ademais, a convivência dos negros em irmandades ultrapassava a seara da religiosidade, vez que essas confrarias podem ser consideradas meio de resistência na conjuntura colonial, bem como meio de proteção contra violências praticadas com os corpos negros sem vida, em razão da não realização adequada de sepultamentos pelos senhores, que comumente se desfaziam dos corpos em matas e rios.

Devido aos novos usos externados por moradores e turistas, a Praça do Coreto se torna lugar gerador de novas memórias coletivas que não devem e não podem ser desconsideradas. No entanto, o lugar, visivelmente modificado, pode ser considerado território passível de problematizações no que condiz ao histórico de reconhecimento e preservação das manifestações culturais vinculadas aos Povos e Comunidades de Matriz Africana<sup>2</sup>. Mesmo com sua alteração, persistem no lugar elementos simbólicos e práticas vinculadas à memória negra do passado, que não necessariamente fazem parte de manifestações consideradas tradicionais, mas que ainda assim referenciam aos usos anteriores daquele território.

O processo de pesquisa foi (e ainda é) árduo e constante. Sua problemática foi alterada algumas vezes, pois, o estudo, o campo, as entrevistas e as adversidades ocasionadas pela

---

<sup>2</sup> Nos termos do Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana, são “grupos que se organizam a partir dos valores civilizatórios e da cosmovisão trazidos para o país por africanos para cá transladados durante o sistema escravista, o que possibilitou um contínuo civilizatório africano no Brasil, constituindo territórios próprios caracterizados pela vivência comunitária, pelo acolhimento e pela prestação de serviços à comunidade” (BRASIL, 2003).

pandemia causada pela COVID-19, assim como a dificuldade de encontrar pessoas vinculadas às antigas irmandades, provocaram novas percepções e instigaram novas discussões. Inicialmente, buscaríamos simplesmente verificar se seria possível um bem destituído materialmente (a Capela) permanecer afetivamente na memória das pessoas, especialmente àquelas mais velhas, possibilitando esse fenômeno a consideração do templo demolido como um patrimônio cultural, mesmo sem sua materialidade e proteção jurídico-institucional.

De fato, a Igreja dos Pretos se faz presente na memória e no imaginário social dos moradores de Pirenópolis, no entanto, era preciso aprofundamento, pois não bastava conversar com pessoas que lembrassem do exterior do templo antes de ser demolido, era necessário estudar as permanências, as reminiscências ligadas aos antigos usos daquele lugar. Nesse sentido, havia dois caminhos a serem seguidos: o primeiro, era investigar as reminiscências das manifestações religiosas ligadas às irmandades negras que porventura resistiam na cidade (manifestações tradicionais); o segundo, era permanecer no lugar, sem, no entanto, permanecer estático: investigar as percepções da Praça do Coreto e a possibilidade de lá coexistirem memórias, significados ou ações ligados aos usos antigos e atuais, ocasionando variadas formas de (re)apropriações.

Quanto à primeira possibilidade, a direção seria o estudo do Reinado de Nossa Senhora do Rosário e Juizado de São Benedito, festejo ligados às irmandades negras, normalmente chamado somente de Reinado pelos pirenopolinos. Ocorre que este caminho já havia sido trilhado, brilhantemente, por Tereza Caroline Lôbo, em sua dissertação de mestrado intitulada *A singularidade de um lugar festivo: o Reinado de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos e o Juizado de São Benedito em Pirenópolis*, referência em nosso estudo. Sendo assim, o segundo caminho ensejou esta pesquisa.

Nesse contexto, a problemática da pesquisa envolve a verificação da possibilidade de resistência de um bem cultural já destituído materialmente, qual seja, a Capela, capaz de gerar usos, significados e memórias no lugar modificado, isto é, a Praça do Coreto, que, por seu turno, também é capaz de gerar usos, significados e memórias em razão de sua modificação. Além do mais, abrange a averiguação da possibilidade de se utilizar essas memórias como instrumento de problematização histórica, em especial, quanto à preservação do patrimônio e memórias negras, considerando não só atores sociais que (re)apropriam o bem, motivados pelos usos passados, como também aqueles ligados aos seus novos usos.

Essa discussão se torna relevante na medida em que o histórico de políticas públicas ligadas à preservação do patrimônio cultural é marcado por seleções de bens culturais vinculados às classes dominantes e, conseqüentemente, exclusões de bens culturais

relacionados aos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, a exemplo da população negra. Nesse viés, em que pese os esforços institucionais condizentes à criação de instrumentos jurídicos de proteção e às práticas preservacionistas, não há como olvidar os efeitos negativos do processo (excludente) da construção identitária do país e, no contexto da pesquisa, de Pirenópolis.

Para enfrentar a problemática proposta, registramos a Primeira Seção deste Relatório Técnico, denominada *DAS IRMANDADES NEGRAS À (RE)APROPRIAÇÃO DA PRAÇA CORONEL CHICO DE SÁ*, onde, inicialmente, discorremos sobre as associações religiosas compostas por negros no Brasil. A análise da formalização dessas instituições, desde os primórdios de ocupação territorial no país até a conjuntura específica de Minas de Nossa Senhora do Rosário de Meia Ponte, foi de suma importância para relacionarmos aspectos religiosos e sociais que permeiam a Capela de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, a qual esteve vinculada às Irmandades Nossa Senhora do Rosário e de São Benedito. Para tanto, utilizamos como referenciais: Boschi (1986), Lôbo (2006), Loiola (2009), Quintão (2002) Russell-Wood (2005), Salles (1963) e Scarano (1978).

Superados esses estudos preliminares, apresentamos questões relativas ao processo de edificação e demolição da Capela, relacionando-o com a dinâmica da formação urbana de Pirenópolis, bem como às manifestações culturais a ela vinculadas. Logo após, trouxemos apontamentos quanto ao processo de modificação do lugar, em razão da edificação da Praça do Coreto, seguidamente dos registros das permanências da Igreja dos Pretos que resistem na cidade e na praça, considerada território cultural afro-brasileiro pela Fundação Palmares desde o ano 2000. Nesse aspecto, utilizamos leituras de Jarbas Jayme (1971), Brandão (1978), José Sisenando Jayme (1983), Jayme e Jayme (2002) e Lôbo (2006).

Em seguida, de referências como Pollak (1989-1992), Halbwachs, (1990), Gonçalves (1996), Chuva (2012), Quijano (2005-2014) e Costa (2016), buscamos refletir quanto à interferência das dinâmicas mnemônicas, a exemplo da disputa pela memória, na construção de políticas de preservação do patrimônio cultural no país. Essas políticas, somadas (e influenciadas) por contextos históricos, políticos e sociais, aos quais se insere o “padrão eurocêntrico de poder”, definido por Quijano (2005), embora em contínua evolução, podem ser fatores contributivos para eventos como a demolição da Capela de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos e outros eventos ligados à preservação, destruição ou esquecimento do patrimônio negro, que, desde a promulgação da Constituição Federal de 1988, encontra proteção jurídica por meio de dispositivos que, implicitamente, nos conduzem à prevalência de um direito à memória negra na seara do patrimônio cultural.

Nesta Seção, utilizamos como fontes documentais escritas: os Termos de Compromisso das Irmandades de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos e de São Benedito, dos acervos do IPEHBC e AHU, respectivamente; processo administrativo de tombamento do conjunto arquitetônico urbanístico e paisagístico de Pirenópolis (Processo nº 1.181-T-85 – IPHAN) e processo administrativo de resgate arqueológico de obra subterrânea em Pirenópolis (Processo nº 01516.000026/2002-81–IPHAN), instaurado em razão das ossadas encontradas na Praça na oportunidade da instalação de cabeamento subterrâneo na cidade realizada em 2002. A análise documental, conforme Gil (2008), é essencial para o conhecimento do passado e investigação de processos de mudança social e cultural pertinentes à pesquisa.

Na Segunda Seção, intitulada ***JOGO DE MEMÓRIAS: SIMULTANEIDADE, PROBLEMATIZAÇÃO, (RE)APROPRIAÇÃO***, refletimos sobre a coexistência de memórias, usos e ações motivadas pela resistência da Capela de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos na memória dos atores sociais relacionados à Praça do Coreto que, por seu turno, também é gerador de memórias, usos e ações motivadas pela sua modificação. Essa dinâmica, a qual denominamos *jogo de memórias*, pode ser usada como instrumento problematizador de eventos como a demolição da Igreja dos Pretos, a partir da participação dos múltiplos sujeitos que (re)apropriam-se do lugar.

Assim como são múltiplos os sujeitos, notamos que o (re)apropriar-se da Praça do Coreto possui múltiplas motivações, nem sempre relacionadas à necessidade de se manterem vivas tradições, mas, talvez, à criação de novas. Esse movimento é proveniente das diferentes subjetividades e, conseqüentemente, significados dados ao lugar, que geram múltiplas territorialidades. Para nos auxiliar nesse ensaio, recorreremos a Pollak (1989), Nora (1993), Candau (2005), Le Goff (2003), Gonçalves (2015), Haesbaert (2005-2007), Meneses (2009), Felliipe (2016) e Lima (2017).

Metodologicamente, não poderia se afastar de nossa análise os resultados obtidos a partir da interação com os atores sociais ligados à Praça do Coreto, ao passo que a multiplicidade de sujeitos e a necessidade de delimitação de pesquisa não nos possibilita a abrangência de todos eles. Em razão disso e das dificuldades já mencionadas, escolhas metodológicas foram realizadas, o que, em hipótese alguma, significa a desconsideração da importância de outros grupos ou sujeitos.

Os dados primários foram coletados em pesquisa de campo realizada com dois grupos principais: atores sociais externos (turistas) e atores sociais internos (moradores de Pirenópolis), cujos critérios metodológicos adotados esboçamos a seguir: o primeiro grupo foi composto 50 (cinquenta) turistas, o que se considera, em razão do critério metodológico adotado, amostra

suficiente para a coleta dos dados aqui almejados. O principal critério de seleção dos sujeitos inseridos neste grupo foi a visita à cidade de Pirenópolis por pelo menos uma vez por motivos de turismo e lazer. No entanto, quanto à faixa etária, adotamos como critério objetivo de exclusão as pessoas menores de 18 anos.

Justificamos a seleção desse grupo em razão de Pirenópolis ser considerada uma cidade turística. Esse movimento, conforme apuramos do processo de tombamento do conjunto arquitetônico, urbanístico e paisagístico da cidade, teve sua gênese a partir de meados da década de 60, quando a comunidade universitária de Brasília passou a frequentar o lugar. Desde então, a afluência de turistas não cessou, especialmente em razão da Festa do Divino. Somado aos atrativos naturais, históricos e culturais, a proximidade de Brasília<sup>3</sup>, Anápolis<sup>4</sup>, Goiânia<sup>5</sup>, Goianésia<sup>6</sup>, Corumbá<sup>7</sup>, Niquelândia<sup>8</sup> e Jaraguá<sup>9</sup> é fator que explicam a constante presença de turistas em Pirenópolis. (IPHAN, 1985).

Buscamos obter dos turistas suas concepções acerca da atual identidade de Pirenópolis, suas percepções acerca da memória negra na cidade, o conhecimento do contexto histórico da Praça do Coreto, assim como possíveis memórias geradas no lugar, examinando usos e significados da praça externado por eles. Em razão do contexto pandêmico, foi a primeira etapa da pesquisa de campo, onde buscamos alcançar os objetivos propostos através de questionário<sup>10</sup> on-line encaminhado por meio de convite individual via redes sociais ou e-mail (Quadro 1).

---

<sup>3</sup> Distância de 128 km, pela BR-070.

<sup>4</sup> Distância de 68 km, pela BR-153 e GO-431.

<sup>5</sup> Distância de 120 km.

<sup>6</sup> Distância de 75 km, pela GO-338.

<sup>7</sup> Distância de 48 km.

<sup>8</sup> Distância de 230 km.

<sup>9</sup> Distância de 52 km.

<sup>10</sup> Conforme Marconi e Lakatos (2003), o questionário é “um instrumento de coleta de dados, constituído por uma série ordenada de perguntas, que devem ser respondidas por escrito e sem a presença do entrevistador.”

**Quadro 1 – Pesquisa de campo com os turistas (questionário)**

<b>PESQUISA DE CAMPO COM TURISTAS – APLICAÇÃO DE QUESTIONÁRIO</b>	
<b>Método de contato</b>	Convite individualizado via e-mail ou redes sociais / rede de apoio formada pelos próprios participantes
<b>Forma de aplicação do questionário</b>	Aplicação em ambiente virtual (utilização da ferramenta <i>Google Forms</i> )
<b>Duração da aplicação do questionário</b>	21/06/2021 a 28/06/2021
<b>Número de participantes</b>	50 (cinquenta)
<b>Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE)</b>	Disposição prévia do TCLE no cabeçalho do questionário e disponibilização do documento para <i>download</i> e arquivamento pelo participante, conforme orientações do Ofício Circular nº 2/2021/CONEP/SECNS/MS B
<b>Forma de consentimento</b>	Aplicado na forma de registro de anuência com vinculação de e-mail após a leitura do TCLE, conforme orientações do Ofício Circular nº 2/2021/CONEP/SECNS/MS B
<b>Quantidade de consentimentos de transcrição nominal</b>	28 (vinte e oito)
<b>Quantidade de consentimentos de transcrição por abreviação</b>	13 (treze)
<b>Quantidade de consentimentos de transcrição na forma anônima</b>	9 (nove)
<b>Número de questões</b>	26 (vinte e seis questões)
<b>Natureza das questões</b>	13 (treze) questões objetivas e 14 (quatorze) questões de caráter aberto

**Fonte:** elaborado pelo autor (2022)

Determinamos esta técnica na fase inicial da pesquisa em razão do grupo participante (turistas) e das vantagens de sua utilização. Além de possibilitar o distanciamento social necessário em razão da COVID-19, conforme destacam Marconi e Lakatos (2003), o questionário tem como benefícios: atingir, simultaneamente, um maior número de participantes da pesquisa; maior abrangência geográfica e respostas mais rápidas e precisas.

Para a pesquisa com os moradores de Pirenópolis, não foi definido número específico de sujeitos participantes, sendo o principal critério de escolha a existência de memórias vinculadas à Capela de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos e/ou à Praça do Coreto. Essa etapa do campo se iniciou quando os protocolos de distanciamento foram flexibilizados e após o avanço da cobertura vacinal no Estado de Goiás. Ainda assim, optamos pela adoção de técnicas de pesquisa mistas, quais sejam: realização de entrevistas on-line, quando viáveis; entrevistas presenciais, seguindo as orientações sanitárias e após a segunda dose vacinal; e aplicação de questionário on-line, que permitiu maior tempo de contato com os moradores em razão da possibilidade da ausência do entrevistador e da disponibilidade do instrumento de coleta de forma ininterrupta.

Para as entrevistas (em ambiente virtual e presenciais), buscamos selecionar sujeitos a partir de contato inicial com agentes culturais da cidade conhecidos socialmente, que indicaram indivíduos ligados aos bens culturais que envolvem a pesquisa (Quadro 2). Ademais, buscamos formar uma rede de entrevistados com a indicação proveniente dos próprios participantes, o que foi relevante para visualizar a possível existência de grupos cujas vivências estão inseridas em contexto de memória coletiva.

Adotamos, nesse caso, a técnica de entrevista não-estruturada, na modalidade não dirigida (MARCONI e LAKATOS, 2003), visto que a intenção primordial foi não induzir respostas ou determinada cronologia por parte do participante, respeitando-se vivências, memórias, indagações ou até silêncios. Nesse sentido, foram introduzidos temas ao entrevistado e possíveis interferências do pesquisador ocorreram para impulsionar uma linha de raciocínio já iniciada pelo participante.

Por seu turno, o questionário on-line aplicado aos moradores manteve o padrão estrutural e forma de explicitação dos objetivos da pesquisa utilizado no primeiro grupo (Quadro 3). Nessa etapa, objetivamos contrapor as percepções dos atores externos e internos quanto ao contexto identitário de Pirenópolis, à memória negra na cidade, o conhecimento do contexto histórico da Praça do Coreto, assim como a existência de possíveis memórias, usos ou ações relacionados ao lugar modificado ou anteriormente à sua ressignificação.

**Quadro 2** – Pesquisa de campo com os moradores (entrevistas)

<b>PESQUISA DE CAMPO COM OS MORADORES – REALIZAÇÃO DE ENTREVISTAS</b>				
<b>Modalidade de realização</b>	<b>Dia de realização</b>	<b>Duração aproximada da entrevista</b>	<b>Entrevistado(a)</b>	<b>Forma de consentimento</b>
Ambiente virtual	06/10/2021	1h44min	Tereza Caroline Lôbo	Assinatura de TCLE
Presencial	26/11/2021	00h40min	Marieta de Sousa Amaral	Assinatura de TCLE
Presencial	27/11/2021	00h44min	Padre Augusto Gonçalves Pereira	Assinatura de TCLE
Presencial	27/11/2021	00h15min	Maria Aparecida Trindade	Assinatura de TCLE
Presencial	27/11/2021	00h50min	Pérsio Ribeiro Forzani	Assinatura de TCLE
Presencial	28/11/2021	00h25min	Regina Sylvia Pugliero	Assinatura de TCLE
Ambiente virtual	29/11/2021	1h15min	G.T.F.G	Assinatura de TCLE
Ambiente virtual	01/12/2021	00h46min	Adelina Benedita Alves Santiago	Assinatura de TCLE

**Fonte:** elaborado pelo autor (2022)

**Quadro 3 – Pesquisa de campo com os moradores (questionário)**

<b>PESQUISA DE CAMPO COM MORADORES – APLICAÇÃO DE QUESTIONÁRIO</b>	
<b>Método de contato</b>	Convite individualizado via e-mail ou redes sociais / rede de apoio formada pelos próprios participantes
<b>Forma de aplicação do questionário</b>	Aplicação em ambiente virtual (utilização da ferramenta <i>Google Forms</i> )
<b>Duração da aplicação do questionário</b>	12/11/2021 a 31/12/2021
<b>Número de participantes</b>	9 (nove)
<b>Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE)</b>	Disposição prévia do TCLE no cabeçalho do questionário e disponibilização do documento para <i>download</i> e arquivamento pelo participante, conforme orientações do Ofício Circular nº 2/2021/CONEP/SECNS/MS B
<b>Forma de consentimento</b>	Aplicado na forma de registro de anuência com vinculação de e-mail após a leitura do TCLE, conforme orientações do Ofício Circular nº 2/2021/CONEP/SECNS/MS B
<b>Quantidade de consentimentos de transcrição nominal</b>	6 (seis)
<b>Quantidade de consentimentos de transcrição por abreviação</b>	3 (três)
<b>Quantidade de consentimentos de transcrição na forma anônima</b>	0 (zero)
<b>Número de questões</b>	29 (vinte e nove questões)
<b>Natureza das questões</b>	14 (quatorze) questões objetivas e 15 (quinze) questões de caráter aberto

**Fonte:** elaborado pelo autor (2022)

Além das entrevistas formais e questionário aplicado aos moradores, também foram realizadas entrevistas informais e campo de reconhecimento em Pirenópolis (24/11/2021 a 28/11/2021), a partir de visita à Praça Coronel Chico de Sá, à Igreja de Nossa Senhora do Carmo (Museu de Arte Sacra), à Igreja Nosso Senhor do Bonfim e à Igreja de Nossa Senhora do Rosário (também conhecida pelos pirenopolinos como Igreja Matriz de Nossa Senhora do Rosário ou somente Matriz).

Se tratando de mestrado profissional, a Terceira Seção, denominada **COREMÓRIA: CORAÇÃO, CORETO, MEMÓRIA (O PRODUTO IDEALIZADO)**, foi apoiada pelos caminhos teórico-metodológicos e resultados apresentados nas seções anteriores e destina-se à apresentação do formato do produto resultante da pesquisa, seus subprodutos, público-alvo e o impacto esperado com sua idealização. Idealizamos a criação de um museu virtual denominado “*Coremória*”, que reúne elementos de memória vinculados aos bens culturais analisados, visando a disseminação e democratização do acervo e consequente possibilidade de problematização histórica.

Por fim, na Quarta e última Seção, intitulada **COREMOREANDO: aplicando o produto proposto**, foram apresentadas instruções básicas de acesso ao museu virtual, sugestões de sua aplicação em âmbito formal e informal pelo público visitante, bem como os mecanismos de devolutiva (contínuos ou transitórios) para os múltiplos sujeitos relacionados ao bem pesquisado.

17/05/1817 - Albina (escrava)  
30/04/1818 - Caetano (escravo)  
30/04/1818 - Joze (escravo)  
12/06/1818 - Manoel (escravo)  
28/03/1821 - Anna Maria (escrava)  
01/06/1823 - Izabel de Farias  
11/06/1823 - Clara (escrava)  
14/05/1824 - Maria Joana Pereira  
30/05/1855 - Antônio Pereira da Silva (escravo)  
30/05/1855 - José Ygnácio Ribeiro

# 1

## DAS IRMANDADES NEGRAS À (RE)APROPRIAÇÃO DA PRAÇA CORONEL CHICO DE SÁ

Considerando a existência de irmandades religiosas compostas por membros negros em Pirenópolis e devido a direta ligação dessas associações com um dos bens culturais em análise, entendemos pertinente iniciar a presente Seção a partir da exposição do processo de institucionalização das irmandades negras no Brasil e as narrativas que permeiam suas fundações, para, em seguida, abordarmos os aspectos singulares relativos às associações negras do Arraial de Meia Ponte.

Conforme apontamentos de Scarano (1978), as confrarias<sup>11</sup> religiosas são um fenômeno tipicamente urbano, presentes “de norte a sul” do país desde os primórdios de seu povoamento. Em Minas Gerais, por exemplo, surgiram quase simultaneamente com seus primeiros exploradores. Essas associações se desenvolveram graças às civilizações ensejadas pela exploração de riquezas minerais, somadas à proibição, pela Coroa, do estabelecimento de Ordens Religiosas<sup>12</sup> e tiveram seu desenvolvimento no decorrer do século XVIII.

Conforme Russell-Wood (2005), as irmandades religiosas estiveram presentes na Europa Ocidental desde os séculos XII e XIII, sendo as associações religiosas brasileiras concebidas nos moldes da tradição medieval. Dessa maneira, não havia interesses ou finalidades profissionais como nas corporações de ofícios, mas religiosas, caritativas, sociais e raciais, conforme abordaremos adiante. De acordo com Scarano (1978), as mais comuns eram as dedicadas ao Santíssimo Sacramento. Também eram numerosas as irmandades dedicadas à Nossa Senhora em suas diversas invocações.

---

<sup>11</sup> Maia (1966, p. 54) registra a definição das confrarias como “associações com fins religiosos, Irmandade, congregação piedosa que cultuando determinado santo, imita suas virtudes e ações.” Desse modo, adotaremos as expressões “irmandade”, “confraria” e “associações” como expressões sinônimas.

<sup>12</sup> Conforme Scarano (1978), a relação entre Estado e Igreja, desde Portugal, foi marcada por situações de instabilidade no contexto de suas jurisdições. Com o Padroado, a Ordem de Cristo, criação portuguesa, recebeu inúmeros benefícios da Santa Sé. Essa Ordem, cujo Grão-Mestrado era composto por soberanos, fez dos Reis de Portugal os mentores da vida religiosa, o que propiciou ao Estado posição de superioridade sobre a Igreja. No entanto, os conflitos de atribuição estiveram presentes em determinados contextos, vide os dízimos eclesiásticos, que eram cobrados pela Coroa, mas destinados ao Rei, desde que na qualidade de Grão-Mestre da Ordem de Cristo. Durante todo o Século XVIII esse “imposto” gerou reclamações quanto aos excessos de arrecadação e investimento inferior nos cultos. A construção de templos religiosos, por exemplo, dependia dos esforços da própria população. Para além do desgaste em razão do excesso de taxas, o problema mais relevante na relação entre Estado e Igreja envolveu a permanência de padres regulares nas Minas. Nas Gerais, o governo impedia a instituição de Ordens Religiosas, pois julgava grande a possibilidade de um membro de Ordem Religiosa fazer contrabando, visto que, possuindo casas em diversos pontos do Brasil e no exterior, tinha facilidade logística para enviar ouro e diamantes (para fora das Minas ou estrangeiro) sem maiores dificuldades.

Ao estudar as irmandades religiosas mineiras, Scarano (1978) registra que suas ações abrangiam, por exemplo, além de cultos e festividades (baseados nas manifestações da cultura europeia), a proteção de seus membros, a construção de obras religiosas e profanas<sup>13</sup> e as “obras de misericórdias”, por meio de sepultamentos, assistência médico-hospitalar e auxílio aos presos, o que popularizou essas associações.

Em razão da viabilidade de controle, contexto diverso ao das Ordens Religiosas, a Coroa utilizava as irmandades como instrumento social, o que não anulava suas funções religiosas:

Como à Coroa interessava a fundação das irmandades, as camadas sociais se aglutinam no seio delas, passando a usá-las como associações de interesse grupal. Isso não quer dizer que a irmandade perca ou reduza suas funções religiosas ou chamadas piedosas. Não havia, naquela época, nenhum antagonismo entre o temporal e o espiritual. (SALLES, 1963, p. 34)

Nesse sentido, na história das associações religiosas pôde-se observar a comunhão entre os interesses estatais e das camadas sociais, que a partir de determinado nível de estratificação, almejavam formas de defender e manter seus próprios interesses. Desse modo, o desenvolvimento social foi marcado pela presença das irmandades que influenciavam objetivamente os hábitos e modos de viver da população presente nas zonas de mineração. (SALLES, 1963).

Salles (1963), em estudo das irmandades religiosas das Minas do século XVIII (Ouro Preto, Mariana, Sabará e São João Del Rei), observou que o surgimento das confrarias ocorria a partir da instalação das primeiras freguesias e paróquias. Primeiramente se fundava a irmandade do Santíssimo, que ocupava o altar-mor e representava a máxima autoridade da corte celeste e, em seguida, as irmandades dos negros, a exemplo da irmandade de Nossa Senhora do Rosário, Santa Efigênia ou São Benedito, que ocupavam os altares laterais do templo. “[...] os que se unem em primeiro lugar são os brancos, os quais, não permitindo a entrada de pretos, criam a motivação para que êstes organizem suas irmandades [...]”. (SALLES, 1963, p. 37).

Não era proibido aos negros se reunirem em irmandades, em igrejas. A maioria destas Irmandades de Nossa Senhora do Rosário e de São Benedito, reservadas à gente de côr, funcionavam, porém, em altares laterais de matrizes ou de igrejas de conventos. Não tinham salas próprias para suas reuniões; sempre se sentiam observados. Já estavam cansados deverem atrás de si, durante a semana toda, a fisionomia de um feitor; queiram ver-se livre dos olhos vigilantes de um fiscal, ao menos no domingo. Por isso, o sonho de cada irmandade desta gente de côr era conseguir capela própria para não serem fiscalizados em suas reuniões e poderem conversar à vontade. (OTT, 1968, p. 120).

---

<sup>13</sup> “[...] Os pretos da Irmandade do Rosário de Ouro Preto continuavam – sem o saber – a ação das associações que construíram estradas e pontes quando empreenderam à sua custa a abertura da rua que de Igreja levava à Matriz do Pilar [...]”; (SCARANO, 1978, p. 26).

A coexistência entre diferentes altares em uma mesma sede religiosa pode explicar a divergência de estilo arquitetônico entre altares de uma mesma igreja. A partir do aparecimento de novos grupos sociais (por exemplo, os pardos, em razão da miscigenação), novos altares eram constituídos seguindo a tendência arquitetura da época de sua instalação. No entanto, para além de questões arquitetônicas, essa conjuntura aprofundava os conflitos de classe em razão do choque de interesses das diferentes camadas sociais. (SALLES, 1963). “Ao aglutinar os grupos, reforçavam-se as diferenciações sociais e étnicas, com diretos reflexos na composição dos quadros de integrantes dessas associações e no próprio processo de estrutura social da região” (BOSCHI, 1986, p.151).

Reis (1996) afirma que o maior critério de identidade das irmandades foi a cor da pele em conjunto com a nacionalidade de seus integrantes. Desse modo, em razão da cor, havia as irmandades de brancos, de pardos e de pretos. Por seu turno, quanto à nacionalidade, as irmandades de brancos podiam ser de portugueses ou brasileiros. As de pretos se subdividiam nas irmandades de crioulos e africanos, com a possibilidade de mais uma subdivisão de acordo com as etnias de origem (as denominadas “nações”), como as irmandades de angolanos, benguelas, jejes e nagôs.

Em Salvador, por exemplo, os jejes, desde 1752, detinham a irmandade do Senhor Bom Jesus das Necessidades e Redenção, na igreja do Corpo Santo, na freguesia da Conceição da Praia. Os angolas, por seu turno, se associavam em irmandades diversas, sobretudo as de Nossa Senhora do Rosário e teriam sido os primeiros a criarem as confrarias, pois foram os primeiros africanos importados em massa para a Bahia. (REIS, 1996).

Termos étnicos como nagôs, angolas, jejes representavam identidades criadas pelo tráfico escravo, que envolvia grupos étnicos mais específicos oriundos da África. Os nagôs, por exemplo, pertenciam a diversos grupos iorubás que viviam em vasta região do sudoeste da atual Nigéria. No Brasil, viraram todos nagôs, identidade à qual se amoldaram sem esquecer origens mais específicas. Na maioria das vezes as irmandades se formavam em torno das identidades africanas mais amplas, criadas na diáspora, mas havia exceções. (REIS, 1996, p. 5).

A mais disseminada e conhecida das irmandades negras era de Nossa Senhora do Rosário. Conforme Scarano (1978), os negros a cultuavam desde os séculos XV e XVI, em Portugal, no entanto, a autora indaga que não há explicações ou razões claras para a escolha da Santa como protetora desse grupo. Seu culto se popularizou com a batalha de Lepanto e a recitação do rosário (terço) foram difundidas pelos dominicanos.

Segundo Frei Agostinho de Santa Maria, foi uma imagem de Nossa Senhora resgatada em Argel que deu início ao culto, levando os negros a escolherem essa invocação, erigindo-a em padroeira. Vai além esse religioso, dizendo ter sido a própria Mãe de

Deus quem os escolheu “para a confusão dos brancos”. Explica que estes abandonaram a devoção quase completamente, quando passou ela a ser adotada pelos pretos “q lhe deram o titulo do Rosario, que he com que hoje ao presente he buscada & servida dos seus devotos pretinhos”. (SCARANO, 1978, p. 40).

No Brasil, também se registra devoção dos negros à Santa Efigênia, São Benedito, Santo Antônio de Catagerona, São Gonçalo e São Onofre, “os quais, segundo a hagiografia tradicional, eram pretos ou pardos e gozavam por isso de singular popularidade”. São Benedito seria o mais familiar entre “os santos de cor”, cujo culto, desenvolvido na Europa, alcançou grande aceitação no país “por parte de escravos, forros, pardos e mesmo brancos.” (SCARANO, 1978, p. 38).

A Igreja, então, utilizava as irmandades como instrumento integrador do africano recém-chegado “numa sociedade católica e branca”. O contato religioso agia como meio de coesão entre brancos e pretos a partir da ligação por meio das mesmas crenças “ainda quando fossem, em muitos casos, forçadas e superficiais” (SCARANO, 1978, p. 41). Os escravos, sejam embarcados na África<sup>14</sup>, sejam desembarcados na Bahia, eram batizados, mas não lhes eram dadas nenhuma instrução religiosa. Se tornavam cristãos somente “burocraticamente”, sendo o rosário o elo de união entre eles, não como instrumento orientador de orações, mas como uma espécie de amuleto. (OTT, 1968).

Quintão (2002, p. 29) registra a escassez de estudos historiográficos referentes às irmandades negras, justificando essa limitação em razão da errônea concepção de que as confrarias não seriam forma de resistência, ao contrário, os associados a essas confrarias seriam considerados submissos à escravidão, alheios às tensões e conflitos sociais, “assumindo, portanto, o papel de “bom escravo”. Esse entendimento pode explicar a prevalência dos estudos dos quilombos no âmbito da resistência negra no Brasil.

Percebemos que, paradoxalmente, ao mesmo tempo em que eram um arranjo estruturado de escravizados, as irmandades negras, então, também eram instrumento de controle social. A priori, um grupo de pessoas organizadas poderia dar ensejo à desordem e manifestações revoltosas, no entanto, conforme defende Boschi (1986), a aceitação da instituição das confrarias negras tinha como objetivo preservar as relações de dominação e submissão existentes. A união de pessoas era instrumento “despersonalizador” destas e, conseqüentemente, canalizador da força estatal.

---

<sup>14</sup> “Em 1719, dom João V, horrorizado com a elevada mortalidade dos escravos durante a travessia entre os portos da África ocidental e central e do Brasil e com a perda de tantas almas sem salvação, repreendeu duramente o bispo de Angola por não fazer com que todos os escravos recebessem o batismo e a instrução espiritual antes do embarque.” (RUSSELL-WOOD, 2005, p. 193).

Nesse sentido, a localização das reuniões das irmandades negras, por exemplo, levava a uma maior vigilância, ao contrário dos quilombos, que se localizavam em locais de difícil acesso. No entanto, conforme aponta OTT (1968), possivelmente os senhores mais rigorosos e desconfiados não aprovavam tais liberdades, pois “uma igreja própria podia se transformar num centro de revolta; e os trabalhos noturnos na sua construção facilitavam a fuga de escravos”. (OTT, 1968, p. 122).

Boschi (1986, p. 156) descreve a associação dos negros às irmandades como uma manifestação “adesista, passiva e conformista”, com ausência de consciência de classe, logo, inexistência de consciência política. Os fundamentos para esse discurso estariam embasados no fato de as irmandades negras se basearem nos modelos exteriorizados pelos brancos (europeus). Desse modo, por uma "assimilação<sup>15</sup> unilateral", o negro incorporaria às suas personalidades comportamentos e atitude dos brancos com os quais conviviam.

Apesar do discurso de Boschi (1986) destacar as irmandades negras em contexto de dominação e submissão, para ele, embora essas associações não tenham lutado pelo fim do sistema escravista, foram essenciais para a solidificação de uma solidariedade intergrupual, em razão da ação de proteção que transpassava aos associados, visto ser, possivelmente, a única forma de associação permitida aos negros no contexto colonial.

As irmandades davam aos negros a oportunidade de desabafar suas agruras, expressas suas necessidades e, até mesmo, tentar influir em seu futuro, procurando tornar suas vidas mais suportáveis. Por isso, elas foram palco privilegiado da sociabilidade praticada na Colônia. E, nessa medida, os negros souberam utilizar-se delas como um instrumento de defesa e de proteção contra os rigores da escravidão. (BOSCHI, 1986, p. 152).

Segundo Quintão (2002), se as irmandades foram utilizadas como meio de controle e integração do negro no contexto escravocrata, em sentido oposto, o negro soube utilizar desse recurso transformando-o em espaço de solidariedade, reivindicação social e protesto racial. As irmandades negras, então, podem ser visualizadas ambigualmente, pois também foram mecanismo de preservação da identidade e dignidade.

---

<sup>15</sup> Relevante registrar o discurso sociológico de Moura (2019) a respeito do conceito de “assimilação” ao analisar criticamente o conceito de “sincretismo”. Para ele, o conceito de assimilação é desenvolvido sempre da religião dominante (catolicismo) em face da religião dominada (considerada fetichista). O autor questiona sobre a (im)possibilidade de a assimilação seguir pelo caminho inverso, ou seja, da religião dominada ser responsável por incorporar e modificar o espaço religioso do dominador. Moura aduz que a tendência dos estudos acadêmicos focados nas relações interétnicas no âmbito da religião é de considerar os negros mentalmente incapazes de assimilarem, em curto prazo, os conceitos do cristianismo e, por isso, necessitarem de um período de acomodação. Comumente o conceito de sincretismo é desenvolvido a partir de juízo de valor entre religiões, sendo o cristianismo considerado superior por influência de um culturalismo colonizador. A assimilação, então, seria forma de neutralizar a resistência cultural, social e política das colônias, para que, via sincretismo, as religiões afro-brasileiras fossem incorporadas no catolicismo.

[...] as confrarias ultrapassaram o modelo pretendido pela ordem escravagista: funcionaram como trampolim e álibi para o estabelecimento de circuitos sociais paralelos, dos mais diferentes tipos de reunião à constituição de caixas de poupança para fins de alforria e outros. Era uma faca de dois gumes, a confraria. (SODRÉ, 2003, p. 124).

No mesmo sentido, Russel-Wood (2005) defende que as irmandades negras supriam necessidades coletivas e individuais dos negros e pardos da colônia, categorizadas em educação religiosa (socorro espiritual), assistência médica e a busca de identidade. “[...] criaram micro-estruturas de poder, conceberam estratégias de alianças, estabeleceram regras de sociabilidade, abriram canais de negociação e ativaram formas de resistência [...]” (REIS, 1996, p. 5).

A administração das irmandades ocorria pela diretoria, também chamada de “mesa”, cujos membros eram eleitos de forma anual. As eleições normalmente ocorriam nos últimos meses do ano e eram realizadas de forma indireta: cada membro da mesa indicava dois ou três candidatos que estariam aptos para ocupar seu posto. Os colegas votavam a partir da concordância ou desaprovação do indicado por meio de feijões brancos e pretos, respectivamente, e o indicado com mais concordância era o eleito. Esse sistema se diferenciava das irmandades compostas por brancos, que se utilizavam do voto secreto de toda a irmandade ou de comitê eleitoral que selecionasse e indicasse os candidatos aptos. (RUSSEL-WOOD, 2005).

Conforme Russel-Wood (2005), em que pese o sistema eleitoral das irmandades negras ter se formalizado por meio da criação de oligarquias ou grupos de interesses que se perpetuavam, parece que as fraudes ocorriam em menor grau nessas confrarias em comparação com aquelas administradas pelos brancos. No entanto, o autor alerta que as irmandades negras raramente tomavam para si o interesse das autoridades portuguesas no resultado das eleições das mesas. Além disso, mesmo na existência de fraudes nas irmandades negras, a repercussão se daria de forma limitada, com pouco impacto, diferentemente do choque que causaria no contexto da classe dominante branca.

As irmandades eram regidas por estatutos que possuíam princípios de disciplina coletiva “bastante rígida”, conforme Salles (1963, p. 37). A composição da mesa representava as diferentes alianças étnicas e tribais dos componentes das irmandades e, mesmo aquelas que admitiam membros brancos, estipulavam que a mesa seria composta exclusivamente de negros ou pardos. Em situações em que os membros eram mistos (subdivisão, por exemplo, entre crioulos e angolanos), cada setor detinha representação igual na mesa. (RUSSEL-WOOD, 2005).

A diretoria das irmandades negras costumava ser composta por um presidente/juiz (dois, em caso de confraria composta por mais de uma “nação”), um escrivão, um tesoureiro e um número variável de irmãos. Algumas irmandades coroavam “reis” e “rainhas”, mas essa coroação possuía em sua maior parte caráter puramente festivo (não ocupavam cargos administrativos). Ser alfabetizado não era um requisito para as eleições, exceto nos cargos de escrivão e tesoureiro, sendo que a capacidade de assinar o próprio nome já era aceita como prova de alfabetização. No entanto, os estatutos das irmandades de negros e multados, exceto as dos escravos, determinava que todos os membros da mesa fossem libertos, pois “não só se acreditava que, como tais, seriam capazes de exercer autoridade sobre os colegas como também que estariam em melhor posição para atender às responsabilidades [...]” (RUSSEL-WOOD, 2005, p. 206).

Segundo sintetiza Russel- Wood (2005), o presidente era o responsável pela condução de todas as reuniões da mesa e representava os interesses da confraria diante das autoridades civis e eclesiásticas. Era obrigado a comparecer em todos os paramentos e procissões públicas patrocinadas pela irmandade e acompanhar os cortejos fúnebres dos irmãos. Por seu turno, o escrivão era responsável pelas minutas das reuniões, registros de entrada e de expulsão de membros, inventários das posses da irmandade e registros das missas rezadas pelos irmãos falecidos. O tesoureiro se encarregava de toda a finança da irmandade, a exemplo da cobrança de aluguéis e do pagamento dos padres que realizavam as missas. Em razão da complexidade das finanças, também poderia haver um procurador, responsável pelo exame das dívidas que a irmandade não conseguia receber bem como relatórios relacionados à processos legais.

Os membros restantes supervisionavam questões administrativas cotidianas, como os pedidos de filiação e aspectos assistenciais, quando os irmãos estivessem doentes. Era obrigação desses membros comparecer aos funerais e a todas as cerimônias públicas da confraria. A mesa ainda era auxiliada por um corpo administrativo secundário, que agia como órgão de aconselhamento. (RUSSEL-WOOD, 2005).

Em Minas de Nossa Senhora do Rosário de Meia Ponte<sup>16</sup>, cujo processo de ocupação foi motivado pela exploração aurífera, também foram fundadas associações religiosas simultaneamente ao fenômeno de expansão urbana: inicialmente, pela instituição da irmandade do Santíssimo Sacramento, vinculada à Igreja de Nossa Senhora do Rosário (Matriz) e, posteriormente, a instituição da irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, responsável por edificar a Capela batizada com o mesmo nome da confraria.

---

<sup>16</sup> Primeiro nome dado à Pirenópolis, conforme abordaremos no item seguinte deste Relatório.

A presença do negro em Meia Ponte, seguindo a tendência de outras localidades de Goiás, foi ensejada pela dinâmica da economia goiana, que se fundamentou no trabalho escravo desde a extração de ouro até o cultivo do solo (SALLES, 1992). Os primeiros comboios (ilegais<sup>17</sup>) de escravos, trazidos de Salvador, começaram a chegar em Meia Ponte entre 1732 e 1733. O comércio de escravo em Goiás era feito especialmente através da Bahia, vez que os negros africanos que desembarcavam no Rio de Janeiro eram vendidos às Minas Gerais (IPHAN, 1985).

Diferente da dinâmica de coexistência de altares em um mesmo templo religioso que representassem as diferentes associações religiosas (consequentemente as diferentes classes sociais), em Meia Ponte, o acesso dos negros à Matriz era restrito, o que motivou a edificação de uma igreja própria, cuja incumbência ficou a cargo da Irmandade de Nossa Senhora dos Pretos. No entanto, em contexto posterior à edificação desse templo, foi fundada a Irmandade de São Benedito, passando a ocupar um dos altares laterais da Igreja dos Pretos, que nas palavras de Lôbo (2006, p. 40) “representou um marco fundamental de identidade por abrigar duas confrarias cujos membros, em sua maioria, eram negros, forros e escravos”.

A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário teve sua autorização por meio de Provisão datada de 22/12/1742 e assinada pelo visitador Joseph de Frias e Vasconcellos, transcrita por Jayme (1971, p. 532):

[...] Aos que apresente Provizão virem saude epas emo Senhor que de todos Éverdadeiro remedio e Salvação: Faço saber que attendendo ao que me representarão por sua petição retro, os Pretos d’esta Freguezia de Meya Ponte, Hey por bem deconceder licença como pela presente Provizão concedo para que os Supplicantes possão criar Eerigir sua Irmandade denossa senhora do Rosario para nella servirem amesma Senhra, e apresentarão compromisso com esta ao Exmo. ERevemo. Senhor Bispo, para ele confirmar [...].

Em que pese a data da Provisão, o Termo de Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário é datado de 1758. Da análise dessa documentação, observamos que a irmandade não tinha limitação no número de irmãos associados, sendo admitidos brancos, pretos escravos, forros, casados, solteiros, homens, mulheres e meninos de doze anos para cima, conforme estabelece o capítulo 2º do livro.

Apesar da ausência de maiores restrições para inscrição na irmandade, havia especificidades relacionadas à posição e cor de cada membro dentro da confraria. Conforme leciona o capítulo 3º, Rei e a Rainha deveriam ser ambos pretos e eleitos, assim como no

---

<sup>17</sup> Salles (1992) registra que somente em 7 de setembro de 1752 há o registro oficial da chegada do primeiro comboio de negros em Goiás. Não se sabe quanto ao montante, pois em razão do imposto de capitação e os dízimos havia a tendência de sonegação.

capítulo 5º há a disposição de que o Tesoureiro, Escrivão e Procurador deveriam ser homens e brancos, capacitados para regerem o Termo de Compromisso, bem como realizarem os registros essenciais da irmandade. Nesse sentido, verificamos algumas distinções entre a irmandade de Meia Ponte e as demais irmandades negras analisadas por Russel-Wood (2005).

Os cargos dessa irmandade, conforme Capítulo 4º eram formalizados, além dos Reis e Rainhas, por um Juiz, doze Irmãos de mesa, um Procurador e doze Andadores, todos pretos. Também havia uma Juíza e doze irmãs da mesma qualidade dos irmãos, que deveriam contribuir com esmolas, não se excetuando os escravos. Havia também um Juiz e uma Juíza de Ramallete, igualmente obrigados a contribuir com a irmandade.

Apesar de tratar-se de uma irmandade negra, algumas informações do Termo de Compromisso demonstram diferenciações de tratamento entre os membros negros e brancos. Conforme retira-se do Capítulo 21, as atribuições relacionadas a gastos, obras e outras despesas da irmandade eram de responsabilidade dos três oficiais brancos. Aos negros, a atuação no âmbito administrativo e contábil era restrita.

Essas diferenciações também podem ser observadas no Capítulo 23, o qual dispõe que era obrigação de cada um dos doze irmãos de mesa contribuir com esmolas nos domingos e dias santos. Caso houvesse a impossibilidade da presença do irmão nos referidos dias, este deveria mandar outra pessoa em seu nome para efetuar o pagamento ao escrivão, que faria o registro em livro. Se a responsabilidade não fosse cumprida, em caso de irmão forro, este contribuiria com uma oitava por cada mês, se escravo, sua punição ficaria a cargo da decisão da mesa, sem fixação de valor ou outra penalidade específica registrada.

Podemos observar a solidariedade entre os membros da confraria a partir das disposições do Capítulo 28, o qual estabelece se algum membro caísse em pobreza, dele não se cobraria o anual tendo-o pago até em tempo. Se enfermo, o Procurador informaria à Mesa, que buscava arrecadar alguma esmola conforme a possibilidade da Irmandade e a enfermidade ou pobreza do irmão.

Ainda quanto às fontes ligadas à Irmandade de N. S. do Rosário, obtivemos acesso ao acervo fotográfico de Paulo Henrique Ferreira Ceripes, que no ano de 2014 manuseou o Livro de Registro dos Irmãos da referida associação. Já nessa época, o documento se encontrava deteriorado e com muitas páginas ilegíveis. Mesmo com nossa apreciação, realizada por meio das fotografias, entendemos pertinente registrar a análise de Ceripes (2014), que teve acesso direto ao documento, pois por questões burocráticas, não foi possível examiná-lo pessoalmente. Dessa análise, sistematizamos os dados gerais acerca das inscrições de membros na confraria ora analisada:

**Quadro 4 - Sistematização de dados gerais (Livro de Registros da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos)**

<b>DADOS DO LIVRO DE REGISTRO DOS IRMÃOS DA IRMANDADE DE N. S. DO ROSÁRIO DOS PRETOS</b>	
<b>Data de início dos registros</b>	24 de junho de 1812
<b>Ano de início dos registros legíveis</b>	1817
<b>Número de páginas do livro</b>	189
<b>Número aproximado de inscrições de membros</b>	321
<b>Número aproximado de inscrições realizadas em período anterior à abolição da escravatura</b>	231
<b>Número aproximado de inscrições de irmãos na condição de escravos</b>	36
<b>Número aproximado de inscrições realizadas após a abolição da escravatura</b>	90
<b>Último ano de inscrição de irmãos</b>	1943

Fonte: Ceripes (2014), organizado e elaborado pelo autor (2022)

**Quadro 5** – Sistematização do número aproximado de inscrições por período (Livro de Registros da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos)

<b>NÚMERO APROXIMADO DE INSCRIÇÕES NO LIVRO DE REGISTRO DOS IRMÃOS DA IRMANDADE DE N. S. DO ROSÁRIO DOS PRETOS</b>	
<b>PERÍODO</b>	<b>Nº APROXIMADO DE INSCRIÇÕES</b>
1812 a 1820	33 inscrições, sendo 10 escravos
1821 a 1830	22 inscrições, sendo 4 escravos.
1831 a 1840	37 inscrições, sendo 5 escravos
1841 a 1850	34 inscrições, sendo 4 escravos
1851 a 1860	30 inscrições, sendo 5 escravos
1861 a 1870	24 inscrições, sendo 5 escravos
1871 a 1880	34 inscrições, sendo 2 escravos
1881 a 1890	22 inscrições, sendo um escravo
1901 a 1910	16 inscrições
1911 a 1920	12 inscrições
1921 a 1930	16 inscrições
1931 a 1940	21 inscrições
1941 a 1943	3 inscrições

Fonte: Ceripes (2014), organizado e elaborado pelo autor (2022)

Da análise de Ceripes (2014), constatou-se que a maioria dos irmãos inscritos no século XIX não sabiam escrever, sendo utilizados dois métodos no ato de registro: a assinatura “a rogo”, em que o escrivão assinava em nome do novo membro, registrando sua condição de analfabeto ou a citação da condição de analfabeto seguida de “assinatura”, pelo novo membro, em formato de uma cruz em seu nome. O último negro inscrito na Irmandade na condição de escravo foi Benedicto Domingues de Amorim, em 30 de maio de 1886.

A Irmandade de São Benedito, por seu turno, possui seu Termo de Compromisso datado de 1803. Obtivemos acesso a esse documento através do acervo do AHU, e se faz relevante a exposição de algumas observações quanto aos seus membros. Em seu Capítulo 1º, verificamos que assim como registrado no Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, também há a disposição de que não haveria número limitados de membros na confraria de São Benedito, sendo aceitos brancos, pretos, escravos e forros, casados, solteiros e meninos de doze anos para cima, desde que fiéis ao Padre São Benedito.

A composição da confraria de São Benedito, conforme Capítulo 2º, abrangia um Juiz do Cordão, preto, como também uma Juíza da mesma qualidade, doze irmãos e doze irmãs de mesa, também pretos, Juiz e Juíza de Ramallete, um Mordomo do Mastro e uma Mordoma de Bandeira. Também compunha a mesa um Tesoureiro, um Procurador, um Escrivão, um Zelador e um Andador, de acordo com o Capítulo 3º, trecho que não conseguimos compreender por inteiro para a afirmação de que deveriam ser esses cargos ocupados por brancos, no entanto, há a disposição da necessidade de capacidade e zelo para o exercício das atribuições relacionadas aos cargos.

Além disso, era permitida a presença de Juízes e Juízas de Devoção brancos ou de outra qualquer qualidade, desde que devotos a São Benedito (Capítulo 10). O Juiz e Juíza do Cordão, responsáveis pela administração da confraria deveriam pagar esmolas de dez oitavas de ouro cada um; o Juiz e Juíza do Ramallete deveriam contribuir cada um com cinco oitavas de ouro e, por sua vez, os irmãos e irmãs de mesa pagariam cada um três quartos de seu ouro, oito dias antes da festa (Capítulo 11).

Em texto semelhante ao da Irmandade de N. S. do Rosário, no Capítulo 27 desta confraria se registra que caindo algum irmão em pobreza ou qualquer estado deplorável que não possa agenciar seus anuais, não seria lhe pedido anual tendo-o pago até em tempo, o Procurador informaria a Irmandade para ofertar alguma esmola, conforme possibilidade da confraria e necessidade e pobreza do irmão. Igualmente, nos casos de doença, o Procurador tiraria esmola pelos irmãos e fiéis para cura do irmão enfermo.

Lôbo (2006, p. 41) expõe que mesmo as irmandades de Nossa Senhora do Rosário e de São Benedito terem se formalizado em momentos distintos e possuem organizações administrativas próprias “atuavam juntas como associações corporativas em que a solidariedade fundava-se na convivência entre matrizes culturais diversas, representando os diferentes grupos sociais presentes, regulados pelo critério étnico.” Dentre as tarefas desenvolvidas, seguindo o modelo das demais irmandades, estavam a arrecadação de fundos, financiamento de funerais dos irmãos, manutenção do templo, além da organização de festejos religiosos, como o Reinado de Nossa Senhora do Rosário e o Juizado de São Benedito.

Conforme Brandão (1978), as confrarias foram perdendo força a partir dos anos posteriores à abolição da escravatura, especialmente pela impossibilidade de, nesse contexto, os brancos controlarem os negros por meio dessas instituições religiosas. O processo de enfraquecimento das Irmandades de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos e de São Benedito foi gradual, motivado, também, pela demolição da Capela dos Pretos. Desde então, as confrarias não admitiram mais irmãos.

Além disso, a necessidade de descolamento dos lugares de suas reuniões, conforme analisaremos adiante, pode explicar a diminuição da presença de irmãos nos encontros das confrarias. Conforme Lôbo (2006), esse declínio motivou reorganizações e até a junção das irmandades em 1961. Resistiram por mais trinta anos depois, até serem extintas em 1991 “[...] por falta de diretoria e de pessoas de fé e coragem para agüentar tantas imposições e ingenuidades [ignorâncias] de pessoas que não conhecem e não compreendem do assunto [...]”, conforme transcrição do Livro de atas de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito (1919 a 1992), realizada pela autora.

### **1.1 A Capela: para além da pedra e cal, a simbologia das reminiscências**

Como visto, as manifestações sociais e religiosas das Irmandades de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos e São Benedito estiveram associadas a um bem material. Em razão do *Traslado e Registro da Provizão de Ereção da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos*, acima transcrito, estima-se que a construção do templo foi iniciada no ano seguinte de sua confecção, 1743, sendo o ano encontrado em todas as referências sobre o tema. Quanto à sua finalização, não há registros certos, no entanto, estima-se o ano de 1757, totalizando aproximadamente quatorze anos de trabalho (JAYME, 1971).

“Igreja” ou “Capela” de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos. Ambas as terminologias são encontradas nos registros sobre a edificação, que conforme mencionado, foi marcada por

um longo processo. “[...] Os escravos labutavam, na construção de sua igreja, nas horas vagas, cedidas pelos senhores [...] além de disporem de poucos recursos financeiros, para obra tão monumental” (JAYME e JAYME, 2002, p. 46).

Em sua publicação de 1971, Jarbas Jayme utiliza a terminologia “capela” para tratar da edificação da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos. Ao que parece, a escolha foi fundamentada, pois, além dos aspectos dimensionais/estruturais do imóvel e da organização hierárquica dos templos religiosos, alguns de seus contemporâneos afirmavam que a Capela seria mais antiga que a Matriz, logo, a primeira edificada em Meia Ponte. Desse modo, notamos a adoção da terminologia “capela”, pelo autor, como forma de reforçar a informação da maior antiguidade da Matriz. (JAYME, 1971).

O equívoco dos meiapontenses em relação a ordem de construção dos dois templos pode ser explicado em razão dos termos de batismos dos tempos coloniais, os quais nem sempre utilizavam a expressão “Matriz” para se referir à Igreja de Nossa Senhora do Rosário. Os documentos vezes se utilizavam da denominação “n’esta igreja de N. S do Rosário de Meyaponte”, outras adotavam a expressão “n’esta Matriz de N. S. do Rosário de Meia-Ponte” para se referir à primeira igreja, que assim como o templo demolido, foi nomeada em homenagem à padroeira da cidade. A diferença é que, conforme afirma Jayme (1971), a Capela de N. S. do Rosário dos Pretos nunca teve pia batismal<sup>18</sup> e nunca foi Matriz. Além disso, segundo apontam os registros documentais acessados pelo historiador, o primeiro ato de registro de batismo é datado no ano de 1732, anteriormente à edificação da Igreja dos Pretos.

Consultamos do acervo do IPHAN o processo administrativo de tombamento do conjunto arquitetônico, urbanístico e paisagístico da Pirenópolis - Goiás (processo nº 1.181-T-85). Em seu terceiro volume encontramos esboçadas prováveis etapas da evolução urbana de Pirenópolis<sup>19</sup>. Dessa divisão temporal, podemos perceber a presença da religiosidade através

---

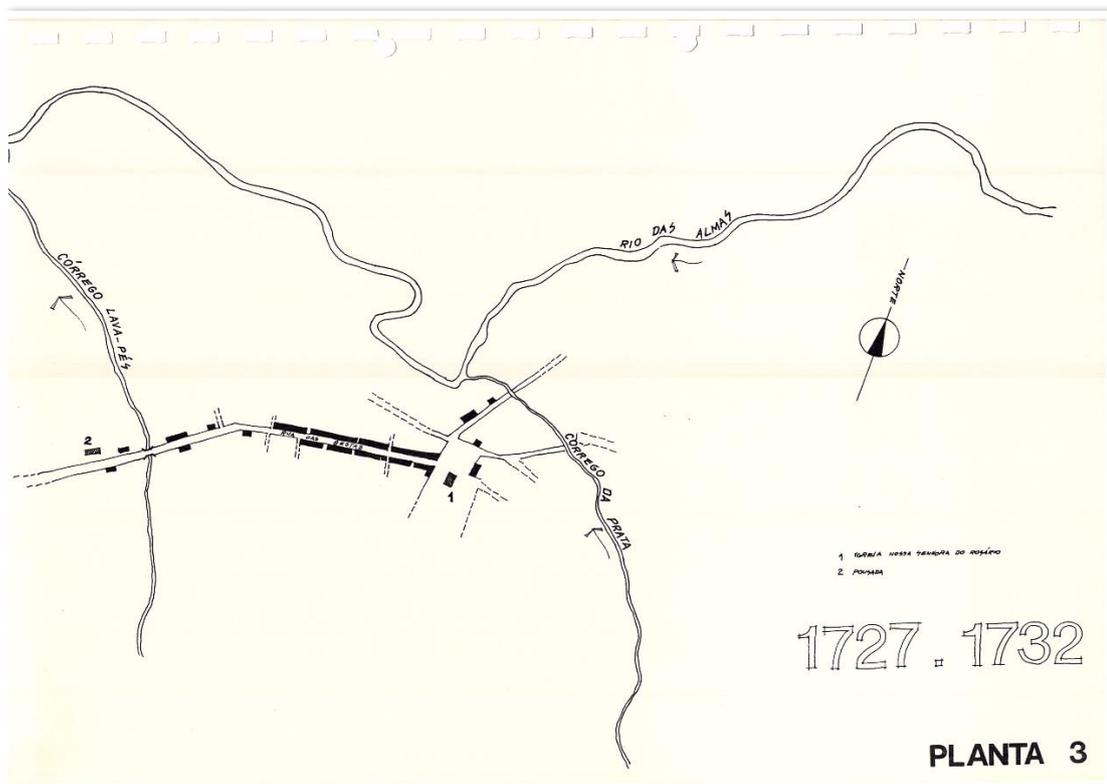
<sup>18</sup> Percebemos uma revisão de informações ao compararmos duas obras distintas de Jarbas Jayme. Enquanto em *Esbôço Histórico de Pirenópolis* (1971), o autor afirma que a Capela nunca teve pia batismal, em sua obra de 2002, *Casas de Deus / Casas dos Mortos*, em coautoria com José Sisenando Jayme, se esclarece que até meados do século XVIII, Meia Ponte contava com cinco igrejas: a Matriz (N. S. do Rosário) e as capelas filiais: N. S. do Rosário dos Pretos, a de N. S. do Monte Carmo, a do Senhor do Bonfim e a de N. S. da Lapa. Em todas elas eram realizados batismos, no entanto, “seja por desleixo, seja por norma paroquial, raramente se fazia, nos registros, menção às Capelas, onde se administraram os ditos sacramentos” (JAYME e JAYME, 2020, p. 117). Na mesma obra há o registro de que a pia batismal da Capela teria sido usada pela primeira vez em 1758.

<sup>19</sup> Em razão da escassez de fontes documentais e oficiais relativas ao processo de formação e expansão de Pirenópolis, especialmente quanto aos anos iniciais, o IPHAN valeu-se, em grande parte, da tradição oral. Conforme exposto no processo, os relatos, somados ao conhecimento prévio de processos semelhantes em outros arraiais goianos, especialmente Vila Boa, que em razão de seu anterior status de capital conserva maior documentação histórica, deram uma margem “suficiente sólida e verossímil” para construir a hipótese de desenvolvimento de Meia Ponte. Esse estudo, intitulado de “Estudos sobre a Formação Urbana da Cidade de Pirenópolis”, anexo ao processo nº 1.181-T-85 foi elaborado por José Simões de B. Pessoa, à época arquiteto da

das edificações religiosas desde os primeiros anos de ocupação, começando pela Igreja de Nossa Senhora do Rosário.

O primeiro momento (1727 -1731), foi marcado por um mero acampamento de garimpeiros, que na margem do Rio das Almas, em apropriação primitiva, iniciaram a ocupação do então denominado povoado das Minas de Nossa Senhora do Rosário Meia Ponte. Conforme relatos, a primeira rua teria sido a Rua Direita (antiga Rua das Bestas)<sup>20</sup>, cuja extensão iria do largo da Igreja de Nossa Senhora do Rosário, sinalizada pelo número “1” na Figura 1, até a margem oposta do córrego Lava-pés. Desde esse período já existia uma pousada para viajantes e tropeiros na saída da estrada para Jaraguá e Vila Boa (sinalizada pelo número “2” na Figura 1).

**Figura 1** – Primeiro momento de evolução urbana de Pirenópolis – Goiás.



Fonte: IPHAN (1985)

Observamos da planta desse primeiro momento, que o povoado de Meia Ponte teve seu desenvolvimento inicial limitado à margem esquerda do Rio das Almas, visto que o lado oposto

Coordenadoria de Proteção do SPHAN e Marcia Regina R. Chuva, à época historiadora da Coordenadoria do Proteção da SPHAN. (IPHAN, 1985).

<sup>20</sup> A Direita teria sido a primeira com características urbanas. No entanto, o assentamento humano inicial teria ocorrido inicialmente “na atual rua Neco Mendonça (antigo beco das Antas, depois beco do Mercado, que ainda segundo a tradição, é tão antigo quanto a rua Direita), continuando pelos primeiros quarteirões da atual rua do Rosário, constituindo, nessa época, um contínuo que margeava o rio”. (IPHAN, 1985, p. 4 – volume 3).

era de propriedade de Luciano Nunes Teixeira, português, senhor de grande número de escravos. Conforme aponta Oliveira (2005), a escolha desse fragmento territorial para o surgimento da primeira rua de Meia Ponte, além da limitação espacial ocasionada pelas terras de Luciano Nunes Teixeira (que perdurou até o século XX), se fundamenta pela fuga da insalubridade do garimpo.

Devem datar também de 1728 as primeiras casas definitivas construídas pelos proprietários das datas. Para tanto, é natural que eles tenham eleito terrenos contíguos as suas parcelas de mineração, mas buscando a altura como garantia contra as possíveis enchentes do rio e também procurando uma distância compatível entre as moradias e a balbúrdia e a insalubridade do garimpo. Ter-se-ia assim formado a Rua Direita. Uma outra possibilidade é que a estrada de Vila Boa penetrasse no povoado, continuando até a praça da Igreja (onde, como era uso nos arraiais goianos, provavelmente acontecia uma feira), tendo as primeiras casas sido construídas às margens desse caminho. O nome primitivo de rua das Bestas reforça essa hipótese, sugerindo uma rota de tropas. (IPHAN, 1985, p. 8 – volume 3).

Conforme IPHAN (1985), o segundo momento (1732 – 1750) é marcado pelo auge da atividade mineradora, da riqueza e abundância da mão de obra escrava. Em 1732, Meia Ponte deixou o status de povoado e foi reconhecida como distrito. Nesse período, a população crescia rapidamente em razão de imigrantes de Portugal, São Paulo e Minas Gerais. A Igreja de Nossa Senhora do Rosário, de grandes proporções e rapidamente construída, servia de atestado da riqueza da época.

A presença religiosa em Meia Ponte, portanto, ocorreu desde os primórdios de sua ocupação. A primeira instituição estatal, no entanto, é datada de 1733, a partir da edificação da Casa de Câmara e Cadeia (indicada pelo número “3” da Figura 2). A partir do referido ano, o processo de expansão urbana deixou de seguir apenas pelo eixo longitudinal, ocorrendo também de forma radial. A área contígua da Igreja de Nossa Senhora do Rosário passou a ser o núcleo do desenvolvimento urbano, ficando evidente a separação entre o espaço funcional/social e o sítio de garimpo. (IPHAN, 1985).

Posteriormente, a dinâmica de crescimento do distrito passou por nova alteração, a partir do prolongamento da chamada Rua do Rosário, ultrapassando o córrego da Prata. A referida rua se encontrava próxima à zona de garimpo e foi em suas proximidades que a Capela de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, sinalizada pelo número “4” da Figura 2, foi edificada, sugerindo a ocupação dessa área por negros forros e escravos, em sentido contrário ao do crescimento do núcleo urbano principal<sup>21</sup>. Conforme apontado pelo IPHAN (1985), as construções da rua eram

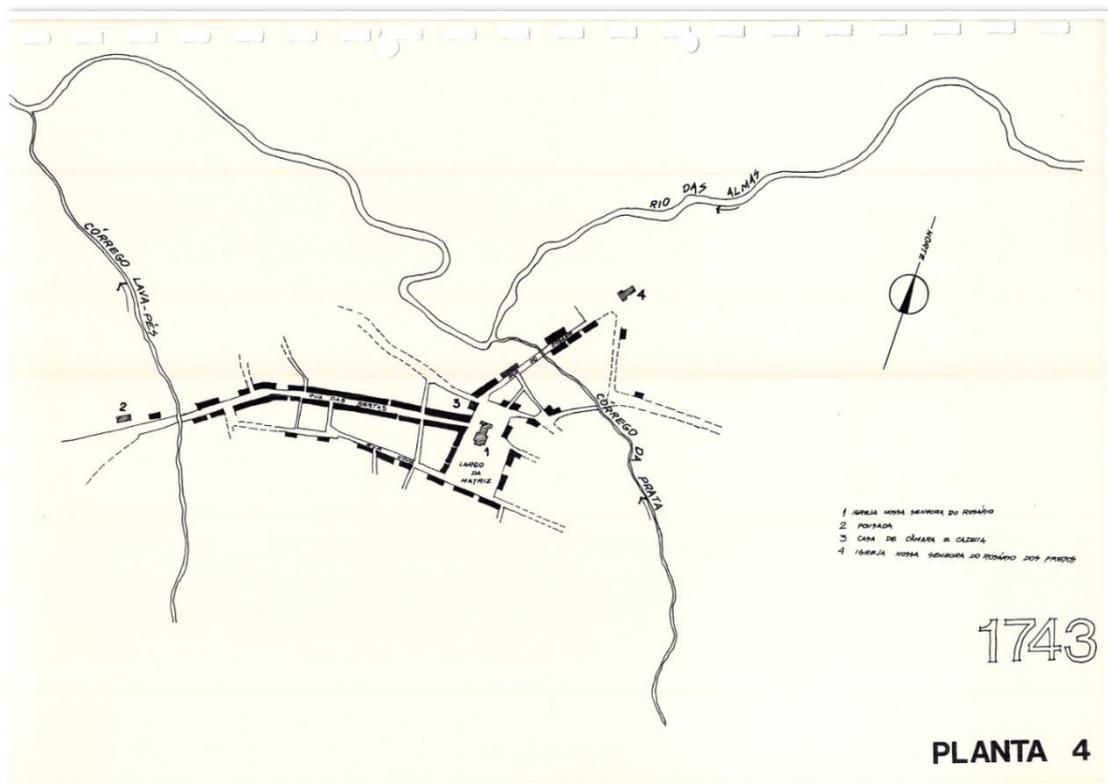
---

<sup>21</sup> Conforme Jayme (1971, p. 148), “de acordo com o fabriqueiro local, a cidade de Pirenópolis seria a única em todo o Brasil onde a “igreja dos pretos” estaria situada em lugar mais baixo do que a “igreja dos brancos”.

de pequenas casas de porta e janela até período recente que antecedeu o processo de tombamento do conjunto urbano, o que fortifica a sugestão de tratar-se de área periférica.

Meia Ponte foi reconhecida como arraial em 1736<sup>22</sup> em razão da sua importância política e econômica, cuja condição foi facilitada por sua localização “próxima ao entroncamento das estradas de São Paulo, Bahia, Minas Gerais e Rio de Janeiro, que, passando por Meia Ponte demandavam Vila Boa e Prosseguiram rumo a Cuiabá” (IPHAN, 1985, p. 12 – volume 3).

**Figura 2** – Segundo momento de evolução urbana de Pirenópolis – Goiás.



Fonte: IPHAN (1985)

Estima-se que em 1750 a configuração urbana básica de Pirenópolis, inalterada até a contemporaneidade, já estava consolidada, inclusive com as presenças, ao menos inicial, das igrejas de N. S. do Carmo, do Senhor do Bonfim e a de Boa Morte da Lapa dos Pardos, que juntamente com a Igreja de N. S. do Rosário marcavam os extremos do contorno urbano. Observamos da Figura 3, simbólica divisão socioespacial, onde, no ponto mais alto, o núcleo de desenvolvimento social e econômico assistia, de frente, possível área marginalizada ao norte.

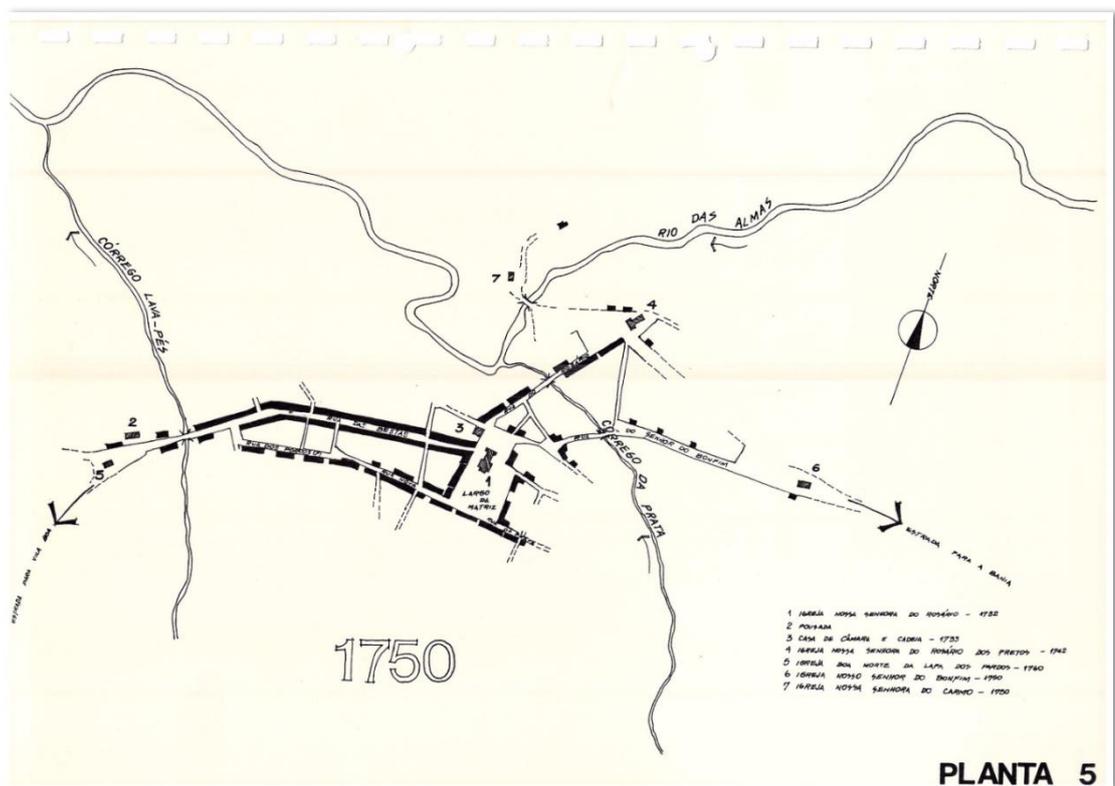
<sup>22</sup> Em 1736 havia 10.263 trabalhadores na Província, entre escravos e forros. Desse número, 7.330 estavam computados na Intendência de Santa-Ana. No Sul trabalhavam preferencialmente nas minas de Sant' Anna, Crixás, Córrego de Jaraguá, Barra, Anta, Sta. Ria, Ouro Fino e Meia Ponte. O restante, qual seja, 2.933 estavam distribuídos nos núcleos mineradores do Norte. (SALLES, 1992).

Saint-Hilaire, em suas viagens pelas províncias do Brasil, que perduraram de 1816 a 1822, não deixou de observar a organização espacial de Meia Ponte:

Da praça onde fica situada essa igreja descortina-se um panorama que talvez seja o mais bonito que já me foi dado apreciar em minhas viagens pelo interior do Brasil. A praça foi construída um plano inclinado; abaixo dela veem-se os quintais das casas, com os seus cafeeiros, laranjeiras e bananeiras de largas folhas; uma igreja que se ergue um pouco mais longe contrasta, pela brancura de suas paredes, com o verde-escuro da vegetação; à direita há também casas e quintais, e ao fundo outra igreja. À esquerda vê-se uma ponte semidesmantelada, com um trecho do Rio das Almas coleando por entre as árvores; do outro lado do rio avista-se uma igrejainha rodeada por uma pequena mata, como grupos de árvores raquíticas mais além, confundindo-se com ela. [...] (SAINT-HILAIRE, 2020, p. 30).

Do panorama da Matriz, o botânico viajante visualizou três igrejas. Pela disposição apresentada, entendemos ser possível que a igreja à direita, trata-se da Igreja de N. S. do Bonfim, por sua vez, a da esquerda, a Igreja de N. S. do Carmo. A primeira mencionada provavelmente é a Capela de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos.

**Figura 3** – Terceiro momento de evolução urbana de Pirenópolis – Goiás.



Fonte: IPHAN (1985)

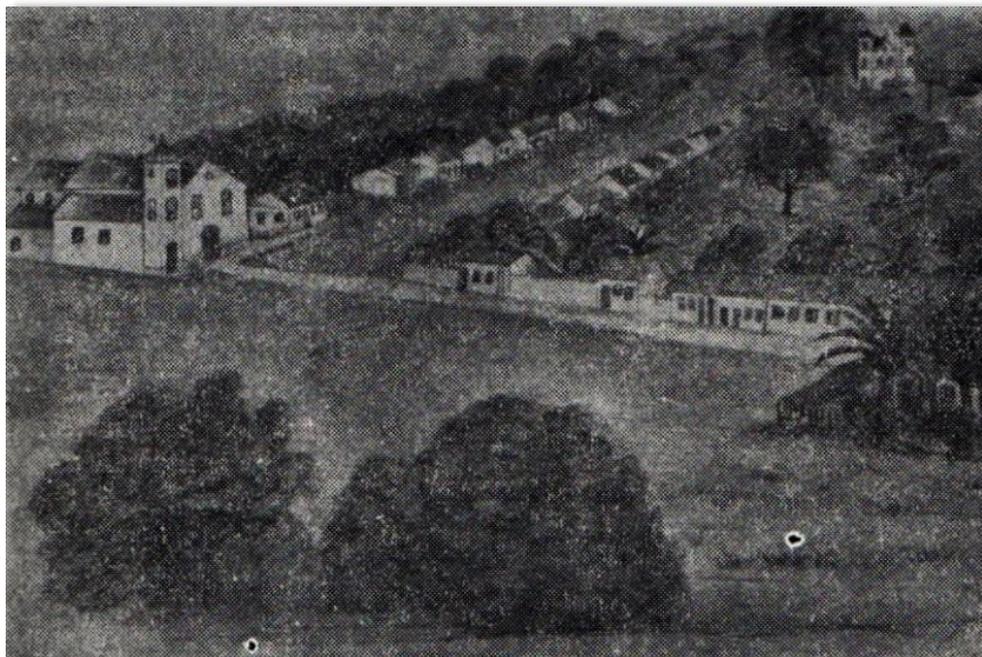
Na contemporaneidade, a localização topográfica da Matriz também é notada pelos pirenopolinos. Muitos a consideram como o lugar que melhor representara Pirenópolis: “Igreja

Matriz Nossa Senhora do Rosário. Marco inicial e a casa comum de todos.” (Marcos Vinicius Ribeiro dos Santos, entrevista concedida em 30/11/2021); “A igreja Matriz de Nossa Senhora do Rosário. Lugar de fé e de festas.” (Alexandre Francisco de Oliveira, entrevista concedida em 27/11/2021); “A Igreja matriz, pela imponência e localização, o principal cartão postal da cidade” (I. M. R. D, entrevista concedida em 12/11/2021),

No mesmo sentido, para a maioria dos turistas a Matriz é o lugar que melhor representa a cidade, e sua posição espacial justifica essa percepção: “por estar localizada em ponto estratégico na centralidade histórica da cidade [...]” (V. A. S, entrevista concedida em 21/06/2021); “por ser um ponto nodal e pelo estilo arquitetônico e histórico no qual a edificação se encontra.” (Itallo Marcos Ribeiro Gabriel, entrevista concedida em 28/06/2021) e “sempre que vou e vejo o pôr do sol, a igreja está sempre na minha visão” (D. C. L, entrevista concedida em 23/06/2021).

Inicialmente construída em estilo colonial, mesmo aspecto arquitetônico da Matriz, a Capela de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos possuiu uma única torre por mais de 100 anos, conforme verificamos da Figura 4. Notamos que a perspectiva da imagem foi criada a partir da margem direita do Rio das Almas, em razão da ausência de residências do referido lado e concentração das moradias do lado esquerdo, coincidindo com a dinâmica dos anos iniciais de ocupação de Meia Ponte apresentados.

**Figura 4** – Rua do Rosário e Rua Aurora (1860)



Fonte: Jayme (1973)

Em 1870<sup>23</sup>, outra torre foi edificada, exteriorizando a arquitetura representada pela Figura 5, datada de 1886. Conforme Jayme e Jayme (2002), na ocasião da construção da segunda torre, a Capela passou por um trabalho de restauração no telhado e pintura interna e externa.

**Figura 5** – Rua do Rosário (1886)



Fonte: Curado (1980)

Embora tanto a Matriz como a Igreja dos Pretos terem sido arquitetadas em estilo colonial, esta não possuía os detalhes de vigas horizontais em madeira percebidos naquela. Além disso, as proporções de ambos os templos eram claramente diferentes.

[...] então eles fizeram esta igreja que é praticamente uma réplica da igreja matriz. Se nós olharmos depois a Igreja do Bonfim e a Igreja de Nossa Senhora do Carmo, todas tem duas torres menores, todas são uma “pequena Matriz”. E de forma análoga foi também a Igreja do Rosário dos Pretos. (Padre Augusto, entrevista concedida em 27/11/2021).

Apesar de, ao menos nos acervos pesquisados, não termos obtido fotos do interior da Igreja dos Pretos enquanto edificada, Jayme e Jayme (2002) descrevem seus detalhes. O templo possuía três altares: o altar-mor continha a imagem de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos e em seus nichos laterais as imagens de São Rafael e São Bento. O altar lateral direito era

<sup>23</sup> À época Meia Ponte já havia obtido status de Cidade, o que ocorreu em 2 de agosto de 1853, por ato do Governo Provincial. (IPHAN, 1985).

destinado a São Sebastião e o altar lateral esquerdo a São Benedito (representando a confraria já mencionada).

A capela de imagens belíssimas, em talha de madeira, para as quais construíram altares suntuosos, artisticamente cinzelados, de custosas arquiteturas e capazes de deslumbrar os olhos mais exigentes. E mais ainda: altares que superassem, em arte e formosura, os das demais igrejas meiapontenses, altares que atestassem eloquentemente, a habilidade artesanal dos marceneiros e entalhadores daqueles tempos de tantas grandezas! (JAYME e JAYME, 2002, p. 46).

Havia outras imagens esculpidas em madeira na Capela, em estado de conservação que necessitava reparos. Foram encaminhadas à Capela de Nossa Senhora do Carmo e como destino, dado pelas Freiras Carmelitas, foram enterradas ao invés de reparadas (é o que se soube à época, inclusive por meio de testemunhas presenciais: a doceira do Colégio de gestão das Carmelitas, Benta, o ex-sacristão da Paróquia, Teodorimo Pereira (Ico) e Dr. Pompeu Cristóvão de Pina, conforme registram Jayme e Jayme (2002).

Na década de 40, a Igreja dos Pretos passou por reforma que visou alterar seu estilo arquitetônico. De colonial passou a ter um estilo neogótico<sup>24</sup>, com apenas uma única torre central. (CARVALHO, 2000). As mudanças, conforme registros de Jayme (1971) retiraram da planta original os torreões, a sacristia e o consistório e ocasionaram falhas na estrutura da igreja, que teve sua demolição autorizada por Comendador Christóvam de Oliveira<sup>25</sup>, à época fabriqueiro<sup>26</sup>, em 1944<sup>27</sup>.

A igreja do Rosário, é, hoje, uma triste e dolorosa lembrança, nada mais que um dos últimos sopros de uma era de suntuosidade e de grandeza. Após a sua ruína completa, pairará no ar, sobre seus restos, sobre seus escombros, algo de solene, como se o espírito de sua soberba arquitetura se houvera diluído no espaço e o das gerações passadas clamasse contra os dirigentes da Pirenópolis de hoje, brancos e abastados, que não souberam ou não quiseram conservar o vetusto edifício que tanto custou aos pretos pobres de Meia-Ponte de antanho [...]. (JAYME, 1971, p. 530).

<sup>24</sup> Albernaz e Lima (1998, p. 407) definem o neogótico como o “movimento de revivescência do estilo gótico, surgido na Europa em fins do século XVII e predominante no século XIX. É introduzido no Brasil desde o início do século XIX [...] tem maior emprego no início do século XX, principalmente na arquitetura religiosa.” Por seu turno, Rossi (2008, p. 60) aponta que o estilo gótico é de origem francesa (século XII) e possui como características a presença de torres lanceoladas, gárgulas, abóbadas, cúpulas e arcos de ogiva, ou seja, “dois arcos de círculos iguais que se cruzam na parte superior formando um ângulo agudo” (ALBERNAZ e LIMA, 1998, p. 414), o que é possível visualizar na figura 6. Para Rossi, tais elementos visavam expressar, materialmente, os princípios do Cristianismo Católico dos séculos XII, XIII, XIV e XV, os quais abrangiam a resignação, o recolhimento espiritual, silêncio, vida austera e voltada para Deus.

<sup>25</sup> Conforme registra Brandão (1978, p. 148).

<sup>26</sup> O conjunto de bens patrimoniais da igreja, bem como seus rendimentos reservados para a conservação e despesas do culto são definidos como “fábrica”. Por sua vez, o “fabriqueiro” é o aquele responsável pela contabilidade da fábrica, uma espécie de tesoureiro paroquial. (MAIA, 1966, p. 86)

<sup>27</sup> À época da demolição, a cidade já havia se tornado “Pirenópolis” que significa “a Cidade dos Pirineus”. A escolha foi justificada em razão da localização da cidade, circundada pela Serra dos Pirineus.

Apesar de nunca ter entrado na igreja, seu exterior (já em sua última estrutura arquitetônica) é recordado por Dona Marieta, nascida em 1936: “[...] eu lembro dela só ainda fechada, né? Já tava em situação ruim, então já não tinha... eu nunca entrei lá pra assistir uma missa não [...]” e complementa: “[...] ela tinha uma torre bem alta e um galo bem em cima da torre [...] ela tinha uma torre grande e era virada assim, pra baixo, da Igreja do Rosário. Eu nasci nessa rua” (Marieta de Souza Amaral, entrevista concedida em 26/11/2021).

Pérsio Ribeiro Forzani (*in memoriam*), nascido em 1931, também tinha memórias de seu exterior e do galo que ficava em cima da cruz: “muito bonita, simples, mas muito bonita. Eu tenho saudade. A torre parece que era de zinco, em cima da torre tinha uma cruz e um galinho em cima [...]” (entrevista concedida em 27/11/2021).

De acordo com Pérsio, o galo era feito de folha de flandres, e ao questionarmos de o porquê ter um galo na igreja, diz: “o galo é o seguinte, quando Jesus Cristo nasceu, o galo cantou... o galo cantou [...]”. A imagem do galo também apareceu em outras de nossas conversas informais com moradores que se recordavam da Capela ainda erguida.

**Figura 6** – Capela de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos em estilo neogótico



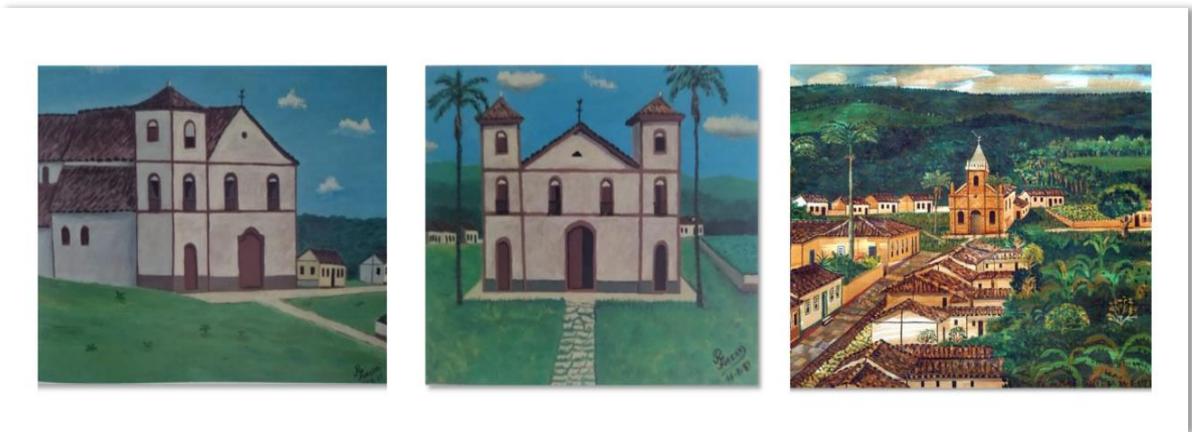
**Fonte:** Grupo de Fotos Antigas de Pirenópolis – Facebook (2018)

Conforme Chevalier e Gheerbrant (1982), o galo, que possui simbologias provenientes de diversos países e culturas, é universalmente um símbolo solar, visto que seu canto anuncia o nascimento do sol. Registram os autores, que no contexto cristão, assim como a águia e o cordeiro, o galo também é um emblema de Cristo, recaindo sobre ele simbolismo que remete à espiritualidade e vigilância:

Já em Jô (39, 36), o galo é o símbolo da **inteligência recebida de Deus**, que deu *aos íbis a sabedoria de Jeová e deu ao galo a inteligência*. Às duas aves foi dada também faculdade de previsão: o íbis anuncia infalivelmente as cheias do Nilo; o galo, o nascer do dia. Como o Messias, o galo anuncia o dia que sucede à noite. Figura, também, no mais alto das flechas das igrejas e das torres das catedrais. Essa posição, no cimo dos templos, pode evocar a supremacia do espiritual na vida humana, a origem celeste da iluminação salvífica, a vigilância da alma atenta para perceber, nas trevas da noite que morre, os primeiros clarões do espírito que se levanta. (CHEVALIER E GHEERBRANT, 1982, P. 458-459).

Pérsio, que ilustra a obra *Casas de Pirenópolis*, uma das fontes dessa pesquisa, foi um importante contribuinte para a arte e para a representação das tradições da cidade. Reproduziu por meio de suas pinturas as três versões da igreja demolida: as duas primeiras, em 1989 (Jayme e Jayme, 2002), a última, em 1993 (Figura 7).

**Figura 7** – Pinturas de Pérsio Ribeiro Forzani



Fonte: Jayme e Jayme (2002) e Portal do Turismo de Pirenópolis (on-line)

Apesar de ter visto pessoalmente apenas a sua última versão, quando ainda era uma criança, contou com o auxílio de fotografias e da tradição oral para retratá-las em sua arte. Talvez por isso encontramos certa semelhança das igrejas pintadas com a Matriz, especialmente o detalhe das vigas horizontais em sua fachada. No entanto, ao observarmos as fotografias da Capela de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, podemos notar que possivelmente ela não as tinha.

Jarbas Jayme (1971, p. 531) demonstra sua indignação não só pela demolição da Capela de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, como também por outras edificações demolidas “sem piedade e com o mais acintoso desrespeito ao passado”, a exemplo do sobrado do comendador Oliveira, demolido em 1968 e da Capela de Nossa Senhora da Boa Morte da Lapa, edificada pela Irmandade de Nossa Senhora da Lapa dos Pretos Livre a partir de 1760, e que se encontrou em ruínas no ano de 1869.

A demolição da Capela de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos e a destruição da Capela de Nossa Senhora da Boa Morte da Lapa, além de serem templos dirigidos por irmandades negras, possuem outro ponto de congruência ligados diretamente: o fim do ciclo do outro em Meia Ponte, que culminou no declínio financeiro geral, os negros e mais humildes encontraram-se em situação de miséria. Conforme IPHAN (1985), o processo de declínio financeiro de Meia Ponte se iniciou no terceiro momento de evolução urbana de Pirenópolis, entre os anos de 1750 e 1830. Entre o período de 1750 a 1800, o sítio de mineração foi aos poucos sendo desativado. Esse fenômeno pôde ser visualizado por toda a Capitania de Goiás, que teve sua população diminuída em 20% em razão do êxodo da população branca e do desaparecimento de arraiais. Até 1800, houve um período de pobreza generalizada com poucas possibilidades de fenômenos de expansão urbana e novas construções.

Com a abolição da escravatura, para os negros, que se encontram marginalizados, a miséria tomou maiores proporções, atingindo seus descendentes. Para estes, conforme Jayme e Jayme (2002, p. 46), além de coragem e liderança para manter o santuário, “faltou-lhes, principalmente, dinheiro, pois eram e continuam sendo o primeiro degrau da pirâmide econômica, criada pelo nosso capitalismo selvagem. Na verdade, continuam escravos...”.

Notamos que ao mesmo tempo que se registra a impossibilidade financeira da Irmandade para preservar a edificação, Jayme e Jayme (2002, p. 96) insinuam a vontade dos brancos, que “num mês e pouco de esforços, a demoliram, até aos alicerces, no ano de 1944, por ordem do Arcebispado”. O descontentamento é registrado também por Jayme (1983, p. 258), ao frisar que a Capela “foi acintosamente demolida!” e que “ninguém tinha o direito de derribá-la, pois foi fruto de amor e da devoção da escravaria”.

Com a demolição da igreja, alguns seus objetos, imagens, móveis e pertences foram realocados para outras igrejas de Pirenópolis. No entanto, de acordo com a tradição oral, muitas peças foram furtadas nesse processo. “Engraçado...o gato comeu... roubou tudo.” (Pérsio Forzani, entrevista concedida em 27/11/2021).

O altar-mor, um encanto de altar, obra de extasiante beleza, também chegou a ser vendido! No entanto, houve energética reação, quando o altar, já encaixotado, estava dentro do caminhão, que o transportaria para São Paulo. O altar continua em Pirenópolis, desmontado e meio abandonado, numa das sacristias da Capela de N. Senhora do Carmo. (JAYME e JAYME, 2002, p. 47).

Sobre a venda do altar, José Claudino da Nóbrega, em “Memórias de um viajante antiquário” expõe maiores detalhes:

[...] Fui a Pirenópolis mais de dez vezes. Numa delas comprei um “monte” de entalhes que estava depositado na sacristia da Matriz. O velho comendador, que tomava conta de tudo, reuniu a “irmandade dos homens pardos de nossa Senhora do Rosário” e, na reunião foi autorizada a venda, evento registrado em ata. O tesoureiro da Irmandade recebeu o pagamento e firmou recibo. Instruí um carpinteiro para que providenciasse madeira e executasse as embalagens. Na hora da saída do caminhão, surgiu o prefeito municipal, (que era da família Pina) e embargou a venda. Procurei o juiz da comarca e este, examinando os documentos que tinha em mãos, disse-me que garantiria a saída dos objetos através da polícia. Saí eufórico, mas a alegria não durou, pois o vigário, informou-me que tanto o Prof. Jarbas Jaime como os irmãos Curado eram frontalmente contrários ao negócio. Preferi devolver as mercadorias e fui prontamente reembolsado. Os Curado, fazendo jus à sua aristocrática origem, espontaneamente me ressarciram das despesas feitas. (NÓBREGA, 1984, p. 91-92).

Importante o registro de que a Matriz sofreu um incêndio em 05 de setembro de 2002 e ficou sem seu altar principal. A igreja passou por restauro, sob a supervisão do IPHAN, e o altar dos pretos, que antes estava desmontado e guardado desde o episódio da venda frustrada, passou a ser o altar do templo que um dia restringiu a entrada dos negros e pobres<sup>28</sup> devotos.

“Na época, todos da cidade comentaram!” (T. S. S. C, em 27/11/2021). Notamos que a presença do altar dos pretos na Matriz possui carga simbólica para os moradores de Pirenópolis, ao menos para os mais velhos e/ou àqueles que possuem ligação com a religiosidade católica. Ao abordarmos o assunto, não é incomum escutar que se tratou de uma “ironia do destino”, no entanto, também vislumbramos outros discursos:

Quando a Igreja Matriz do Rosário pegou fogo e praticamente quase tudo nela foi destruído, o altar que pertencia à Igreja do Rosário dos Pretos foi montado na igreja de Nossa Senhora do Rosário, antigamente dos brancos. E aí dizem, assim, dizem os mais antigos, que assim foi conciliada essa situação, de que os negros já não podiam mais participar, agora ficou uma família só, uma vez que agora o altar da Igreja do Rosário dos Pretos estava na igreja do Rosário dos Brancos, e aí já não se chamou mais igreja do Rosários dos Brancos, mas Igreja Nossa Senhora do Rosário. (Padre Augusto, entrevista concedida em 27/11/2021).

<sup>28</sup> “[...] a minha bisavó, na época que ela morava aqui, ela não tinha acesso a Igreja Nossa Senhora do Rosário dos Brancos. A minha vó não era negra, mas como ela era de família muito simples, pobre, ela vinha na Igreja Nossa Senhora do Rosário dos Pretos. Aí com o passar do tempo ela falou assim que eles abriram uma sessão, assim, elas podia ficar só até embaixo do coro e os coronel ficava do coro pra cima. Depois eles abriram, né? Do coro até aonde ela tem aquela divisória. Eles podia ter acesso. Depois com o passar do tempo, né? Aí abriu pra todo mundo. [...] Então é o que eu tenho mais lembrança era só disso, que eu ficava assim imaginando, né? Como que tinha essa divisória tão grande, esse preconceito, né? Que isso é preconceito.” (Maria Aparecida Trindade, entrevista concedida em 27/11/2021).

[...] Me recordo da emoção que algumas pessoas expressavam quanto ao simbolismo da igreja dos pretos emprestar à igreja dos brancos o seu altar, que era idêntico ao que queimou. Dizia-se que os pretos construíram a igreja dos brancos, mas não podiam frequentar, logo a instalação do altar mor dos pretos na igreja dos brancos seria uma espécie de reparação histórica. No entanto, não sei ao certo se a história se deu assim, mas era isso que algumas pessoas diziam na época do acontecido, em que todos nutriam um sentimento de pesar pela destruição pelo fogo dos elementos que adornavam a Matriz do Rosário. (Isis Lobo de Oliveira, entrevista concedida em 25/11/2021),

No contexto turístico, em que pese a maioria dos visitantes considerarem a Matriz o ponto que mais simboliza Pirenópolis, ao serem questionados acerca do conhecimento do fato, 94% dos turistas responderam negativamente. Os 6% que tiveram conhecimento da informação, obtiveram-na pela população local, por reportagens da época do incêndio ou por guia turístico

Acompanhei o processo do IPHAN, de sugerir e conseguir que o altar original da Igreja dos Pretos fosse restaurado, o que acho muito simbólico e importante, simbolizando um reconhecimento de todo o trabalho negro envolvido na construção da igreja e da cidade, apesar de representantes conservadores da igreja foram contra e de que esta história não é divulgada ao público em geral, creio que nem à própria população local mais jovem. (I. M. R. D, entrevista concedida em 12/11/2021).

Atualmente, a imagem de Nossa Senhora do Rosário se encontra no acervo do Museu de Arte Sacra, que se localiza na Igreja do Carmo, onde também estão alocados os altares laterais da Igreja dos Pretos, um sacrário, um baú/cofre da irmandade e um sino marcado com a escrita “Benedito”. Além do altar-mor, a imagem de São Benedito também se encontra na Matriz. Ainda, um dos sinos laterais que pertencia à antiga Igreja, marcado com a escrita “Rozario”, foi instalado em uma das torres laterais da Igreja do Senhor do Bonfim.

Desse modo, simbolicamente, ainda persistem reminiscências materiais da Capela de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, que se diluem no itinerário religioso (e turístico) de Pirenópolis, conforme podemos observar da Figura 8. Apesar disso, percebemos que até o conhecimento da existência do templo demolido, pelos turistas, é escasso: 86% dos atores externos declararam não saber sobre a Capela de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos. Os 14% que tiveram acesso à informação, obtiveram-na em razão de proatividade, interesse ou participação em atividade acadêmica. Nenhum turista questionado soube do templo de maneira orgânica, sem intermédio de terceiros ou por meio de elementos na Praça do Coreto.



Para além das materialidades, é possível constatar que a Igreja dos Pretos não era isolada da dinâmica religiosa da cidade. Na Procissão do Senhor dos Passos, a imagem do santo saía da Igreja do Bonfim no Sábado de Passos e pernoitava na Capela de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos. No dia seguinte, Domingo de Ramos, a imagem saía da Capela e os homens, com suas opas<sup>29</sup> vermelhas, iam em direção à Matriz, pela Rua do Rosário, conforme ilustra a pintura de Pêrsio Forzani, datada de 1996 (Figura 9). Posteriormente, a Procissão do Senhor dos Passos se encontrava com a Procissão de Nossa Senhora das Dores, encaminhada pelas mulheres, ocasionando, então, a chamada “Procissão do Encontro”.

**Figura 9** – Representação da Procissão dos Passos (Pêrsio Forzani)



Fonte: Silva e Curado (2016)

Atualmente, a procissão persiste na tradição de Pirenópolis e com a demolição da Capela de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, a imagem pernoita na Igreja do Carmo, externando a seguinte dinâmica, conforme registra Curado (2019, p. 246):

Na tarde do domingo, a imagem do Senhor dos Passos sai da capela do Carmo, descoberta, sem o caixote, e cruza a ponte sobre o Rio das Almas seguindo pela Avenida Beira Rio. Sobe a Rua do Rosário no sentido Matriz, passando pela Rua Direita, onde se depara com a Imagem de Nossa Senhora das Dores. A procissão de

<sup>29</sup> “Espécie de capa sem mangas, que tem no lugar destas, buracos, a fim de que se enfiem neles os braços e é usada em atos religiosos por pessoas pertencentes à Irmandades ou Confrarias.” (MAIA, 1966, p. 145);

Encontro, como é denominada, continua o itinerário via Travessa da Rua Nova, perpassando a Rua Nova, o Largo da Matriz, trecho da Rua Matutina e chegando Matriz, local em que pernoita.

Na noite de segunda-feira, na procissão da Devolução ou do Depósito, segue a imagem do Senhor dos Passos partindo da Matriz e percorrendo a Rua do Bonfim até chegar à capela do Senhor do Bonfim, onde é entoado o *Perdoo*. É a procissão menos concorrida e fecha o trajeto de quase três quilômetros percorridos pelo Senhor dos Passos.

Conforme apuramos a partir de conversas com moradores da cidade, o sino da Igreja dos Pretos que se encontra instalado na Igreja do Bonfim só é utilizado na saída da Procissão do Senhor dos Passos, bem como no retorno da imagem na Segunda-Feira Santa. Simbolicamente, em que pese a ausência da Capela para a pernoite da imagem de Passos, o toque de seu sino ainda resiste no ato religioso.

Para além da “integração” na religiosidade católica da cidade, o templo demolido era um ponto de união das irmandades negras, um local de manifestações próprias, que, mesmo com as restrições da igreja, continham elementos ancestrais. “Suas festas tinham a marca da raça: banda de caixas (zabumba, rufo, caixa, pífano, etc.)” (JAYME, 1989, p. 258)

Nessa veneranda igreja, além da Festa de N. S. do Rosário, com novenas movimentadas (reza, benção com o SS. Sacramento, leilões, queima de foguetes e banda música etc.) e procissão, com “reinado” e folguedos típicos da população de origem africana, também se realizava a festa de S. Sebastião (mês de janeiro). (JAYME, 1973, p. 90).

Das festas mencionadas por Jayme (1973), foquemos no Reinado de Nossa Senhora do Rosário e o Juizado de São Benedito, comumente denominados somente de “Reinado” pelos pirenopolinos. Conforme Brandão (1978), algumas versões buscam explicar a origem dos festejos: a primeira, vincula essas manifestações religiosas com os primórdios de ocupação de Meia Ponte, no tempo dos primeiros escravos. Por seu turno, outra versão aduz que o Reinado tem origem posterior à Festa do Divino e se originou do desejo dos negros cativos de reproduzirem, à sua maneira e para seus santos, uma festa semelhante.

Brandão (1978) registra que a primeira versão estaria ligada ao pensamento das pessoas pobres, diretamente vinculadas aos festejos, enquanto a segunda versão seria defendida por aqueles mais comprometidos com as tradições da cidade e não com a devoção nos “santos de preto”, a exemplo dos promotores diretos da Festa do Divino. De todo modo, ambas as versões não divergem quanto à concepção de o Reinado ser manifestação religiosa ligada aos negros.

Atualmente, o Reinado encontra-se incorporado nas manifestações e representações que compõem a Festa do Divino. Quanto à origem dessa junção:

Para Silva (2001), as duas hipóteses sobre a junção ou absorção do *Reinado* pelos festejos do Divino seriam: a primeira, as irmandades dos santos pretos já tomavam parte da Festa do Divino desde final do século XIX, embora realizassem os festejos de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos e Juizado de São Benedito nos seus respectivos dias. A segunda é a de que, só a partir da década de 1920, com a romanização da Igreja e o enfraquecimento das irmandades, o *Reinado* integrou a Festa do Divino. (LÔBO, 2006, p. 65-66).

No discurso de Brandão (1978), a Festa do Divino e o Reinado eram vistos como celebrações distintas, mesmo que este já estivesse inserido na estrutura daquela. A Festa do Divino seria a celebração da elite, enquanto o Reinado seria promovido pelos brancos pobres da cidade, que substituíram os negros e antigos escravos após a evasão decorrente da abolição. Para o autor, à época de seus estudos, o Reinado estaria vivendo seus últimos anos.

Conforme Lôbo (2006), desde o período minerador, os negros na Capitania de Goiás já não eram numerosos, especialmente em Meia Ponte, que a partir de 1748 direcionava sua economia para a agropecuária, o que causou descolamento dos cativos remanescentes para a zona rural. Desde a abolição, as relações sociais foram alteradas de forma gradual, “o espaço de atuação social foi determinado pelo nível de agregamento do arranjo das relações de produção estabelecidas não para uma ordem escravocrata, mas entre proprietários rurais e agregados, fossem eles brancos pobres, negros ou mestiços.” (LÔBO, 2006, p. 62).

O convívio amistoso entre agregados e proprietários, delimitado por uma rigorosa ordem patriarcal, ficava patente nas festividades lúdicas ou religiosas, acentuando a convivência e ilustrando os laços estabelecidos. Semelhantes relações vigoraram por quase todo o século XX, sendo, outrossim, alteradas em consequência do processo de transformação urbana sofrido pela cidade nos últimos anos. [...] Assim, a convivência de negros com brancos desde o século XVIII desenvolveu elementos culturais, sociais e religiosos que são constituintes e representativas das memórias e das identidades pirenopolinas, ora invisibilizados, ora enaltecidos. (LÔBO; CURADO, 2021, on-line)

Contrariando as percepções de Brandão (1978), o Reinado resiste entre os festejos religiosos de Pirenópolis até os dias atuais, no entanto, pela análise de Lôbo (2006), a festividade passou por dinâmico processo de transformação, culminando no desaparecimento do festejo original, que, agora revitalizado, transcende a mera religiosidade a partir de múltiplos significados atribuídos pelos seus membros participantes e expectadores.

A manipulação do *Reinado* participa da constituição das identidades atuais, mantendo vigentes os mitos e símbolos da presença negra no lugar. Por ser um ritual festivo, recorre ao passado transmutando toda relação de conflito, o que não indica um resgate do passado, pois o que está em jogo é a sua realização no presente. O ritual é (re)apropriado, (re)significado e passa a fazer parte do cotidiano festivo do lugar. Norteia, pois, ações pertinentes, servindo de momento de discussão de temas atuais, sejam políticos, religiosos ou sociais. O ritual fornece assim elementos para uma interpretação da história local, imprimindo novos significados e novas dimensões. (LÔBO, 2006, p. 69)

Lôbo (2006) discorre que a participação dos pirenopolinos nos rituais do festejo é instrumento gerador de memória coletiva capaz de reproduzir a historicidade de eventos passados relacionados à presença do negro na cidade, ocasionando uma “interação passado/presente”. Para a autora, “Mesmo não existindo mais os templos religiosos, os festejos continuam ligados à tradição local, havendo, portanto, uma identificação individual e até coletiva com o momento festivo.”, sendo os festejos “ainda reconhecidos pela comunidade local como “festas dos pretos”, mesmo sendo clara a ausência de negros.” (LÔBO, 2006, p. 65).

A validação coletiva do Reinado como “festas dos pretos”, mesmo após seu processo de ressignificação, parece servir como espécie de “mito fundador” que dá sentido à continuidade do festejo e atribui-lhe status de manifestação tradicional. Essa concepção coletiva gera múltiplas perspectivas provenientes de atores, inseridos ou não em sua organização, que, em uma dinâmica paradoxal, invocam ou afastam a presença do negro, fortalecendo a narrativa de tradicionalidade ou deslegitimando a manifestação.

A presença do negro é invocada, por exemplo, quando, no contexto atual do Reinado, inserido na programação da Festa do Divino, fica evidente a distinção de ritos entre os festejos, havendo uma espécie de segregação festiva que atua como estímulo ao imaginário social, que, por sua vez, acaba por fomentar o discurso de tradicionalidade.

[...] a gente vê que até a música é diferente, né? Por exemplo, uma delas que é bem simples, mas às vezes a gente escutando uma primeira vez, até acha assim, que é falta um pouco de criatividade, mas na verdade não. Por exemplo, uma delas, que eles cantam muito, batendo lá os seus tambores, "entrou na casa de Deus, ajoelha, entrou na casa de Deus ajoelha". Praticamente a música é essa, mas se a gente parar pra pensar, uma pessoa que foi tirada da sua terra, que já veio no contexto de sofrimento, que provavelmente não tinha acesso a alfabetização, mas que tinha lá no seu íntimo uma sede de Deus, então essa frasezinha "entrou na casa de Deus, ajoelha" tá ensinando o quê? Que olha, eu estou dentro de um espaço sagrado, nele habita Deus e diante de Deus humildemente eu me ajoelho, reconhecendo a grandeza dele a minha pequenez. Então isso foi sintetizado nessa simples música "entrou na casa de Deus, ajoelha, entrou na casa de Deus ajoelha". Quer dizer, pruma pessoa como um escravo que não tinha aí, teria muita dificuldade de uma catequese mais profunda, então isso entrava mais fácil no coração, até porque, né? Quando a gente olha essas manifestações culturais africanas, é um povo que canta bastante. Quer dizer, eles manifestam a história deles cantando. Então quando a gente medita um pouco sobre a simplicidade dessa música, a gente entende que ela foi necessária pra entrar no coração. (Padre Augusto, entrevista concedida em 27/11/2021).

Essa segregação também ocorre quando uma das múltiplas razões da não-participação do pirenopolino no Reinado é motivada justamente por ser o festejo uma “festa dos pretos”. Nesse viés, a presença do negro é inicialmente evocada para, posteriormente, ser repelida, externando, assim, comportamento que demonstra continuidade do padrão colonial, pautado pela hierarquia racial e, com as alterações econômicas ocorridas na cidade, continuado pela

hierarquia de classes, cenário que será debatido mais adiante. Diante disso, conforme Lôbo (2006, p. 132), “a não-participação no Reinado de Pirenópolis tem ocultado mormente o preconceito alimentado durante séculos de dividir com o negro ou pobre um mesmo espaço [...]”.

Em específica situação, a percepção do Reinado como “festa dos pretos” foi utilizada como tentativa de sua invalidação. Nesse caso, a presença negra foi utilizada para fundamentar discurso de que a realização da festa atuaria como manutenção do racismo:

Chegou época de não acontecer a missa, porque o padre se negou a celebrar. Aqui teve um padre muito polêmico, que deixou a igreja fechada. Nós chegamos lá com o cortejo, a igreja estava fechada e o padre dizia que não ia celebrar aquela missa não, porque aquela missa, aquilo ali, era a manutenção...era uma situação de racismo, que ele não ia compactuar com isso, que era uma festa de preto e que aquilo servia pra aumentar o racismo, que ele não ia celebrar. Aí no dia seguinte eles buscaram um padre, porque tem padres que são descendentes das famílias daqui, mais antigas, e aí veio um padre e ele fez a missa no dia seguinte, mas foi uma frustração. Esse ano, inclusive, a irmã da minha avó Belinha é que era rainha. e ela ficou muito amargurada. Nossa, pra mim foi uma situação terrível, porque assim, a gente trabalhar com devoção das pessoas é uma coisa... eu não sei se você teve essa vivência, mas assim, a devoção é algo que ela extrapola muito a pessoa, né? Ela não tem controle com aquilo, e eu presenciei esse sofrimento da minha tia que fez... tia-avó, né? Fez essa promessa e ela não pôde cumprir a promessa porque o padre não apareceu pra celebrar. Aí o pessoal rezou um terço lá, mas pra ela, internamente, aquilo ali não aconteceu como deveria, sabe? (Tereza Caroline Lôbo, entrevista concedida em 06/10/2021).

Por outro lado, a presença do negro também é afastada quando, mesmo conscientes da relação do Reinado com as irmandades negras, seus atuais membros participantes não se utilizam dessa narrativa como instrumento de reforço identitário. A ancestralidade não é saudada verbalmente e a invisibilidade do negro se perpetua, mesmo que os ritos manifestados se utilizem de personagens (reis, rainhas, juízes), símbolos (coroas, mastros) e manifestações (banda de couro) originários dos negros confrades. No entanto, conforme fala de Tereza Caroline Lôbo, mesmo invisível ou não assumida externamente, o comportamento dos atores sociais inseridos no festejo remete à cultura ancestral:

[...] a própria resistência do Reinado e do Juizado está ligada a essa memória internalizada, desses ancestrais que se fazem presentes. Então é gostar do batuque, da caixa de couro, isso tudo acende uma memória interna que está aí e está ligada a essas manifestações africanas, afrodescendentes, da convivência dos negros com os brancos aqui, né? A própria cor da pele das pessoas aqui, a miscigenação. O pirinopolino, ele não é branco, né? Ele não é branco [...] Quem que combina com o santo? Isso é católico? Não é. Essa combinação, essa conversa com o santo e falar "ó, seu São Benedito, faz isso pra mim" Isso aí é muito afro, eu acho, é muito de outras religiosidades. Eu não gosto do sincretismo, eu acho que é um hibridismo, né? Há um hibridismo cultural aí que você percebe nessas negociações que são feitas. [...] O jeito, o modo de ser do pirenopolino, a forma como ele dialoga com o santo, com a sua alimentação, com o outro, com o vizinho, você percebe que tem esse hibridismo, você tem essas matrizes presentes. (Tereza Caroline Lôbo, entrevista concedida em 06/10/2021).

Nessa conjuntura, mesmo considerado como “festa dos pretos”, o Reinado passa a ser não mais “lugar dos pretos”, mas de “pirenopolino”, que se (re)apropria da tradicionalidade, (re)interpretando-a para reforçar seu sentimento de pertencimento e sua identidade presente. Para Lôbo (2006), o apego dospirenopolinos às tradições se fundamenta em razão das rápidas mudanças ocorridas na cidade, muitas em razão do processo de turistificação, que se externaram sem a possibilidade de controle pela comunidade. “Assim, a preservação do passado, e de tudo que se liga a ele, alia-se à necessidade de “ter” e, mais ainda, de “ser”, sustentando certos aspectos da identidade.” (LÔBO, 2006, p. 141).

As identidadespirenopolinas estão em toda parte da cidade e se condensam em determinadas circunstâncias como os momentos festivos. O Reinado, como palco de manifestação dessas identidades, é dotado de significações e emoções e estrutura-se numa relação de intimidade. As identidades criadas para com este lugar são reforçadas pelo sentimento de pertencimento. Mas as identidades que congregam são também as que isolam. Separam os estabelecidos, os que carregam a tradição do lugar, dos que não habitam, nem têm os mesmos objetos, símbolos, rituais e costumes, ou seja, os outsiders. (LÔBO, 2006, p. 79)

Além da invocação ou afastamento simbólico do negro no contexto do Reinado, de outro modo, a (re)apropriação do festejo como instrumento identitário e de reforço de pertencimento dopirenopolino, também externaliza o literal afastamento da presença negra na oportunidade de sua realização. Ao contrário de outros municípios goianos, a exemplo de Catalão, que preservam as congadas como manifestação de religiosidade afro-brasileira tradicional, em Pirenópolis, essa expressão cultural não se manteve no rol de suas tradicionalidades.

Apesar disso, conforme exposição de Lôbo (2006), o Reinado tem a participação da Congada, no entanto, a partir de manifestação em louvor a Nossa Senhora do Rosário de outra região, a cidade de Ouro Verde de Goiás. Para a autora, a participação desse grupo impede a ausência negra no festejo, visto a maior parte dos componentes do grupo serem negros, no entanto, percebemos que essa presença é afastada em razão da ausência de identificação dospirenopolinos ao grupo, justamente por não estarem inseridos na narrativa do mito de origem das festas das irmandades negraspirenopolinas.

[...] afinal, aqueles negros são outros negros, e não o —nossol negro faiscador de ouro, e sua santa é do —rosário!, e não a —nossal Senhora do Rosário. Em meio ao cortejo, não são usuais as reverências à bandeira trazida por esse grupo, não se vê ninguém a beijando, como é feito com as bandeiras do *Reinado*. Segundo Benedito Teodoro dos Santos, Seu Dito, o General do grupo, eles ficam mal-alojados e sua entrada na igreja durante a missa não é consentida, permanecendo na porta durante o culto (Santos, 1º jun 2004). A reclamação se alicerça no fato de o grupo dançar em outras localidades, sendo mais bem recepcionados. (LÔBO, 2006, p. 135).

Notamos que além daqueles que não habitam Pirenópolis, também são considerados *outsiders* (aqui, denominados “de fora”), aqueles que lá habitam, mas que lá não nasceram, ou aqueles que não possuem vínculos sanguíneos com as famílias consideradas “tradicionais”, o que os impede de se inserirem nas narrativas sustentadas por memórias coletivas relacionadas às tradições preservadas pelos *insiders* (aqui, denominados de “nascidos e criados”), a exemplo do Reinado.

A genealogia permeia os acontecimentos e as discussões e se coloca como princípio de inteligibilidade para a interpretação da vida local, porque pertencer ou não a determinada família define campos de atuação. Podemos afirmar, nesses termos, que o Reinado é coordenado pela mesma família há quase um século. Christóvam José de Oliveira, o tesoureiro das Irmandades de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito de 1919 a 1946, era tio de Jackson Oliveira e avô materno de Pompeu Christóvam de Pina; Geraldo Herculano de Oliveira, como já foi descrito, é filho de Jackson Oliveira, tendo herdado deste a coordenação do Reinado, e primo em segundo grau de Pompeu Christóvam de Pina. A influência se estende para os cargos de rei e rainha, posto que a ascendência familiar amplia ou retrai as expectativas no tocante ao festejo. Ouvem-se os comentários: “fulano faz festa boa, pois tem tradição de família”. Ou o contrário: “não tem tradição, não sabe fazer a festa.” [...] Certas famílias, em virtude da posição social ocupada no passado e da ligação com a Igreja, delimitaram espaços de atuação e participação nos festejos, ou seja, por tradição, ligaram-se ao festejo do Divino, como as famílias Pina e Sá; outras, ao festejo do Reinado, como os Pereira da Veiga, Conceição, Oliveira, e assim vale para a maioria dos eventos festivos. (LÔBO, 2006, p. 141-142)

De certa forma, mesmo os negros locais são considerados *outsiders*. Conforme Lôbo (2006, p. 64), “Eles [os negros] não se fazem presentes nem mesmo na vida social, aparecendo apenas nos contextos históricos do passado, sujeitos de outras épocas, como a da mineração.”, o que explica a ausência de manifestações culturais negras (com a participação de negros) consideradas tradicionais em Pirenópolis, assim como o movimento de inserção de “novas tradições” de cultura negra, tratado adiante.

## 1.2 O Coreto: ausência e presença na Praça Coronel Chico de Sá

Após a demolição da Igreja dos Pretos, suas ruínas ainda compuseram a paisagem do lugar por algum tempo, persistindo essa fase na memória de algumas pessoas, conforme apuramos em postagens on-line: “Já brinquei nessas ruínas quando a mamãe nos levava para passear na tia Nadir!” (JAIME, 2018); “Minha mãe conta que na época da demolição, vovó Nadir colocou todo mundo dormindo em girais, tamanho era o número dos escorpiões que invadiram a casa. Morcegos também” (GOMES, 2020)”.

Observamos que mesmo após mais de cinquenta anos após a abolição da escravatura, a presença do escravo ainda persistia no contexto das ruínas do templo demolido:

Eu me lembro, quando criança, a gente brincava nas ruínas da igreja. Os mais velhos diziam que lá apareciam escravos amarrados com correntes, ou então que se escutava o barulho de arrastá-las. Depois percebemos que tinham era medo de que aquelas paredes velhas caíssem sobre nós!! (MARTINS, 2020)

Possivelmente, os escombros da Capela permaneceram no local pelo menos até os anos 50. Em contexto posterior, provavelmente a partir dos anos 65 a 70, o lugar passou a ser chamado de “Larguinho” pelas crianças e adolescentes que brincavam em um campinho de futebol arranjado na área. Essa denominação ainda é utilizada pelos moradores que possuem memórias relativas a esse contexto.

Da Figura 10, é possível observar, à esquerda, fotografia da época do “Larguinho”, que aparece ao fundo da imagem. Conforme descrição da publicação, feita em grupo de fotos antigas de Pirenópolis, no registro estão Demi e Alcides. O primeiro imóvel, à direita da fotografia, é o antigo prédio da Maçonaria, onde atualmente funciona uma cafeteria. A imagem à esquerda, registrada no ano de 2021, auxilia na percepção da alteração da paisagem, sendo possível notar parte da praça edificada no espaço.

**Figura 10** – O “Larguinho” e a Praça do Coreto



**Fonte:** Imagem à esquerda – Grupo “Fotos Antigas de Pirenópolis” – Facebook (2020); Imagem à direita – acervo do autor (2021)

Construída nos anos 80, a praça, que fica na Rua Aurora, está inserida na área do conjunto patrimonial tombado pelo IPHAN em 1990<sup>30</sup>. Inicialmente chamada de “Praça do Rosário”, foi oficialmente nomeada, em 2006, por meio da Lei Municipal nº 561/06 (Anexo 1), de “Praça Coronel Chico de Sá”, no entanto, costuma ser popularmente chamada de “Praça do Coreto” ou somente “Coreto”, em razão da estrutura erguida em sua planta.

Conforme Buttros (2017), os coretos se difundiram por toda Europa a partir das revoluções liberais contra as monarquias. Em razão da Revolução Francesa (1789-1799), novos hábitos de sociabilidade foram buscados, assim como o incentivo ao sentimento de pertencimento popular ao lugar habitado. No início, as estruturas eram móveis e desmontáveis, visto que os pronunciamentos coletivos e festividades eram realizados em diversos locais.

A partir do século XIX, novas concepções de espaço coletivo surgiram em razão da expansão urbana, após a primeira Revolução Industrial (17600-1859). Os centros de grandes cidades, a exemplo de Paris, foram requalificados e o largo ou a praça central passou a ser um centro de sociabilidade da cidade. A praça se torna cenário de atividades de lazer, como apresentações musicais ou falas políticas. (BUTTROS, 2017).

Buttros (2017) aponta que no Brasil, os coretos surgiram em razão da forte influência cultural de Portugal entre os séculos XVI e XIX. Nesse sentido, no período colonial foram absorvidos modismos da metrópole, mesmo que estes fossem provenientes de outras culturas. Apesar disso, as tendências herdadas foram reinventadas a partir dos conceitos e materiais pátrios disponíveis. Inicialmente, esses mobiliários urbanos possuíam a função de “palco” para apresentações públicas de bandas militares, filarmônicas, serestas e festejos religiosos, e foram difundidos nas cidades interioranas a partir do século XIX, com a expansão das linhas férreas pelo país.

Em 1922, o sinal de rádio chega ao Brasil, mas a difusão do aparelho em todas as classes sociais demorou alguns anos. Ainda assim, as apresentações musicais em praças eram uma oportunidade de ser ver e ouvir pessoalmente os músicos. A atividade era uma das formas mais comuns de convívio social. O papel dos coretos era fundamental, pois sua base elevada auxiliava na visibilidade dos músicos pelo público. A praça que possuísse tal mobiliário tornava-se mais agradável e receptiva para o entretenimento da população (BUTTROS, 2017, p. 6).

Em Pirenópolis, a sociabilidade na Praça e a utilização cultural do coreto ocorreu de maneira gradual, desde sua inauguração nos anos 80. Já no contexto turístico, movimento que

---

<sup>30</sup> Incrições nº 105, as fls. 60, 61, 62 e 63 do Livro do Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico, e, sob o nº 530, as fls. 13, 14 e 15 do Livro do Tombo Histórico - Segundo Volume (Anexo 2)

se iniciou a partir dos anos 60, espaço era visto, inicialmente, como um lugar de pouso para turistas que não encontravam (ou não buscavam) hospedagem:

Quando faz a Praça do Coreto, não era um lugar que eu visitava, não era uma praça que eu ia, porque só tinha aquele coreto lá. Como ele ficou um lugar, assim, já começa o turismo e o turista que vem, não acha hotel e dorme pelas ruas, ficou um lugar, parece que para abrigar quem não tinha lugar pra dormir. Então, não era um lugar muito limpo. (Tereza Caroline Lôbo, entrevista concedida em 06/10/2021)

Esse cenário perdurou até a estruturação da Feira das Artes, há aproximadamente vinte anos atrás. A partir da Associação de Artesãos, presidida à época por João Luiz de Siqueira (João Tobatão), organizou-se um estatuto que regulamentava a atividade da feira e o lugar passou a ser utilizado socialmente não só por turistas, como também pelos moradores de Pirenópolis. Nessa conjuntura de socialização inicial ensejada pela feira, o Coreto passou a ser utilizado para apresentações de música, uso condizente com as funções iniciais do mobiliário urbano no Brasil. Conforme abordaremos adiante, a Feira das Artes ainda é forma de uso da Praça do Coreto, no entanto, as apresentações de música não são mais habituais, ocorrendo em eventos específicos, com o Canto da Primavera – Mostra de Música de Pirenópolis (Figura 11) ou em situações ocasionais.

**Figura 11** – Violeiros se apresentando no Coreto



Fonte: Secretaria de Estado de Cultura (2013)

O Coreto da Praça Coronel Chico de Sá é revestido interna e externamente da conhecida “Pedra de Pirenópolis”, um quartzito comumente utilizado na construção civil. Foi assim denominado em razão de sua exploração na cidade, contudo, outros nomes da rocha podem ser

encontrados: “[...] Pedra Goiana, Pedra Mineira ou Pedra de São Tomé (São Tomé das Letras é um município de Minas Gerais que também explora esse mineral)” (SILVA, 2014)

**Figura 12** – Coreto com revestimento acabamento cru.



Fonte: Mapio.net (on-line)

Originalmente, o revestimento foi aplicado na estrutura em seu acabamento cru (Figura 12), no entanto, em contexto posterior houve a pintura das pedras com tinta branca (Figura 13).

**Figura 13** – Coreto pintado de branco



Fonte: acervo do autor (2021)

Essa ação causou críticas de alguns moradores da cidade, que já haviam sido feitas à época da construção original.

[...] Certa vez, a administração municipal resolveu pintar as paredes do coreto, que eram revestidas de pedras de Pirenópolis, achei de muito mal gosto, pois escondia um dos principais símbolos da cidade que eram, justamente, as pedras, passando aquele símbolo a ter paredes brancas como qualquer outro, comum e sem personalidade. (Isis Lobo de Oliveira, entrevista concedida em 25/11/2021).

No interior do Coreto havia um memorial dedicado à Igreja de Nossa Senhora do Rosário, por meio de placas de vidro afixadas em suas colunas, que registravam a história do lugar. Todavia, em algumas visitas à Pirenópolis, constatamos uma impermanência das referidas placas, que foram retiradas com o passar dos tempos. Em visita ao lugar no ano de 2018, notamos que o memorial já não estava completo. Conforme notamos das Figuras 14 e 15, algumas placas haviam sido retiradas, sobrando as marcas nas colunas internas.

**Figura 14** – Ação de Educação Patrimonial no Coreto



Fonte: acervo do autor (2018).

**Figura 15** – Ação de Educação Patrimonial no Coreto



Fonte: acervo do autor (2018).

Atualmente apenas uma placa (vandalizada) permanece no local, com dizeres acerca dos altares da igreja demolida (Figura 16) “[...] eles colocaram umas placas mostrando o que que era, bonito pra caramba, mas aquilo ali não durou muito tempo, a gente tentava preservar as placas, mas era carnaval lá dentro e o pessoal quebrava... só sobrou uma, só tem uma”. (Regina Sylvia Pugliero, entrevista concedida em 28/11/2021).

**Figura 16** – Placa afixada no Coreto



Fonte: acervo do autor (2021)

Mesmo modificado, o lugar também é chamado de “Largo da Igreja de N. S. do Rosário” ou “Rosário Velho<sup>31</sup>”, pelos mais velhos e, em razão de seu atual uso evidente, “Praça das Artes” ou “Praça da Feirinha” pelos mais novos e turistas. Notamos que as subjetividades

<sup>31</sup> Conforme observamos dos estudos de Lôbo (2006)

proporcionam múltiplas formas de reconhecimento do lugar, interferindo no modo pelo qual os atores sociais a ele relacionados o denominam.

Na Praça do Coreto, as distintas denominações podem ou não estar relacionadas ao lugar modificado e são motivadas: a) afetivamente, em razão da construção de memórias ligadas a usos pretéritos e atuais que envolva o lugar; b) cognitivamente, em razão da percepção do que é visível no lugar (seja sua estrutura ou forma de utilização); e c) institucionalmente, quando provenientes de instituições ou associações (quadro 6).

**Quadro 6** – Diferentes denominações da Praça do Coreto

Denominação	Atores sociais denominadores	Tabela 1		Motivação da denominação
		Relação com usos do passado	Relação com usos atuais	
Largo da Igreja de Nossa Senhora do Rosário	Atores internos	Sim	Não	Afetiva
Largo do Rosário Velho	Atores internos	Sim	Não	Afetiva
Larguinho	Atores internos	Sim	Não	Afetiva
Praça do Rosário	Atores internos	Sim	Sim	Afetiva
Praça do Coreto/Coreto	Atores internos e externos	Não	Sim	Cognitiva
Praça Coronel Chico de Sá	Atores internos (instituições)	Sim	Não	Institucional
Praça das Artes	Atores internos	Não	Sim	Institucional
Praça da Feirinha	Atores internos e externos	Não	Sim	Cognitiva/Afetiva

**Fonte:** elaborado pelo autor (2022)

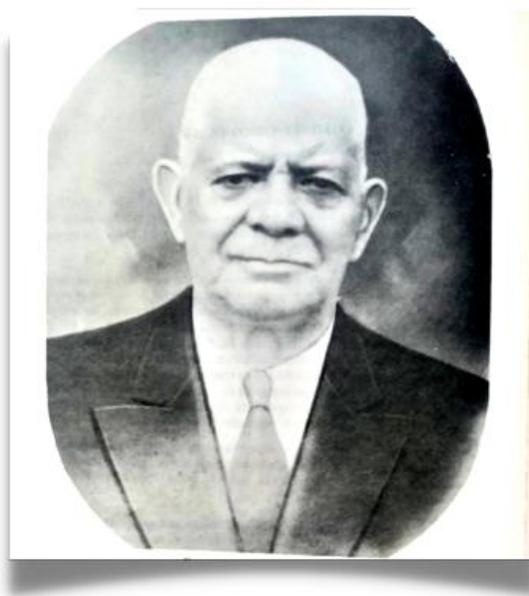
As denominações da Praça do Coreto por motivações afetivas, em sua maioria, envolvem usos pretéritos, especialmente ligados à Capela de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, com exceção da denominação “Praça da Feirinha”, que pode ser motivada tanto

cognitivamente (por ser uso visivelmente perceptível), como também afetivamente (em razão da geração de memórias relacionadas a este uso).

Na contemporaneidade, as denominações mais populares da Praça do Coreto são aquelas motivadas cognitivamente, enquanto as denominações motivadas afetivamente, por serem utilizadas pelos mais velhos, tendem a serem inutilizadas com o passar do tempo (caso não haja a transmissão de memórias ou a não adesão das referidas denominações por seus receptores). As denominações institucionais costumam ser desconhecidas ou não utilizadas pelos atores sociais internos ou externos. Nesse sentido, em nosso contato com os moradores, não verificamos a utilização das denominações “Praça das Artes” ou “Praça Coronel Chico de Sá”. Quanto à última denominação, o homenageado, Chico de Sá (Figura 17), apesar de presente na memória e imaginário dos pirenopolinos, não é por eles associado às irmandades ou à Capela de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos. Quando mencionado, costuma ser lembrado em razão de sua fortuna, de seus imóveis e de sua participação como Imperador da Festa do Divino.

Nascido escravo em 29/01/1861, Francisco José de Sá, descendente da “Família Guerra”, tornou-se Coronel e um dos homens mais ricos da cidade. Jarbas Jayme (1973), traçou sua genealogia: é neto de Maria Inácia Guerra (Fulô Guerra), escrava de Florência Maria Inácia e filho de Joana Inácia Guerra, libertada por 350\$000, em 05/09/1859. É irmão de Basílio Guerra, filho do capitão Teodolino Graciano de Pina.

**Figura 17** - Coronel Francisco José de Sá



Fonte: Jayme (1983).

Francisco foi alforriado na oportunidade de seu batismo, em 21/04/1861, pela quantia de 32 oitavas de ouro, equivalente a 128 gramas. O referido preço foi pago por seu pai, Jose Joaquim de Sá, que o levou para sua casa e o criou em conjunto com sua madrasta, Ana Abadia Silvina de Campos. (JAYME, 1983).

Aos vinte e um do mez de Abril de mil oito centos e sessenta e um o Snr. Alferes Alexandrino Carlos da Silva me apresentou um inocente filho natural de Joanna, escrava de Dona Florencia Maria Ignacia, que me mandava pedir que baptisasse o dito innocente por forro, por ter recebido para esse fim a quantia de trinta e duas oitavas em moeda corrente, o que assim fiz baptisando solememente por forro o dito innocente com o nome de Francisco, epuz os Santos Oleos, sendo Padrinhos o dito Alexandrino Carlos da Silva e D. Maria Mafalda de Pina, vindo em seo logar seo filgo o Tte. Joaquim Luiz Teixeira Brandão, que se assignão no presente termo que faço para constar. Parochia de Nossa Senhora do Rosario da Cidade de Meia Ponte.  
O Vig<sup>o</sup> Collado José Joaquim do Nascimento.  
Florencia Maria Ignacia.  
Joaquim Luiz Teixeira Brandão.  
Alexandrino Carlos da Silva (Do liv. de reg. De bats., de 1857 a 1867, fls. 63). (JAYME, 1973, ps. 423-424).

Apesar de não ter estudos, Chico de Sá, como é popularmente conhecido, sabia ler e escrever. Iniciou sua ascensão financeira com poucos recursos, “adquiridos honradamente”, sendo dono de casa comercial em sociedade com Manuel Joaquim de Mendonça. Posteriormente a sociedade foi dissolvida, tornando-o negociador de fumo e de gado, atividades que ocasionaram o crescimento de fortuna.

Jayme (1983, p. 371) o descreve como “baixo, gordo, barrigudo, feio e gago” e como “um homem simples e bom. Educado e certamente religioso, sabia tratar, com fidalguia e solicitude, os que procuravam sua casa ou o seu valimento” (1983, p. 373). Possuía um bom círculo de amizades e boas relações sociais, sendo vereador por quase cinquenta anos, demonstrando seu domínio sobre o eleitorado rural de Pirenópolis, o que ensejou na ajuda de eleição de muitos deputados através de seu apoio político.

Chico de Sá foi Imperador da Festa do Divino por três vezes, nos anos de 1917, 1933 e 1937, sendo o primeiro ano de sua participação “a maior de que se tem notícia”, em razão da beneficência do Coronel, que arcou com empadões, pastéis, doces finos, quitandas e vinho para a população. Também foi Rei de São Benedito em 1938. Era frequentador do templo de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos: ao registrar “causos” da cidade, Jayme (1983, p. 378) menciona um fato ocorrido em um domingo na referida Igreja:

[...] A grande casa do coronel Chico de Sá, ainda existente, embora sem o esplendor doutros tempos, situa-se na esquina do largo da igreja com a Rua do Rosário. A entrada principal sempre foi a da Rua do Rosário.  
Um pouco antes das 9 horas, o Coronel saíu de casa para a igreja. Na porta do Santuário grande massa humana, banda de música etc... O coronel dirigiu-se para um

grupo de amigos, em animada conversa. Entre estes estava o primo Alexandre de Sá, conhecido boêmio [...]

No correr da prosa, Alexandre resolveu fazer uma gracinha, à custa do primo:

- Chico, você não tem inveja desse meu pitote no cabelo?

[...]

As atenções voltaram-se para ele. E a resposta veio logo...

O coronel Sá tirou do bolso trazeiro da calça a bojudá carteira, cheia de pelegas de 500\$000 e 1:000\$000. Abriu-a ante os olhos dos presentes e deu o troco ao primo Alexandre:

- E vo...você não tem in...inveja disso a...a...aqui?

Na ocasião de sua morte, em 07/11/1938, Chico de Sá era o maior proprietário urbano e rural da região, além de dono de joias e títulos de dívidas de terceiros. À época, residia em frente à Igreja dos Pretos, em casa construída a seu mando, em 1905. A casa, que ainda pertence à sua família, atualmente funciona como uma pousada. Apesar de não termos obtido a justificativa para a edição da Lei Municipal nº 561/06, que denominou oficialmente a Praça do Coreto em homenagem ao Coronel, de nossas percepções em campo, entendemos que a localização de sua residência talvez tenha sido maior motivação para o ato oficial do que possível ligação do ex-escravo com as irmandades ou com a capela demolida.

Na Praça, não persistem, além da única placa que resiste no interior do Coreto, elementos que representem o passado ligado às manifestações culturais externadas pelos negros em irmandades. Apesar disso, em seu subterrâneo, ainda há simbólica reminiscência do passado, visto que dentre as expressões das confrarias, havia a prática de sepultamentos na Capela, não só de membros da irmandade, como também de terceiros, que por humildade ou voto, desejassem ali serem exumados.

Em razão da localização dos cemitérios, quase sempre no interior dos templos religiosos geridos pelas irmandades, as confrarias detinham o poder de gerir o sepultamento digno dos associados e interessados (BOSCHI, 1986). A Capela dos Pretos obteve autorização episcopal para funcionar como cemitério ainda em 1758, conforme provisão transcrita por Jayme (1971, p. 532):

[...] Aos que esta minha provisão virem saúde e paz em o Senhor q. de todos É verdadeiro de medio e Salvação: Faço saber que por parte dos Juizes e mais Irmãos pretos da Irmandade de N. S. do Rosario d'esta Freguezia de Meyaponte me foy requerido que tinham seo compromisso confirmado, e por que tinham feyto a Capella dadita Senhora, a Sua custa e paramentada do necessario para a Selebração dos officios divinos, querião que lhes concedesse as sepulturas dadita Capella, livre e ex- causa da fabrica, o que tudo sendo visto e attendido por mim, precedendo a resposta do Doutor Promotor, conformação do Reverendo vigário, Mandey que justificassem o alegado napetição, avista daquela justificação proferi minha sentença pelaqual e pela presente minha Provizão lhes concedo todas as sepulturas dadita Capella, para nella sepultarem todos os Irmaons, com declaração porem que para o Rey, Rainha, Juiz, Padre capellão no anno em que servem terão sepultura do Arco para cima e aos que tiverem servido do Arco até as grades, e para os mais Irmaons da grade para bayxo, e emquanto aos

mais que não forem Irmaons e exigirem sepultura nadita Capella pagarão para a fabrica dadita Caeplla sem prejuizo da Matriz, o que assim cumpirão. [...].

Apesar da autorização para sepultamento ser de 1758, o primeiro registro de óbito referente ao local é de 07/06/1764. Trata-se do assento de Marta Joaquina de São José, preta liberta, da nação mina, enterrada no primeiro andar das covas da capela-mor. Tal registro é o primeiro cujo acesso foi possível por meio de documentação, o que não significa que sepultamentos anteriores não tenham sido registrados e tão somente que os papéis e livros paroquiais tenham se perdido em razão da ausência de cuidado e com a ação do tempo. (JAYME e JAYME, 2002).

Segundo Loiola (2007), do livro de assentos de óbitos de Meia Ponte de 1760 a 1776, há o registro que de quase oitocentos óbitos, 39 tiveram interferência de irmandades. Desse número, foram feitos 17 enterros pela Irmandade de N. S. do Rosário dos Pretos, sendo a metade destes de escravos. Os 22 restantes tiveram acompanhamento de irmandades de brancos, como a das Almas e Santíssimo Sacramento. No período de 1803 a 1810, dobra-se o número de óbitos assistidos pelas irmandades.

Conforme apontamentos de Jayme e Jayme (2002), os negros (escravos ou livres) não eram enterrados dentro da Matriz, sendo suas sepulturas localizadas ao redor do santuário, debaixo das calçadas circundantes, nos oitões e na frente da Matriz, local conhecido como “adro”. Raras exceções, crê-se por estima do senhor e de sua família, havia o sepultamento do negro dentro da Matriz. Essa regra era seguida por todas as capelas filiais, com exceção da Capela de Nossa Senhora da Boa Morte da Lapa e a Capela de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, que permitiam o sepultamento de negros e pardos em seu interior.

Os Termos de Compromisso da Irmandades de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos e de São Benedito dispunham vários capítulos dedicados às normas de sepultamento de seus membros. Conforme observamos do documento da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, seu capítulo 25 estabelece que cada irmão que falecesse, seria acompanhado pela Irmandade com tumba e padre capelão. A localização das sepulturas era definida em razão da hierarquia dos membros da associação: os irmãos não pertencentes à mesa seriam sepultados na parte que correspondia ao cruzeiro em direção à parte de trás do templo, nos locais que estivessem desocupados. Os membros da mesa, por sua vez, se falecidos no ano de seus serviços, seriam enterrados na área que correspondia do cruzeiro até o arco da capela.

Em caso de Rei, Rainha, Juiz ou Juíza que servia ou que já tivesse servido à Irmandade no momento de seu falecimento, assim como oficiais brancos (irmãos ou não), os sepultamentos deveriam ocorrer arco para dentro. Se juiz perpétuo ou sua mulher, o sepultamento ocorreria no

lugar mais alto possível (regra que se aplicava também ao padre Capelão que viesse a falecer durante suas atribuições). Os não membros da confraria poderiam ser sepultados na tumba da Irmandade mediante o pagamento da quantia de três oitavas de ouro. Caso o sepultamento ocorresse com a presença do Rei e acompanhantes, deveria ser paga a quantia de seis oitavas. Caso fosse de interesse tão somente os ritos da Irmandade, mas não a tumba, seriam cobradas quatro oitavas, conforme os termos do Capítulo 30.

Do Termo de Compromisso da Irmandade de São Benedito, retira-se do Capítulo 30 o registro de que a confraria teria seis sepulturas localizada na Capela dos Pretos: duas no corpo da Capela; duas na coxia do altar e duas dentro do cruzeiro, junto ao altar do Santo. Pessoas que não fossem irmãos de qualquer qualidade poderiam, caso quisessem, ser enterrados na Irmandade de São Benedito. Os preços a serem pagos dependiam da localização da sepultura: três oitavas de ouro pela cova no corpo da Capela; seis oitavas na coxia do altar do Santo e dez oitavas no cruzeiro, junto ao altar, conforme retiramos do Capítulo 30 do Termo de Compromisso.

No Capítulo 28 do documento, podemos verificar a disposição das sepulturas de acordo com o cargo ocupado pelos membros: os irmãos que não compunham a mesa, daria ao Santo a cera para ter sua sepultura no corpo da Capela. Sendo irmão de mesa, sua sepultura seria na coxia depois do altar do Santo. Sendo Juiz ou Juíza que haviam servido ou algum dos oficiais que estavam servindo quando vieram a falecer (ainda que não fossem irmãos), teriam sua sepultura dentro do Cruzeiro, junto ao altar do Santo. Se Juiz perpetuo, sua mulher, ou Capelão (se falecesse no tempo de sua ocupação) a sepultura seria na parte mais superior que fosse lícita. Às mulheres de Juízes e Irmãos que falecessem, assim como filhos legítimos de quatorze anos para baixo lhe seriam dadas as sepulturas com acompanhamento com esquife e nada mais.

Apesar da atuação das irmandades nos sepultamentos, Loiola (2007), ao analisar a *Cópia da Primeira e última visita do Doutor Alexandre Marques do Valle, visitador que foi das Minas de Goyaz, (1734-1824)*, registra as comuns práticas de se enterrar ou se desfazer dos corpos dos escravos sem sacramentos, seja por desleixo, condições financeiras, justificativas de mortes repentinas ou grandes distâncias, o que era repreendido pela igreja, com a possibilidade de pagamento de multas pela omissão.

A maioria desses escravos morreu sem sacramentos. Na primeira visitação eclesiástica (1734), o visitador Alexandre Marques do Valle determinava que no segundo dia após haver notícia de doença ou se a enfermidade se mostrasse grave, os párocos deveriam imediatamente administrar os sacramentos: “Porquanto pellas grandes enfermidades q’ cotidiannamente estão dando nos escravos, e ainda naquelles q’ o não São [...]”. O visitador recriminava ainda as práticas comuns de enterrar no campo, no mato ou jogar

os corpos dos escravos no rio, ou em qualquer outro lugar onde serviam de comida aos cães. (LOIOLA, 2007, p 249-250)

As irmandades negras, então, poderiam ser consideradas, além de forma de resistência, instrumento de proteção da violência praticada aos corpos negros. Mais que isso, talvez pudessem representar “uma forma de buscar a igualdade, uma igualdade não experimentada durante a vida, com uma pompa e reverência que somente poderia ser encontrada no convívio com algum grupo.” (LOIOLA, 2009, p. 72). Aqui, citamos o registro de óbito de Gaspar<sup>32</sup>, preto forro de nação mina, enterrado no altar-mor da Capela de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos:

Aos dez dias do mez de Setembro de mil Setecentos e Secenta e Seis annos, falleceu da vida prezente com todos os sacramentos, e foi sepultado na Capella de Nossa Senhora do Rozario dos Pretos junto aos degraos da Capella mor, filial desta Matriz [...] Gaspar homem preto forro de nação minna, que teria a idade de sincoenta annos, pouco maiz ou menoz, e Fez seu Testamento, em que declarou que o acompanhasse o seu Reverendo Parocho, e lhe disse no dia do seu falecimento, se podesse ser, missa de corpo prezente, e deixou mais ao alvidrio de seu testamenteiro, lhe mandasse dizer aonde lhe parecer, vinte missas, pela sua alma; e era cazado com Domingas Machado, crioula forra [...] (Livro de registro de óbitos de Meia Ponte 1760-1776. p. 38.) (LOIOLA, 2009, p. 71).

No ano 2000, Pirenópolis passou por intervenções subterrâneas motivadas pela implantação de rede de telefonia pela empreiteira Construtel, subcontratada pela empresa Teleplan Construções e Projetos de Telefonia LTDA e posteriormente pela empresa ETE – Engenharia de Telecomunicações e Eletricidade S.A, oportunidade em que foram encontradas ossadas humanas na Praça do Coreto.

Conforme apuramos do relatório de campo do projeto de acompanhamento e resgate arqueológico das obras de implantação da rede de energia elétrica e de telefonia subterrânea de Pirenópolis, anexo ao processo nº 01516. 000026/2002-81 (IPHAN, 2002a), com a constatação da existência de restos esqueléticos no início da empreitada, houve um resgate de emergência realizado pela arqueóloga do IPHAN, Maria Lúcia Franco Pardi. Na oportunidade, foi identificada a presença de outras ossadas, que não foram examinadas, pois entendeu-se ser mais cauteloso o resgate por profissional da bioarqueologia.

O início das intervenções ocorreu sem o devido amparo técnico e sem a prévia aprovação do IPHAN, o que podemos perceber pela Figura 18, que expõe as ossadas encontradas dispostas no banco da Praça. Em razão dos remanescentes encontrados, a obra foi

---

<sup>32</sup> Anteriormente a Chico de Sá, Gaspar, conforme Loiola (2009, p. 12-13), que já havia conhecido a “mobilidade horizontal” na diáspora, “transcendeu sua condição escrava e, mais do que isso, parece ter conhecido outro tipo de mobilidade, a econômica e, até certo ponto, a social [...] Sua cova, próxima ao altar mor, e o esmero na pompa fúnebre, indicam sua mobilidade vertical”.

embargada e as irregularidades notificadas em 31 de agosto de 2000. O processo de negociações para a atuação de profissionais da arqueologia em Pirenópolis se estendeu até o ano de 2001.

**Figura 18** – Resquícios esqueléticos dispostos no banco da Praça do Coreto.



Fonte: IPHAN (2002a).

Inicialmente, as negociações foram feitas com a arqueóloga Andréa Lessa (FIOCRUZ), no entanto, as tratativas não ocasionaram acordo entre as instituições. (IPHAN, 2002a). Em novembro de 2001, foi incluído no contrato das obras de fiação elétrica e de telefonia subterrânea a imposição de resgate arqueológico dos remanescentes encontrados sob a direção da equipe de pesquisadores do NARQ (Núcleo de Arqueologia da Universidade Estadual de Goiás), que atuou na área em atividades de campo entre os meses de fevereiro e julho de 2020. A orientação do NARQ/UEG aos obreiros era a de desviar as intervenções no entorno do coreto sempre que a alteração não ocasionasse prejuízo à obra.

No interior do coreto, foram escavadas valas cuja profundidade atingiu 60 cm, bem como caixas de manutenção, com profundidade de 45 cm. Constatou-se por essa intervenção a baixa densidade de material arqueológico do século XIX misturado com objetos de fabricação recente

- Na caixa de manutenção da rede elétrica (ZD14), na calçada sul da praça do coreto, foi encontrado uma estrutura de madeira (esteio) que apareceu a partir dos 45cm de profundidade indo até 1,00m. Na vala ao lado da caixa de manutenção da rede elétrica ZC1 06, na esquina da rua Aurora com a rua do Rosário, registrou-se outra estrutura

de areira. Ambas foram registradas e mapeadas como consta na metodologia supra citada e as caixas desviadas preservando as estruturas in loco. [...]

- Na caixa de manutenção da rede de telefonia (CP3 - 7 43) na esquina das ruas Aurora e Rosário, na via pública, em frente à pousada Walquiriana, foi observada a presença de um sepultamento a 65cm de profundidade. Acima do mesmo havia uma estrutura de pedras, das quais apenas uma foi removida. Como a abertura da caixa não chegou a afetar os restos esqueléticos, optou-se pela preservação do sepultamento, anulação da caixa de manutenção e mudança no projeto. (IPHAN, 2002a, p. 3-4 do Projeto de Acompanhamento

A equipe do NARQ/UEG considerou a área como de baixo valor informativo a partir da avaliação do tipo de solo encontrado nas intervenções, bem como das orientações relativas aos procedimentos em sítios de cemitérios. Essa classificação está relacionada às possibilidades de verificação, por meio dos remanescentes, de questões relativas às condições de vida da população escrava de Meia Ponte. Conforme enfatizado, as informações bioantropológicas (sexo, idade, altura, ancestralidade e possíveis patologias ósseas) de poucos indivíduos não seriam capazes de consolidar essa verificação.

Segundo exposto no relatório de campo, para informações mais complexas e seguras seria necessária a escavação de ampla área do cemitério. Essa intervenção mais drástica só se justificaria por motivos expressivos, visto que em razão do tipo de solo da área, composto por quartzo micáceo em decomposição, fator retentor de umidade, há grande possibilidade de não haver maiores vestígios de ossos conservados no local.

Essa cautela foi fundamentada pelas experiências das escavações no antigo pátio da Igreja Matriz, ocorrido na mesma época. Na ocasião foram encontrados cinco indivíduos, cujos sepultamentos se posicionavam transversalmente ao longo do eixo de abertura da vala para a implantação da fiação. Os esqueletos foram encontrados “orientados com os pés voltados para a frente da Igreja, sentido sul, a pouca distância um do outro (30cm) e a uma profundidade de 40cm do nível atual do solo”. (IPHAN, 2002a, p. 26 do Relatório de Pesquisa de Campo).

Dos cinco indivíduos descobertos, apenas três apresentavam esqueleto pós-craniano. Conforme diagnóstico apresentado no Relatório de Pesquisa de Campo, o estado de conservação dos ossos foi considerado péssimo em razão de estarem extremamente fragmentados, plásticos, deformados, ausentes ou desarticulados, sendo possíveis fatores para tanto:

- Intervenções anteriores no terreno, na década de 60, para colocação de tubulação e aplainamento com máquina para compactação do solo;
  - solo composto por quartzo micáceo em decomposição, responsável pela retenção de umidade;
  - perturbação do material (deslocamento e destruição) durante a abertura da vala.
- Diante da total fragilidade dos poucos ossos remanescentes, da impossibilidade de análise dos mesmos, e da restrita disponibilidade de tempo para a realização do

trabalho, optou-se pela não remoção dos esqueletos. (IPHAN, 2002a, p. 27 do Relatório de Pesquisa de Campo).

Diante desse quadro, a tomada de decisão da equipe consistiu em não retirar os esqueletos, exceto os três crânios encontrados e alguns dentes, que também não estavam em bom estado de conservação. Conforme esclarecido no relatório, o material resgatado ficou durante dois meses exposto à temperatura ambiente para processo de secagem, em ambiente arejado e sem a incidência de luz direta. No final desse período, todos os ossos se decompueram, o que inviabilizou a análise de dados como sexo, idade, estatura, raça e causa da morte. Essa experiência mostrou que em razão da espécie de solo local, retentor de umidade, a retirada dos esqueletos remanescentes não é aconselhável. (IPHAN, 2002a).

Além dos ossos humanos, na Praça do Coreto também foram encontrados cerâmica, vidro, louça, metal e um esteio de aroeira de 45 cm a 1.00 cm de profundidade. Conforme as recomendações dispostas no documento de atividades de laboratório do projeto, a cerâmica encontrada nas escavações possui influências africanas ao se comparar o material com os de origem afrodescendente encontrados em outros sítios arqueológicos urbanos. No entanto, o material resgatado em Pirenópolis apresenta decoração que se difere dos demais artefatos. Essa constatação, somado ao fato de a localização ser de interesse da Fundação Palmares, conforme retira-se do Relatório de Atividades do ano de 2001 dessa entidade, indica a necessidade de pesquisa aprofundada com escavações em áreas menos perturbadas (seja pelo homem, seja pela natureza), não realizadas até o presente. (IPHAN, 2002a)

De acordo com o Relatório de Gestão da Fundação Palmares do ano 2000 (antes do início da pesquisa arqueológica realizada pelo NARQ/UEG, em parceria com o IPHAN) uma das ações no âmbito do patrimônio cultural afro-brasileiro realizadas por intermédio da Coordenação Nacional de Informação e Referência da Cultura Negra foi o reconhecimento da Praça do Coreto como território cultural afro-brasileiro.

Em que pese essa atribuição institucional, não encontramos documentos que registrem a definição de “território cultural afro-brasileiro” pela Fundação Palmares, no entanto, em contexto genérico, o território negro pode ser definido como um espaço físico e simbólico “configurado a partir da funcionalidade (habitação, trabalho, lazer) e/ou da prática cultural (batuque, carnaval, religiosidade) exercida por mulheres e homens negros, cuja significação é construída a partir da presença negra e/ou das atividades desenvolvidas por estes.” (VIEIRA, 2017, p. 43).

Do acompanhamento e resgate arqueológico realizado pelo NARQ/UEG, com o fundamento de que a valorização e preservação do patrimônio se fazer a partir da educação das

novas gerações, algumas atividades de educação patrimonial foram realizadas em Pirenópolis à época das escavações. Conforme relatório de atividades laboratoriais anexas no processo de acompanhamento (IPHAN, 2002a), uma das primeiras atividades realizadas na cidade foi a exposição que explicitava à comunidade o tipo de resgate patrimonial que estava sendo realizado, utilizando como exemplo pesquisa feita na Cidade de Goiás. Essa exposição conteve banners com fotos e textos explicativos, vitrine com artefatos arqueológicos e vídeo explicativo.

A exposição permaneceu por duas semanas no escritório do IPHAN, na cidade, e posteriormente foi transferida para o laboratório do NARQ/UEG montado em Pirenópolis. Seu público-alvo foi a comunidade em geral e escolas de 1º e 2º graus. De acordo com o processo, foram atendidos 2.238 alunos em um período de trinta dias. Também houve a participação dos pesquisadores na rádio local para sanarem dúvidas relacionadas ao procedimento arqueológico.

A pesquisa arqueológica realizada em áreas urbanas caracteriza-se pela proximidade com a população. Os habitantes locais convivem no seu dia a dia com os pesquisadores e o andamento das escavações realizadas nas ruas, na porta de suas casas. Esta proximidade suscita a curiosidade das pessoas e pensando nisto a equipe mostrou-se sempre disposta a sanar tais dúvidas a qualquer momento, recebendo com satisfação as interpelações dos transeuntes. (IPHAN, 2002a, p. 54 do Relatório de Atividades de Laboratório).

Apesar das ações de educação patrimonial do NARQ/UEG, percebemos que não há, entre muitos moradores, a certeza de que na Praça do Coreto haja vestígios subterrâneos da antiga Capela ou dos irmãos das confrarias. As falas sobre os corpos ali sepultados costumam se iniciar com “ouvi dizer que” ou “dizem que”. Essa observação sinaliza a necessidade de ações educativas formais e informais, de natureza contínua e multidisciplinar, que visem a divulgação da história local e o entendimento do lugar, mesmo modificado, como bem cultural simbólico e significativo da contribuição negra para a construção identitária de Pirenópolis.

A ausência de elementos visíveis que remetam à Capela ou às práticas das irmandades exercidas no local, indica continuidade no projeto de apagamento da contribuição e presença negra em Pirenópolis, iniciado desde a abolição da escravatura. O período da mineração é repellido, enquanto as memórias que resistem e se perpetuam são àquelas relacionadas aos tempos do reestabelecimento econômico, em razão das culturas agrícolas, a partir de 1800.

[...] para o pirinopolino, o momento áureo, a memória dele, a memória que ele consegue mais atrás, ela não vai lá em mil setecentos, ela vai até mil e oitocentos, que é a época do jornal matutino meiapontense, do Joaquim Alves, da construção da Babilônia, da passagem dos viajantes europeus por aqui, mil oitocentos e dezanove, né? Da mineração sobrou muito pouco. A única coisa que a gente tinha aqui do período da mineração era a Matriz, que queimou, né? Você tem o Carmo, o Bonfim e uma outra casa, todo outro complexo urbano já é do século dezanove. Então a memória está mais ligada a essa ostentação, adquirida pela agropecuária, do que da

mineração. A mineração acaba e ela deixa um vazio ali, [...] É como se ela fosse a ideia do fracasso [...]. (Tereza Caroline Lôbo, entrevista concedida em 06/10/2021)

Essas memórias dominantes atingem a atual forma de exploração econômica, o turismo, e contribuem para uma construção identitária arquetizada e mercadológica, mas que não deixa de ser observada pelos atores externos:

A impressão que tenho é que todas as informações referentes aos negros que viveram na cidade no período colonial se relacionam a escravidão, resumindo todos esses a personagens pouco importantes na história da cidade. O que claramente é um apagamento cultural [...] (Tereza Cristina de Oliveira Rocha, entrevista concedida em 24/06/2021).

Nessa conjuntura, enquanto, subjetivamente, priorizam-se as lembranças do período de desenvolvimento e "ostentação", objetivamente, considerando Pirenópolis como objeto de exploração turística, os poucos bens culturais do período da mineração, citados na fala de Tereza Caroline Lôbo, são peças primordiais na externalização identitária da cidade, ocasionando uma dinâmica mnemônica paradoxal onde ambos os contextos apagam ou atenuam a presença negra da cidade. Apagam, pois imperceptíveis em territórios como a Praça do Coreto. Atenuam, pois, em que pese o histórico de políticas patrimoniais preservarem elementos ligados essencialmente a grupos específicos, a presença negra ainda persiste no imaginário dos atores sociais internos e externos, especialmente no tocante ao período escravagista.

A Praça do Coreto não costuma ser referida nas listagens de atrativos histórico-culturais divulgadas fisicamente ou por meio da internet. Quando citada, normalmente é reduzida ao lugar onde ocorre a Feira das Artes, aos finais de semana. Algumas publicações chegam a mencionar a capela e os seus "belíssimos altares", mas não se aprofundam ou consideram o lugar modificado como referência da história de Pirenópolis.

Todavia, considerando a anterior existência do templo demolido e a atuação das irmandades negras no lugar, a praça, como bem cultural, pode e deve ser considerada como instrumento na problematização da representação histórico-social do negro e sua contribuição na construção identitária da cidade, que superam o estereótipo e o imaginário social relacionados à escravidão.

### **1.3 De Capela a Coreto: narrativas patrimoniais e o direito à memória negra – instituições e sujeitos**

O processo de seleção e preservação institucional de determinado bem cultural é marcado por escolhas e exclusões, na medida em que reconhecer oficialmente um patrimônio implica em reconhecer determinada manifestação cultural humana em detrimento de outra. Os diversos grupos formadores da sociedade brasileira nem sempre tiveram suas produções culturais reconhecidas institucionalmente, sendo a gênese das políticas públicas preservacionistas influenciada por contexto político em que se buscava uma identidade nacional unificada, especialmente por meio da seleção de monumentos e obras ligadas às classes dominantes.

No Brasil, os caminhos da patrimonialização sinalizam a exclusão de grupos minoritários das narrativas institucionais, a exemplo da população negra, que durante grande lapso temporal não foi destinatária da tutela jurídica estatal no campo do patrimônio cultural, ocupando lugar de esquecimento dentro do IPHAN.

Conforme aponta Soares (2009), a proteção jurídica do patrimônio cultural teve sua gênese no decorrer do século XIX, sob a predominância de interesses individuais em relação aos coletivos, consequência da primazia do direito de propriedade. Nesse contexto, buscou-se, a partir de instrumentos legislativos, a proteção de monumentos e obras de valor histórico e artístico que representariam os grupos detentores de poder.

Nota-se que em um primeiro momento o caráter de excepcionalidade dos feitos humanos se sobressaiu às formas de fazer e viver cotidianas, não havendo espaço para manifestações culturais populares no campo da tutela patrimonial oficial. Tal cenário prevaleceu até a metade do século XIX, quando movimentos europeus influenciaram discussões acerca da memória coletiva, permitindo reconsiderar o patrimônio cultural a partir da inserção de elementos relacionados às manifestações humanas que não fossem, exclusivamente, dotadas de monumentalidade ou erudição. Essa nova percepção quanto ao patrimônio cultural passou a ter maior reconhecimento jurídico a partir das décadas de 20 e 30, quando os bens culturais imateriais foram incorporados na definição de patrimônio. (SOARES, 2009).

No Brasil, a Constituição de 1934, “influenciada pelo movimento europeu pós-guerra, quando os países, destruídos pelo conflito, acordaram para a emergência de reconstruir a sua memória coletiva” (VAL e CAÇADOR, 2008, p.16), foi a primeira a sinalizar a preocupação com a proteção do patrimônio cultural brasileiro. Não obstante, conforme aponta Gonçalves (1996), o início da solidificação das políticas oficiais voltadas à preservação do patrimônio

cultural teve sua gênese a partir de 1936, em meio a um movimento de modernização política, econômica e cultural que buscava se opor às antigas elites agrárias.

No referido ano, Mário de Andrade foi responsável por registrar as primeiras diretrizes de um “serviço de fixação e defesa do patrimônio artístico nacional”, conforme denominou em carta para Gustavo Capanema, então Ministro da Educação e Saúde. (IPHAN, 2002b, p. 271). Nessa conjuntura, a concepção de patrimônio de Mário de Andrade era ampla, abarcando em seu rol as manifestações populares. O documento, posteriormente denominado de “anteprojeto para a criação do Serviço do Patrimônio Artístico Nacional (SPAN)” considerava a arte popular como categoria inserida no âmbito do patrimônio nacional:

[...]

Da arte popular (3)

Incluem-se nessa terceira categoria todas as manifestações de arte pura ou aplicada, tanto nacional como estrangeira, que de alguma forma interessem à Etnografia, com exclusão da ameríndia. Essas manifestações podem ser:

a) Objetos - Fetiches, cerâmica em geral, indumentária, etc.;

b) Monumentos - Arquitetura popular, cruzeiros, capelas e cruzeiros mortuárias de beira-estrada, jardins, etc.

c) Paisagens - Determinados lugares agenciados de forma definitiva pela indústria popular, como vilejos lacustres vivos da Amazônia, tal morro do Rio de Janeiro, tal agrupamento de mucambos do Recife, etc.

d) Folclore - Música popular, contos, histórias, lendas, superstições, medicina, receitas culinárias, provérbios, ditos, dansas dramáticas etc. [...] (Anteprojeto para a criação do Serviço do Patrimônio Artístico Nacional, IPHAN, 2002b, p. 274-275.)

A busca por uma nova roupagem à nação se intensificou com o golpe de Estado, em 1937, interligando-se com os interesses de intelectuais do movimento modernista, que já nos anos 20 sinalizavam sua intenção de mudar o contexto cultural do país. Consolidando as diretrizes inicialmente dispostas no ano anterior e a partir da ideologia nacionalista, amparada pela seleção de bens materiais que representariam uma identidade nacional unificada, o “Estado Novo” de Getúlio Vargas publicou o Decreto-Lei nº 25/37, que regulamentou a organização e a proteção do patrimônio histórico e artístico nacional, bem como criou o Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN)<sup>33</sup>, órgão responsável pelas ações de preservação no país.

De acordo com Chuva (2012), em que pese Mário de Andrade defender em seu anteprojeto a ampla concepção de patrimônio cultural por meio do reconhecimento da diversidade das manifestações populares, que já eram consideradas por outras instituições, suas ideias só foram adotadas em âmbito federal em momento posterior, conforme registraremos. Desse modo, a trajetória oficial publicizada pelo IPHAN, o liga a figura de um “mito fundador”,

<sup>33</sup> O termo “histórico” não estava presente no anteprojeto de Mário de Andrade.

pois nesse momento de consolidação das polícias de proteção do patrimônio cultural, priorizou-se, como exposto, os bens materiais considerados “excepcionais”.

O SPHAN foi dirigido por Rodrigo Melo Franco de Andrade de seus anos iniciais até o final dos anos sessenta, fase conhecida como “período heróico”, vez que nesse período a preservação do patrimônio cultural brasileiro era ventilada como uma “causa”, que demandava a devoção de toda a população brasileira, transcendendo inclusive diferenças sociais, cujo maior exemplar de devoto, o “herói”, seria Rodrigo Melo. Nesse contexto, a definição legal do então à época denominado “patrimônio histórico e artístico nacional”, foi disposta como aquele “[...] cuja conservação seja de interesse público, quer por sua vinculação a fatos memoráveis da história do Brasil, quer por seu excepcional valor arqueológico ou etnográfico, bibliográfico ou artístico”. (BRASIL, 1937).

Em seus anos iniciais, o SPHAN focou suas ações na preservação de bens materiais móveis e imóveis cuja conservação fosse de interesse público por sua vinculação a fatos memoráveis da história do Brasil ou por seu excepcional valor arqueológico ou etnográfico, bibliográfico ou artístico. Conforme Chuva (2012), a partir de relatos da fundação do Brasil por três grupos formadores (o branco português, o negro e os indígenas), houve o predomínio da proteção de bens arquitetônicos do período colonial ligados ao primeiro grupo, a partir do discurso de maior perenidade dos materiais utilizados em suas edificações. Enquanto isso, as manifestações culturais dos negros africanos e indígenas não possuíam influência suficientes para ocasionar o interesse público no âmbito da preservação.

Após a morte de Rodrigo Melo Franco de Andrade, em 1969, o SPHAN foi dirigido por Renato Soeiro, que permaneceu à frente da instituição por dez anos, período sem inovações nas políticas públicas de preservação do patrimônio, que foram requalificadas a partir de 1979, com a colaboração de Aloísio Magalhães. Coincidindo com um período de flexibilização política, em razão do fim do período autoritário instaurado desde o golpe militar de 1964, o “patrimônio histórico e artístico nacional” dá espaço aos “bens culturais”, a partir de ideias de reconhecimento da diversidade cultural nacional como pilar para o desenvolvimento do país, em oposição ao discurso “tradicionalista” de Rodrigo Melo Franco de Andrade. Dessa fase, conhecida como “período moderno”, a admissão das diversas dimensões do patrimônio cultural tem sua gênese institucional. (GONÇALVES, 1996).

Nessa perspectiva, Pelegrini e Funari (2017) aduzem que a definição de patrimônio histórico foi ressignificada em razão de críticas ao nacionalismo, a partir da autenticação do patrimônio da humanidade, heterogênea, dotada de diversidade, exteriorizada por manifestações culturais construídas, também, por grupos sociais diversos dos dominantes. A

admissão da amplitude do patrimônio cultural não pode ser resumida em simples reestruturação institucional em razão de contexto unicamente político. É importante registrarmos que paralelamente ao Estado, os diferentes grupos interessados também agiram para pressionar, cobrar e reivindicar os bens culturais que os representassem identitariamente. É o que registra Paz (2017):

O reconhecimento de matrizes não-hegemônicas [...] é fruto de uma pressão externa, de comunidades organizadas, de movimentos sociais e bem menos parte de um processo de reelaboração dos paradigmas de representação da nacionalidade por vias oficiais. É a tentativa e a resposta às cobranças sociais de uma listagem do patrimônio cultural brasileiro que representasse de forma mais fidedigna a diversidade formadora da sociedade brasileira. (PAZ, 2017, p.97).

Halbwachs (1990) aponta que no mesmo espaço-tempo, há a coexistência de vários grupos sociais, que possuem suas próprias memórias coletivas<sup>34</sup> originais, e, independentemente do número de integrantes, tais memórias possuem grande relevância para seus membros e para a identidade destes, sendo esta, nos termos de Pollak (1992, p. 204) a imagem que uma pessoa “constrói e apresenta aos outros e a si própria, para acreditar na sua própria representação, mas também para ser percebida da maneira como quer ser percebida pelos outros.”

Se vários grupos coexistem em um mesmo espaço-tempo, a tendência de uma “disputa pela memória” é inevitável, especialmente em razão de contextos políticos, ligados à estrutura de poder. A memória é seletiva, construída e estruturada (POLLAK, 1992), ocasionando uma disputa entre “memória oficial” e “memória subterrânea”, esta relacionada à memória dos excluídos, marginalizados e minorias (POLLAK, 1989). Desse modo, tal disputa influencia diretamente nas políticas de preservação patrimonial, levando-se em conta aspectos políticos e éticos, ligados a interesses públicos e privados, dando à memória duas faces: a da lembrança e a do esquecimento. (SOARES, 2009).

O processo de seleção (e exclusão) do que se é preservado não pode ser tratado como escolhas meramente técnicas ou jurídicas, pois são consequências de atos previamente pensados na conjuntura de uma disputa entre memórias com clara tendência à eliminação dos grupos minoritários (PAZ, 2017). Como expõe Le Goff (2003) os grupos dominantes, em razão de sua posição na estrutura social, puderam, além de construir objetos de memória mais duráveis, criar

---

<sup>34</sup> Para Halbwachs (1990) embora o fenômeno de contenção de lembranças que originam a memória possua gênese individual, a inserção de outros sujeitos nas recordações é costumaz em razão das vivências grupais do indivíduo. Assim, a memória individual passaria por um inevitável processo de mutação para uma “memória coletiva” em razão de pontos de memória comum entre diferentes agentes.

suas próprias instituições de memória a partir da seleção de lembranças que a classe dominante considerava ser mais relevantes.

Nesse ponto, relembremos o processo, não coincidente, de apagamentos de elementos ligados aos negros em Goiás, começando com a demolição da Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos em Vila Boa. Lá, a Igreja dos Pretos, originalmente edificada em estilo colonial, foi demolida e reedificada no estilo neogótico (o mesmo da última versão da igreja de Pirenópolis) na década de 1930, pelos Dominicanos franceses.

Conforme transcrição documental de Prado (2014, p. 182-83), em 1942, Frei Alberto M. Bortolan, representante dos Padres Dominicanos, solicitava recursos financeiros à prefeitura de Goiás para a conclusão da torre da Igreja sob o discurso de que o novo estilo atestaria o “espírito de renovação”. É possível observar que o Frei denomina o templo tão somente de “Igreja do Rosário”. Nesse contexto, o “espírito de renovação” não abarcava apenas um projeto de alteração estrutural da Igreja. A demolição do templo levou consigo, além do seu estilo arquitetônico original, seu antigo nome. Antes “dos pretos”, sobrou-lhe somente o rosário.

Nesse cenário, de acordo com os estudos de Prado (2014), a demolição da Igreja dos Pretos de Goiás e a ereção de outro templo seguindo um estilo europeu marcou o início da romanização na Cidade. Para além do discurso em prol da modernidade, foi motivada por interesses ideológicos, sociopolíticos, religiosos e nacionalistas, que almejavam a retomada do poder por parte da igreja católica, ocasionando o apagamento de qualquer traço de cultura negra dos espaços de Vila Boa.

De acordo com Nascimento (2021), em Silvânia, a Capela do Rosário (que também abrigava irmandades negras), foi demolida no final da década de 30, sendo reconstruída em local distante do antigo largo do Rosário, em maiores dimensões e arquitetura moderna, na década de 50. Esse novo templo foi gradualmente ocupando o lugar da Matriz, que até então, era ocupado pela Paróquia do Nosso Senhor do Bonfim.

Assim como ocorreu na Cidade de Goiás, a Capela do Rosário de Silvânia também foi objeto de disputa e interesses sociopolíticos que influenciaram sua demolição:

[...] a capela foi um dos grandes focos de disputa entre a Igreja (representada pelo padre Salomão Pinto Vieira) e Joaquim José da Silva, procurador perpétuo e tesoureiro do Rosário, dirigente do grupo político em situação que, em 17 de janeiro de 1922, motivou a renúncia de padre Salomão. A querela pelo cemitério ou a sedição de Bonfim, como ficou conhecida a rinha política que culminou em um tiroteio (24/06/1921) e a expulsão do juiz de Direito, Ayrosa Alves de Castro (novembro de 1921), afetou ocasionalmente a capela do Rosário que – tomada das mãos dos Silva e reformada completamente pelo padre João Olympio Pitaluga em 1922, elevada interinamente à categoria de matriz com a instalação em 1924 e demolida na década de 1930 – colocou fim ao legado de poder de um grupo e às memórias da escravidão,

que já estava sendo higienizadas em outras cidades, como Pirenópolis e cidade de Goiás [...] (NASCIMENTO, 2021, p. 63)

Atualmente, onde se localizava o templo demolido também há construída uma praça com um coreto em sua planta, denominada, em razão da existência da antiga capela, de Praça do Rosário, uma das denominações utilizadas para nomear a Praça do Coreto de Pirenópolis.

Em Pirenópolis, a demolição da Capela de Nossa Senhora do Rosário ocorreu cerca de três anos antes do tombamento, pelo IPHAN, da Igreja Matriz de Nossa Senhora do Rosário (dos brancos), por meio do processo nº 241-T-41<sup>35</sup>. A fotografia abaixo (Figura 19) mostra os destroços da Igreja dos Pretos após a sua demolição. Correlacionando a imagem com o discurso de Frei Alberto M. Bortolan ao prefeito de Vila Boa, alegoricamente, nesse contexto, “o espírito da renovação” pode ser representado pelos jovens que posam em cima das “ruínas do passado”, que, naquele momento, não era tão remoto.

**Figura 19** – Ruínas da Capela de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos



Acervo: José Percival Afonso. Fonte: Fotos antigas de Pirenópolis – Facebook (on-line)

Para além da mera seleção (e conseqüente exclusão) de bens culturais que representariam a nação, externava-se o “padrão eurocêntrico de poder”, que conforme Quijano (2014), é fundamentalmente pautado pela colonialidade, consistente em hierarquia racial, cujos

<sup>35</sup> Inscrição nº 165 do Livro do Tombo Histórico em 03/07/1941.

brancos europeus ocupam posição de superioridade em relação aos negros, mestiços e indígenas.

Na América, a idéia de raça foi uma maneira de outorgar legitimidade às relações de dominação impostas pela conquista. A posterior constituição da Europa como nova id-entidade depois da América e a expansão do colonialismo europeu ao resto do mundo conduziram à elaboração da perspectiva eurocêntrica do conhecimento e com ela à elaboração teórica da idéia de raça como naturalização dessas relações coloniais de dominação entre europeus e não-europeus. (Quijano, 2005, p. 118).

Nesse sentido, Quijano (2014) aduz que assim como as lutas contra o Império e o Papado na Europa foram capazes de redefinir os espaços de dominação, nas regiões colonizadas, também se redefiniram os espaços de dominação sob o controle dos dominadores europeus. No entanto, enquanto o contexto europeu foi marcado pela destruição de “impérios”, o contexto dos Estados colonizados possibilitou a construção de “impérios coloniais” que obstaculizaram seus reais processos identitários, especialmente se tratando do reconhecimento dos grupos minoritários, “classificados racialmente”.

No contexto pirenopolino, o padrão eurocêntrico de poder foi mantido até os dias atuais, com singularidades definidas de acordo com as modificações das formas de interação socioeconômicas na cidade, pois “as novas identidades históricas produzidas sobre a ideia de raça foram associadas à natureza dos papéis e lugares na nova estrutura global de controle do trabalho” (QUIJANO, 2005, p. 118). Da mineração, passando pela exploração agropastoril e, atualmente, em conjuntura turística, as disputas se amplificaram, novas formas de dominação surgiram, mas a dominação racial foi ininterrupta e continua persistente, conforme podemos verificar da fala de Adelina, mulher negra, expositora na feira da Praça do Coreto:

Ali na Feirinha quem tem a melanina mais acentuada sou eu. Pirenópolis é uma cidade racista, não posso deixar de negar isso, sabe? E tanto é que, eu como negra, a gente tem as estratégias, né? De como entrar, de como sair, o olhar do incauto e o corpo fala, a gente já percebe, e com isso tem que ter muita sabedoria pra você não ter atrito, né? Porque a possessividade, o poder sobre o outro, isso ainda permanece. E do outro lado, que é o nosso lado, na nossa negritude, a cicatriz fala muito forte, sabe? É nesse sentido em si. (Adelina Benedita Alves Santiago, entrevista concedida em 01/12/2021).

Com a promulgação da Constituição Federal de 1988, a definição do que se entende por patrimônio cultural foi oficialmente ampliada em termos jurídicos, definindo-o como “os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira”, conforme enunciado do art. 216 do texto constitucional. (BRASIL, 1988). Todavia, em razão da manutenção da cultura discriminatória racial e por sua influência no processo

evolutivo das políticas de preservação do patrimônio cultural brasileiro, mecanismos de seleção, construção e manipulação de memórias ocorreram no decorrer da história, colocando em risco bens culturais ligados à população negra.

O primeiro ato de proteção oficial de bem cultural de matriz africana no país ocorreu em 1938, com o tombamento, ainda pelo SPHAN, do acervo do inicialmente denominado “Museu de Magia Negra”. Trata-se da primeira inscrição do Livro de Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico (inscrição nº 1, de 05/05/1938). O acervo, composto por peças de terreiros de candomblé e umbanda cariocas, foi constituído a partir de confiscos realizados entre os anos de 1890 e 1945, por motivação discriminatória amparada pelo Código Penal Republicano<sup>36</sup>.

Mesmo com o reconhecimento oficial, a partir da justificativa do não enquadramento do acervo aos princípios estabelecidos pelo Decreto Lei nº 25/37<sup>37</sup>, os agentes do SPHAN deixaram o acervo em segundo plano, na reserva técnica do Museu da Polícia Civil do Rio de Janeiro. Essa posição de esquecimento institucional perdurou até o ano de 2020, ocorreu a transferência do acervo para o Museu da República<sup>38</sup>.

Em contexto diverso do tombamento do Museu de Magia Negra, no ano de 1986, houve a proteção institucional em âmbito federal do Terreiro da Casa Branca, local de cultos e ritos afro-brasileiros, em Salvador. O tombamento ensejou na inscrição desse patrimônio edificado, simultaneamente, no Livro do Tombo Histórico e no Livro do Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico do IPHAN. Lima (2012, p. 48) aduz que “os avanços conceituais nos processos de seleção e gestão do patrimônio cultural, o surgimento de demandas de grupos específicos e a rearticulação de diversos movimentos sociais” foram fatores decisivos para o processo de tombamento.

Conforme Dourado (2011), a referida patrimonialização possui grande carga simbólica e política, pois além de ser o primeiro terreiro reconhecido institucionalmente, o pedido de tombamento partiu do próprio presidente da instituição religiosa, o Venerável *Ogan Elemaxó*

---

<sup>36</sup> O Código Penal de 1890, previa como prática criminosa “praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar de talismans e cartomancias para despertar sentimentos de ódio ou amor, inculcar cura de moléstias curáveis ou incuráveis, enfim, para fascinar e subjugar a credulidade pública”, cuja pena era a “prisão celular por um a seis meses e multa de 100\$ a 500\$000.” (BRASIL, 1890).

<sup>37</sup> Em seu art. 1º, o Dec-Lei 25/37 estabelece que “constitue o patrimônio histórico e artístico nacional o conjunto dos bens móveis e imóveis existentes no país e cuja conservação seja de interesse público, quer por sua vinculação a fatos memoráveis da história do Brasil, quer por seu excepcional valor arqueológico ou etnográfico, bibliográfico ou artístico.” (BRASIL, 1937).

<sup>38</sup> Conforme Carneiro (2019), desde 2017, a partir da união de mães de santo, pesquisadores, ativistas do movimento negro e Comissão de Direitos Humanos da Assembleia Legislativa do Rio de Janeiro, havia campanha denominada “Liberte Nosso Sagrado”, que visava a liberação do acervo apreendido no passado. Apesar da campanha, há décadas já havia o anseio pela retirada do acervo do domínio da Polícia Civil.

Antônio Agnelo Pereira. Em razão da ausência de documentos que regulamentassem a posse da propriedade, o lugar foi alvo de invasões, a exemplo da construção de um posto de gasolina no terreno, em 1970. Ademais, havia ameaça de despejo por parte do proprietário da área ocupada pelo terreiro, o que motivou o pedido formal ao IPHAN.

Da análise de Dourado (2011), nota-se que o procedimento de tombamento desse bem cultural foi marcado por hesitações do IPHAN em razão da inédita preservação dessa espécie de patrimônio, o que culminou a necessidade de pareceres técnicos que, em sua maioria, questionavam a aplicabilidade do Decreto-Lei nº 25/37 ao caso, especialmente por dúvidas em relação aos elementos materiais do lugar que poderiam ser objeto de tombamento, chegando a se cogitar o acautelamento por meio de outras vias.

Ademais, em razão do terreno não pertencer à instituição religiosa, houve alerta quanto a não garantia de prosseguimento dos ritos no local mesmo com sua patrimonialização, sendo a questão resolvida a partir da desapropriação do bem por meio do Decreto Municipal nº7. 321 de 05 de junho de 1985.

Simbólico e emblemático, o tombamento do Terreiro Casa Branca representou, antes de tudo, uma vitória política dos grupos envolvidos, tendo em vista a iminente ameaça real de despejo do local. De alguma forma, sugere o começo de uma política de reparos à violência histórica que marcou a comunidade religiosa afro-brasileira, nesse e noutros espaços similares por todo o Brasil, desde o início da Primeira República (NOGUEIRA, 2008).

Diante o exposto da trajetória inicial do IPHAN no campo da preservação e bens culturais ligados aos Povos e Comunidades de Matriz Africana, notamos que as experiências iniciais da instituição foram pautadas por falhas (vide Acervo do Museu da Magia Negra) e incertezas (considerando o processo de tombamento do Terreiro da Casa Branca). Sem prejuízo, as atuais ações da autarquia tendem a indicar a tendência por olhares revisados quanto à percepção dos bens culturais ligados à população negra.

Como instituição estatal, é dever da autarquia “o apoio a iniciativas em defesa da cultura, da memória e das tradições africanas e brasileiras”, conforme dispõe o Estatuto da Igualdade Racial, instituído pela Lei 12.288, de 20 de julho de 2010. (BRASIL, 2010) Nesse sentido, ações voltadas aos bens de matriz africana foram ou estão sendo desenvolvidas pelo IPHAN, a exemplo da Criação do Grupo de Trabalho Interdepartamental para Preservação do Patrimônio Cultural de Terreiros (GTIT), em 2013, que visava, em suma, a capacitação dos servidores do IPHAN ligados à preservação de terreiros e a elaboração de orientação para processos de tombamento e/ ou registro desta espécie de bem cultural.

Do GTIT, dois instrumentos normativos merecem citação: a Portaria nº 188 de 18 de maio de 2016, que aprovou ações para a preservação de bens culturais de matriz africana, assumindo o compromisso com o grupo pelo período de quatro anos e a Portaria nº 194, de 18 de maio de 2016, que aprovou Termo de Referência de diretrizes e princípios para identificação, reconhecimento e preservação de bens culturais relacionados a Povos e Comunidades de Matriz Africana.

Quanto a Portaria de nº 188, destacamos a proposta de rerratificação do tombamento do Acervo do Museu de Magia Negra (Processo nº 35 T-1938) para submeter ao Conselho Consultivo proposta de mudança de seu nome, valores e atributos das peças; a repatriação para os locais de origem ou a articulação com outra instituição para a guarda do acervo em novo formato museológico e a exposição itinerante da coleção pelo país, em locais que possibilitem o acesso ao público em geral (BRASIL, 2016), uma sinalização da busca por reparação da instituição em razão do cenário preservacionista passado.

Em 2018, ciente da necessidade de ampliação do olhar da instituição para além dos terreiros, o IPHAN instituiu o Grupo de Trabalho Interdepartamental para Preservação do Patrimônio Cultural de Matriz Africana (GTMAF), por meio da Portaria nº 307, de 30 de julho de 2018 cujos objetivos estão elencados nos seguintes termos:

Art. 6º São objetivos do GTMAF: Afirmar e consolidar o tema na agenda estratégica do Iphan; Fortalecer a atuação institucional sobre os bens culturais relacionados aos povos e comunidades tradicionais de matriz africana; Aprimorar e fortalecer capacidades técnicas para a gestão e as políticas de preservação do patrimônio cultural relacionado aos povos e comunidades tradicionais de matriz africana; Propor práticas institucionais que consolidem uma atuação qualificada e permanente para preservação dos os bens culturais relacionados aos povos e comunidades tradicionais de matriz africana; Propor práticas institucionais que consolidem uma atuação qualificada e permanente para preservação dos bens culturais relacionados aos povos e comunidades tradicionais de matriz africana (BRASIL, 2018).

Em que pese o histórico problemático, é possível notar o esforço do IPHAN para a promoção de ações que visem sanar lacunas estabelecidas em conjunturas passadas. A partir das experiências institucionais, novos olhares podem surgir no cenário protetivo, visando dirimir questões raciais que porventura tenham sido fomentadas no passado. A atuação do IPHAN no contexto dos bens culturais da população negra ainda é recente, portanto, não se pode afirmar sua eficácia, mas não podemos descartar o apoio institucional na contribuição de novas narrativas patrimoniais dos bens culturais afro-brasileiros.

O caso da Praça do Coreto é peculiar, vez que no ato de tombamento do conjunto arquitetônico, urbanístico e paisagístico de Pirenópolis, o lugar já estava visivelmente modificado. Possivelmente, mesmo com sua carga histórica, se não estivesse inserida no

“polígono de tombamento” da cidade (Anexo 3), a praça não teria reconhecimento e proteção jurídica institucional em âmbito federal: não há no processo administrativo disposição que reconheça sua importância como território negro.

Todavia, com o desenvolvimento de novos olhares e concepções quanto ao patrimônio cultural, talvez possa ser atribuído ao tombamento função que extrapole a dimensão jurídica de preservação e abranja as dimensões sociais, simbólicas e afirmativas na conjuntura do patrimônio cultural negro, considerando para tanto, o histórico de apagamento de suas contribuições. Outrossim, instrumentos jurídicos alheios ao tombamento, a exemplo dos inventários<sup>39</sup>, podem uma alternativa institucional nessa seara, embora o reconhecimento dos órgãos patrimoniais, em seus âmbitos federais, estaduais e municipais, não seja o único caminho para a atribuição de um bem na condição de patrimônio.

Segundo estabelece o parágrafo 1º do art. 216 da Constituição Federal de 1988, o Poder Público, com a colaboração da comunidade, “promoverá e protegerá o patrimônio cultural brasileiro, por meio de inventários, registros, vigilância, tombamento e desapropriação, e de outras formas de acautelamento e preservação” (BRASIL, 1988). Esse parágrafo, interpretado juntamente com as demais disposições do dispositivo legal, guarda, implicitamente, o direito à memória no campo do patrimônio cultural.

Conforme Dantas (2008), o direito à memória pode ser caracterizado como gênero ou espécie de direito fundamental. Enquanto gênero, pode ser considerado como um conjunto de direitos culturais, a exemplo daqueles dispostos no art. 215<sup>40</sup> da Carta Constitucional, por seu turno, sua concepção enquanto espécie de direito fundamental, o caracteriza como o direito que “existe e consiste no poder de acessar, reproduzir e transmitir o patrimônio cultural com o intuito de aprender as experiências pretéritas da sociedade e assim acumular conhecimentos e aperfeiçoá-los com o tempo” (DANTAS, 2008, p. 57-58). Em complemento:

De outro ponto de vista, o direito fundamental à memória é o direito subjetivo de conhecer, resgatar e refletir sobre o passado da sociedade, através do acesso orientado e gratuito ao patrimônio cultural brasileiro, em sua dimensão *tradicional*. Não é simplesmente o acesso à Cultura, mas à parte dela que evoca a origem do povo, os seus valores fundantes e as suas raízes. (DANTAS, 2008, p. 58).

<sup>39</sup> “Os Inventários são instrumentos de preservação que buscam identificar as diversas manifestações culturais e bens de interesse de preservação, de natureza imaterial e material. O principal objetivo é compor um banco de dados que possibilite a valorização e salvaguarda, planejamento e pesquisa, conhecimento de potencialidades e educação patrimonial.” (IPHAN, on-line).

<sup>40</sup> Art. 215. O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais.

§ 1º O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional. [...] (BRASIL, 1988)

Dantas (2008) aduz que os direitos fundamentais podem se classificar, quanto ao nível de cognição, em autossuficientes e coalescentes. Dessa feita, na dimensão da defesa do direito à memória, este se insere como direito fundamental autossuficiente, vez que possui previsão autônoma no corpo constitucional e independe de legislação que normatize seu sentido, em outras palavras, é direito imediatamente aplicável. Por seu turno, na dimensão prestacional do direito à memória, este passa a ser direito fundamental coalescente, na medida em que depende de legislação infraconstitucional que regulamente as formas de sua prestação.

Se aplicados no contexto do direito à memória negra, aqui considerado enquanto espécie de direito fundamental, o dispositivo constitucional analisado sinaliza duas expectativas: a de fomento no reconhecimento de bens culturais relacionados aos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana e a de acesso e participação dos sujeitos nos atos de valoração, gestão e preservação destes bens. Essas expectativas criam cenários ideais no campo do patrimônio cultural que possibilitariam o rompimento com o padrão eurocêntrico de poder, o que Costa (2016) denomina como “utopismos patrimoniais”.

Dentre os utopismos patrimoniais elencados por Costa (2016), dois sustentam nossa interpretação do texto constitucional: o “utopismo patrimônio-territorial” e o “utopismo patrimonial existencialista”. O primeiro, externaliza a busca por ações que resultem na identificação, catalogação e mapeamento de acervo simbólico da história territorial de minorias e na integração deste “acervo subterrâneo” com o patrimônio oficializado. Por seu turno, o segundo, busca colocar “sujeitos periféricos e políticos, conjuntamente, no centro do debate e das ações pela preservação” (COSTA, 2016, p. 21)

Desse modo, o “utopismo patrimônio-territorial”, assim como o “utopismo patrimonial existencialista”, seriam consequência da plena eficácia do direito fundamental à memória em sua dimensão prestacional, que, conforme Dantas (2008, p. 90), compreende:

- a) direito à prestação estatal de informação sobre o patrimônio cultural, inclusive com a garantia de acesso a arquivos e bibliotecas
- b) direito de participar da elaboração das políticas públicas em defesa da memória e do patrimônio;
- c) direito à fruição do patrimônio cultural;
- d) direito à verdade, isto é, de livre investigação e conhecimento sobre o passado próprio e nacional. (DANTAS, 2008, p. 90)

Para Dantas (2008, p. 90), a eficácia do direito à memória em sua dimensão prestacional está condicionada “à existência e disponibilidade de recursos financeiros, limitada pela “reserva do possível”, bem como depende de uma inserção ampla nas políticas sócio-econômicas formuladas em conformidade às limitações orçamentárias”. Ademais, sua positivação “vaga e

aberta”, determina a baixa densidade normativa, o que acaba por afetar a geração de seus efeitos.

Apesar de reconhecidas as dificuldades institucionais no que tange à preservação e gestão de bens culturais, devem ser estimuladas, pensadas (e executadas) políticas que ultrapassem os instrumentos jurídicos de salvaguarda do patrimônio atualmente existentes. Para além dessas reflexões, devem ser desenvolvidas ações que, mesmo que tardiamente, busquem a eficácia do direito fundamental à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, a exemplo da população negra.

*30/05/1855 - Francisco Coelho da Silva*  
*31/05/1855 - José Cateano da Conceição*  
*12/05/1856 - Lourenço Lopes da Silva*  
*30/05/1860 - Maria dos Anjos*  
*30/05/1886 - Benedicto Domingues de Amorim (escravo)*  
*14/06/1886 - Maria Rodrigues da Abbadia*  
*04/07/1886 - Bento Alves de Oliveira*  
*01/06/1887 - Hypolito Pereira da Silva*  
*01/06/1887 - Manoel de Fontes Isabel*  
*07/06/1892 - Henrique Luiz Brandão*

## 2

**JOGO DE MEMÓRIAS: SIMULTANEIDADE, PROBLEMATIZAÇÃO,  
(RE)APROPRIAÇÃO**

Trazidas algumas reflexões sobre as práticas de preservação do patrimônio cultural e seus legados de esquecimentos, bem como reflexões quanto às possibilidades de aplicação do direito à memória no contexto do patrimônio cultural afro-brasileiro a partir de então, fazemos um exercício de recapitulação do evento que ocasionou a demolição da Capela de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, questionando acerca das possibilidades de manutenção desse bem já destituído materialmente por meio da memória da comunidade envolvida, sem, no entanto, anular as memórias coletivas (re)produzidas no cotidiano da atual Praça do Coreto.

Entendemos que o termo *jogo de memórias* se adequa mais especificamente à conjuntura abordada no estudo, que abrange percepções e valorações distintas de um mesmo lugar de memória, cuja ressignificação de seus usos é visível ao analisarmos o passado e o presente do lugar. Defendemos que a ausência material de um bem cultural não impossibilita necessariamente, o seu status de lugar de memória, pois mesmo que fisicamente ausentes, podem persistir (em maior ou menor grau) nas três dimensões assinaladas por Nora (1993): material, pois remetem a um recorte material de determinado tempo; funcional, pois podem estar ligados a práticas sociais, festivas e/ou espirituais da comunidade local; simbólica, em razão de suas possíveis presenças no imaginário social.

A disputa pela memória remete aos dominantes e dominados e subentende-se o ganho de um sobre o outro, mesmo que temporariamente. Por seu turno, a expressão *jogo de memórias* será utilizada para abarcar o fenômeno de coexistência não hierarquizada de memórias de diferentes grupos sobre um mesmo lugar ressignificado. Para se inserirem no *jogo*, essas memórias precisam simplesmente existir em maior ou menor grau, coletivamente. No *jogo de memórias* valoriza-se a presença da memória em contexto social, enquanto nas disputas pela memória se avaliam as dinâmicas de poder, que geram repercussões sociopolíticas.

Ressaltamos que admitir a existência de um *jogo de memórias* não implica em anular a incidência das disputas pelas memórias, que conforme Pollak (1989), nem sempre estarão relacionadas ao Estado dominador e a sociedade civil, pois também são verificadas com frequência nas relações entre grupos minoritários e sociedade englobante. A disputa possui simultaneidade com o *jogo*: aquela pode interferir neste, especialmente quanto aos apagamentos, em razão da extinção de memórias, ao passo que este pode ser evocado como

instrumento problematizador daquela, a partir da tomada de consciência, pelos sujeitos, dos motivos da ressignificação do lugar

O *jogo de memórias*, então, pode ser definido como uma dinâmica mnemônica que depende da participação de jogadores (atores sociais) vinculados a determinado lugar modificado em qualquer grau, ocasionando, assim, a presença de memórias e ações ligadas ao contexto anterior à sua modificação, bem como memórias e ações vinculadas aos significados presentes, que, quando compartilhadas entre os sujeitos, podem atuar como instrumento de problematização a partir da consciência e reflexão. Essa dinâmica, a priori, é contínua, logo, não há que se falar em “final do jogo” e conseqüentemente da constatação de um “ganhador” ou “perdedor”. Se esse *jogo* porventura se conclui e uma ou algumas das memórias ligadas ao lugar são apagadas não se trata mais de um *jogo*, pois se converteu em disputa em razão de profunda interferência desta, ocasionando um apagamento.

Conforme Candau (2005, p. 108) “não basta transmitir uma memória [...] é preciso que existam receptores, sem os quais a mensagem será perdida”. Desse modo, a simultaneidade entre *jogo* e *disputa* somente existe enquanto coexistentes as memórias não hierarquizadas e enquanto essas memórias possuam receptores (atores sociais) que as compartilhem e as perpetuem. Por meio dessas memórias não hierarquizadas é possível, ao mesmo tempo, manter lembranças relacionadas ao passado e adquirir novas lembranças vinculadas ao presente ressignificado. No entanto, se esquecidas em razão da *disputa*, não há de falar em simultaneidade com o *jogo*.

Desse modo, o *jogo de memórias* se torna possível a partir dos seguintes elementos constitutivos: a) elemento objetivo: externado pela existência de um lugar cujos usos, percepções, sentidos e valorações foram alterados em razão de sua modificação; b) elemento subjetivo: externado pela presença de atores sociais vinculados a grupos distintos e c) elemento abstrato: externado pela presença de memórias não hierarquizadas relacionadas aos usos anteriores e atuais do lugar modificado, que podem ser objeto de problematização.

Trata-se de elementos dependentes e cumulativos, visto que a ausência de um elemento inviabiliza a presença do outro e, conseqüentemente, descaracteriza a dinâmica. Nesse contexto, não há lugar modificado sem a presença de atores sociais que, em contexto anterior ou posterior à sua modificação, o percebiam (e percebem), utilizavam (e utilizam), o valoravam (e valoram). Ao passo que não há como considerar os atores sociais sem suas memórias relacionadas ao lugar modificado e anteriormente à sua modificação.

Estudos anteriores já constataram a possibilidade de resistência (em razão do afeto e pela memória) de um bem cultural já destituído materialmente, demonstrando a coexistência de

memórias vinculadas a um mesmo lugar modificado. Citamos Felipe (2016), que verificou a prevalência da Igreja de Santa Rita, demolida em 1939, na memória dos moradores de Sabará – Minas Gerais. Considerada uma “preciosidade”, a partir dos relatos dos sabarenses, a destituição física deste bem material da paisagem da cidade foi um evento impactante para a comunidade, que ainda hoje aspira por um santuário dedicado à Santa. Atualmente, onde se situava a igreja destruída, coincidentemente, também se encontra edificada uma praça com um coreto, localizada no centro tombado da cidade, que, como espaço público modificado pode ser ponto gerador de memórias alheias ao bem demolido.

No mesmo sentido, mencionamos Lima (2017), que ao estudar o patrimônio goiano a partir da perspectiva do esquecimento e da resistência, verificou que mesmo inexistente na atual paisagem, o patrimônio material pode persistir na memória das pessoas, seja em razão de boas ou más lembranças. Em Crixás – Goiás, os relatos dos moradores da cidade apontaram a persistência de um lugar em especial, ligado às festas religiosas locais: a Casa Grande, edificação demolida no século XX. Das entrevistas realizadas pela pesquisadora, chegou-se à constatação de que

A Casa grande e a Festa do Divino eram percebidos como se fossem fundidos numa só dimensão espaço-temporal existencial [...] 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. (LIMA, 2017, p. 326).

A Festa do Divino, como comemoração, pode ser considerada “lugar simbólico de memória”, conforme retiramos de Le Goff (2003). A Casa Grande, como bem edificado, utilizado socialmente e agora demolido, também se insere na definição de lugar de memória na tripla dimensão de Nora (1993). Se ambos os lugares puderam ser percebidos “como se fossem fundidos numa só dimensão-espaço-temporal existencial” e considerando a retomada e realização atual da Festa do Divino, podemos então visualizar a coexistência de memórias ligadas a um mesmo lugar, atualmente modificado: aquelas ligadas à Casa Grande, bem como as novas memórias adquiridas com a ressignificação da festa.

O fenômeno de persistência de um bem cultural na memória coletiva de determinado grupo, ainda que destruído materialmente, pode ser justificado em razão da afetividade do grupo que vincula a admiração da comunidade ao bem. Para tratar desse fenômeno, Felipe (2016) adota o termo *valorização afetiva*. Por outro lado, quando a preservação do bem é institucionalizada por intermédio de ações estatais de salvaguarda que, dentre outras consequências, aumentam o valor mercadológico do bem reconhecido, por meio de atividades

turísticas, desenvolvimento do comércio local, dentre outros, a autora adota o termo *valorização patrimonial*.

Entre os fenômenos apresentados por Felipe (2016), é possível perceber que a *valorização patrimonial* não acarreta, necessariamente, na *valorização afetiva* do bem selecionado e protegido institucionalmente. É possível que determinado bem cultural material seja tombado, sem resultar em identificação por parte de um ou mais grupos sociais, ao passo que bens já destituídos da paisagem podem se perpetuar na lembrança dos habitantes de determinado local. Dessa constatação, necessário registrar as tipologias seguintes, apresentadas pela autora:

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.

**Patrimônio cultural invisível: Bens já demolidos que ainda permanecem vivos na memória de muitos moradores, principalmente os mais antigos**

Patrimônio cultural ativo: Bens tombados que estão presentes no cotidiano dos sabarenenses, com valor de uso (FELLIPE, 2016, p. 312). (destaque nosso).

A possibilidade de tipologias distintas vinculadas ao patrimônio cultural emerge do seu conceito inacabado. Conforme já tratamos, a concepção de patrimônio cultural se encontra em constante construção, passível de ressignificações na medida em que os órgãos públicos, entidades do terceiro setor e pesquisadores da área cultural vivenciam práticas, registram experiências e ampliam as discussões quanto possibilidades de reconhecimento e ações de preservação. Chega-se a falar em um “caráter inflacionário” do patrimônio, pois, conforme Gonçalves (2015, p. 212) “atualmente, qualquer objeto material, qualquer espaço, qualquer prática social, qualquer tipo de conhecimento pode ser identificado, celebrado e contestado como “patrimônio” por um ou mais grupos sociais.”

Em Pirenópolis, percebemos que a Capela de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos se adequa à tipologia de *patrimônio cultural invisível*, não só em relação aos mais antigos, como também em relação aos que nunca chegaram a ver o templo erguido ou mesmo alguma fotografia. A capela se faz presente no imaginário ou memória dos moradores e não é incomum ouvir lamentos quanto à sua demolição. Alguns, como Dona Marieta, inclusive refletem sobre a possibilidade de sua reconstrução:

A praça do coreto eu achei assim, muito triste, porque deveria fazer a igreja de novo, né? Agora fez uma praça de coreto, né? Sei não... tem uma senhora aí, que ela pensa muito de fazer um abaixo-assinado pra ver se constrói a igreja de novo. Porque ela é a igreja de tradição, aqui só tinha a Igreja da Matriz, que foi a primeira, a Igreja dos Pretos de Nossa Senhora do Rosário e essa do Carmo. (Marieta de Sousa Amaral, entrevista concedida em 26/11/2021).

Enquanto a Capela de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos se adequa à tipologia *patrimônio invisível*, podemos considerar a Praça do Coreto como um patrimônio polissêmico, capaz de gerar, além de usos, percepções e sentidos ligados à sua literalidade (uma praça), valorações relacionadas aos usos anteriores do lugar, ocasionando múltiplas territorialidades, aqui consideradas em sua dimensão ontológica-imaterial (HAESBAERT, 2007, p. 25). Nesse viés, enquanto *campo do jogo de memórias*, a Praça suporta múltiplas formas de apropriação e (re)apropriação que acarretam variadas formas de percebê-la.

São diversas lentes<sup>41</sup> que exprimem diferentes percepções, que, por seu turno, geram diferentes memórias. Lentes católicas, que concebem memórias devocionais; lentes ancestrais, que concebem memórias negras; lentes contemporâneas, que concebem memórias do lugar modificado, e outras tantas lentes cuja catalogação se torna inexequível em razão do caráter multimemorial e multiterritorial (HAESBAERT, 2007) do lugar.

## 2.1 Lentes tradicionais: a não (re)apropriação pelo Reinado

Não há na Praça do Coreto um (re)apropriar-se proveniente do Reinado, a reminiscência tradicional vinculada à Igreja dos Pretos e suas irmandades. Conforme Lôbo (2006) a “interação passado/presente” do festejo ocorre por meio de três lugares: as *casas* dos reis e rainhas, as *ruas* da cidade e a *igreja*. Esses lugares não são apenas numericamente diversos, designam os momentos do festejo e servem como mecanismos de compreensão de seu processo ritualístico.

As *casas* dos reis e rainhas, no contexto da Festa, deixam de ser simplesmente “lar” para se tornarem “lar-lugar” no Reinado. Esse transmutar-se ocorre por alguns rituais elencados por Lôbo (2006): a limpeza do ambiente, a decoração com bandeirolas de papéis azuis e branco, o receber parentes próximos e amigos para organizar a festa, fazer as comidas e doces para, enfim, o receber do povo que, naquele momento, tornam-se igualmente próximos. A soma dessas ações converte-se em “um sistema de valores que moldam as identidades e infundem razão e sustentação para a realização do festejo”. (LÔBO, 2006, p. 84).

---

<sup>41</sup> Adotamos figurativamente o termo *lentes* para representar as diferentes possibilidades de visualização e percepção da Praça do Coreto que, conseqüentemente, possibilitam diferentes formas de sua (re)apropriação. Para que a Praça do Coreto seja (re)apropriada é preciso que, anteriormente, seja vista, percebida, significada. O *trocar de lentes* no decorrer desta Seção, exprime o *trocar de percepções* capaz de gerar distintas formas de (re)apropriações pelos diferentes atores sociais vinculados ao lugar. As *lentes* possibilitam mobilidade, isto é, um mesmo sujeito pode perceber a praça de diversas formas, e, conseqüentemente, apropriar-se dela conforme sua percepção.

Lôbo (2006) observa que, contrariamente à transmutação das *casas* dos reis e rainhas de privadas para públicas, as *ruas*, de lugares públicos, transformam-se em privados. Nesse caso, pois não são apropriadas como simples passagens para o ir e vir, mas como lugar de descolamento ritualístico.

Nas longas caminhadas pela cidade, buscando a corte em suas *casas* e levando-a para a *igreja* e desta de volta para as *casas*, intenciona-se o resgate da intimidade com a cidade e, por intermédio dela, a criação de um campo festivo próprio, privando-a de outros que não sejam pirenopolinos. A redefinição espacial origina um lugar onde os processos de identificação afloram e revigoram, num movimento de diálogo entre os símbolos que fazem parte da cultura dos membros do festejo. (LÔBO, 2006, p. 86).

Por fim, o passar na *igreja*, onde normalmente se reza uma missa, é obrigatório, no entanto, possui menor número de participantes e menor atuação festiva se comparados às *casas* e às *ruas*. “Diferente das ruas e das casas que têm invertida sua lógica de apropriação, a igreja permanece como local privado e de controle do padre”. (LÔBO, 2006, p. 96). Assim, o movimento ritualístico do Reinado se concretiza pela trilogia de lugares (*casas*, *ruas* e *igreja*), na qual a praça não está inserida.

Consideramos que a não concepção da Praça do Coreto como um *lugar* do Reinado como um dos legados do processo de apagamento da presença e contribuição negra em Pirenópolis, também simbolizado pela demolição da Capela de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos. Com esse último evento, perdeu-se um lugar de dominação e disputa, mas outros tantos permanecem na cidade, inclusive o *lugar festivo*<sup>42</sup> representado pelo festejo. Conforme Lôbo (2006), o “lugar atual” do Reinado foi constituído a partir de tensões entre seus vários atores. Essas tensões possibilitaram articulações de lembranças e esquecimentos capazes de influenciar e modificar sua atual dinâmica.

Nesse sentido, pertinente a citação de duas falas registradas por Lôbo (2006) em seu campo. A primeira, de Nelma Conceição Siqueira, que à época da pesquisa era participante do festejo desde a década de 70, sendo Rainha do Reinado no ano de 1993. A segunda, de Sebastião Profeta do Amaral, que atuou junto à irmandade por mais de 60 anos, sendo Rei do Reinado em 1952 e juiz por inúmeras vezes:

era festa de pobre mesmo, naquelas casas pobrezinhas, lá no Curtume, no Bonfim [regiões que até pouco tempo concentrava moradores de baixa renda], não tinha gente do centro da cidade, era o maior preconceito participar do Reinado. (Siqueira, 22 set 2005). (LÔBO, 2006, p. 119).

virou festa de rico, de primeiro era só pobre. Era zabumba [Banda de Couro]. A zabumba era só do Reinado, pertencia ao Rosário Véio [Igreja de Nossa Senhora do

<sup>42</sup> Para a concepção do Reinado como lugar festivo, ver Lôbo (2006).

Rosário dos Pretos]. Tinha os batedô, os rufadô e os batidos eram outros, hoje não sabem tocar. Naquele tempo, tinha o toque do muquém, tinha isso, as batidas tudo tinha nome, de forma que naquele tempo era organizado. Depois virou —farofa. (Amaral, 4 jan 2006). (LÔBO, 2006, p. 119).

Além disso, o distanciamento físico e simbólico entre o Reinado e a Praça do Coreto pode ser fundamentado, também, em razão da necessidade de deslocamento das irmandades para outros espaços a partir da demolição do templo. Conforme apontado por Lôbo (2006), que teve acesso às atas das Irmandades de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos e de São Benedito, registrou-se no Livro de Atas desta última (1932 a 1960), que as confrarias começaram a se reunir na Matriz a partir de 1943. Notamos que a transferência ocorreu no ano anterior ao da autorização de demolição da Capela, o que indica o desuso gradativo do lugar. Lôbo (2006) registra que já em 1926 se atestava o mau estado de conservação da igreja, que se encontrava em ruínas. “Foi ficando velho pra reformar ela, ela foi caindo, foi caindo...”. (Pérsio Forzani, entrevista concedida em 27/11/2021).

Posteriormente, as reuniões passaram a ocorrer na Igreja do Bonfim. Nesse sentido, Lôbo (2006) observa que apesar de não haver nas atas as motivações dos deslocamentos, é possível justificá-los pelo desinteresse dos párocos pelo Reinado, não durando a ocupação do espaço da Matriz pelas confrarias. A autora observa que outra possibilidade seria o fato de o então zelador das irmandades, Jackson de Oliveira, morar um pouco acima da Igreja do Bonfim, localizada no bairro de mesmo nome, em região pobre e periférica da cidade, tanto que na década de 70 as reuniões eram formalizadas na casa do zelador.

Talvez, como consequência da marginalização dos negros em Pirenópolis, bem como das disputas vinculadas ao Reinado, não tenha sido possível encontrarmos formas de (re)apropriação do Coreto, ligadas aos antigos usos do lugar por partes dos negros “nascidos e criados”. Nesse contexto, a possível ausência da concepção do lugar como território negro pode ser fundamentada sob viés político. Conforme Leite (1991-B, p. 44-45):

[...] a ambiguidade do grupo, inscrita também no território, torna-se evidente pelas dificuldades que o grupo tem em assumir o território como seu. Alguns destes locais, nas áreas centrais da cidade, são, quase sempre, foco de ação policial e repressiva. O negro urbano, vítima de um racismo mais agressivo, é muitas vezes visto como elemento perigoso [...] Muitas vezes, a luta por um território demarcado defronta-se, no plano ideológico, com a luta contra a discriminação, a segregação. Como conciliar o desejo de não ser segregado com a auto segregação defensiva? A ambiguidade está exatamente aí.

Cuidadosamente, não podemos afirmar que essas formas de (re)apropriação inexistam, no entanto, percebemos que o Centro Histórico, em si, é um lugar considerado “da elite”. “Eles [os negros do Bonfim] não descem, porque a polícia, ela reprime mesmo, sabe? Reprimir, de

botar a mão na parede e baculejo, "quem é você? O que está fazendo aqui". Então eles não descem, eles não vêm" (G.T.F.G, entrevista concedida em 29/11/2021), em 29/11/2021).

## 2.2 Lentes católicas: o (re)apropriar-se devocional

O atual pároco responsável pela Paróquia de Nossa Senhora do Rosário (e consequentemente as demais igrejas inseridas no Centro Histórico de Pirenópolis), Padre Augusto, que ocupa a função na cidade desde agosto de 2015, registra que com o tempo foi surgindo certo clamor, dos próprios pirenopolinos, de se “voltar a celebrar lá” (entrevista concedida em 27/11/2021). “Lá”, na Praça do Coreto e o “voltar”, empregado pelo pároco, não remete à missas anteriores realizadas na praça, mas àquelas que um dia foram realizadas na Capela:

Só que com o tempo foi surgindo um clamor, porque de toda forma ali é um espaço sagrado, né? Embora tenham comércios em volta, tem a questão das feirinhas com produtos artesanais, tranquilo, mas não deixou de ser um espaço sagrado. Então já havia um clamor, do próprio povo, não de forma massiva, mas tinha um certo clamor de se voltar a celebrar lá. Até pelas almas dos escravos que tanto sofreram pra construir essa igreja lá. E até num determinado momento, o próprio bispo de Anápolis, Dom João, ele acabou mencionando isso, que seria edificante voltar, então nós estabelecemos uma vez ao mês, uma segunda-feira, nós voltamos a celebrar as missas lá. Então antes da pandemia uma segunda por mês celebrávamos a missa, o próprio povo ali, daquela região próximo ao coreto, se responsabilizou de montar a estrutura pra missa, bem simples, né? Mas antes da pandemia estavam tendo as missas lá. (Padre Augusto, entrevista realizada em 27/11/2021).

No dia 13/12/2021, a “missa do Coreto” voltou a ser celebrada após a pausa em razão da pandemia causada pela COVID-19. Antes realizada na quarta segunda-feira de cada mês, agora, ao menos até o momento, é celebrada na segunda segunda-feira de cada mês. A liturgia não sofre alterações, seguindo o costume das outras missas realizadas na cidade, no entanto, o Coreto passa por um preparo anterior feito pelos próprios moradores das proximidades, que lavam o lugar e levam a imagem de Nossa Senhora do Rosário para o ato religioso. Ao final, há uma aspersão com água benta tanto nas pessoas, como no espaço. “[...] a gente organizava também. Tem todo os parâmetros, lavava, tem a imagem, ali, aquela imagem ali, de N. S do Rosário, que quando tem missa a gente leva” (Regina Sylvia Pugliero, entrevista concedida em 28/11/2021).

Observamos da Figura 20, fotografia tirada na primeira missa de retorno após a pausa pela pandemia, um altar improvisado próximo à única placa restante que conta a história da

Igreja dos Pretos. Também podemos perceber imagens católicas levadas pelos moradores, que não são numerosos.

**Figura 20** – Missa no Coreto



**Fonte:** Marcos Vinicius Ribeiro dos Santos (2021)

Em sentido semelhante, anteriormente ao contexto pandêmico, também havia na Praça do Coreto reza de terço, realizada às quintas-feiras:

Quando começou, a gente rezava lá toda quinta-feira, juntava as velhinhas daqui, às vezes tinha turista passando, se era devoto de Nossa Senhora ia e rezava também e é o seguinte, aquele lugar era uma igreja e sendo uma igreja é um lugar que ainda é santo, sagrado, tá? E tem também muitos mortos, muitos ossos lá, pessoas foram enterradas naquele lugar e era uma igreja grande, era dos Pretos, dos escravos, aí por um motivo de descaso, não sei o que, em mil novecentos e quarenta e pouco foi demolida e depois não sei quando fizeram essa Praça Chico de não sei quem, mas não deixou de ser Igreja, entendeu? Porque eu acho assim, que quando edifica uma igreja eles colocam umas pedras embaixo, tem umas relíquias, então tem todo um preparo pra você levantar um templo, né? Então ele ainda é, tanto que quando foram fazer aquelas escavações para eletricidade subterrânea, fios subterrâneos, encontraram um monte de cadáver aqui, um monte de ossada, cadáver não, um monte de ossada dos escravos.

[...] E todo mundo que vinha me visitar, eu dizia “ó, vai lá no coreto, lá, lá no quadrinho lá, pede sua graça porque é um lugar abençoado” e muita gente ganhou graça, entendeu? Desse lugar, então tem que continuar a devoção, a pandemia fez parar [...] (Regina Sylvia Pugliero, entrevista concedida em 28/11/2021).

A (re)apropriação, em ambos os casos, não parece estar ligada ao reconhecimento da praça como um território negro, mas como território católico. A realização das missas e do terço no Coreto parece estar muito mais próxima ao sentido devocional da Igreja Católica e seus

antigos costumes, como o de se sepultar nos interiores das igrejas (não só às frequentadas por negros e pobres), do que com o sentido devocional (e social) atribuído pelos negros em irmandades.

### 2.3 Lentes ancestrais: o (re)apropriar-se do território negro

Em outro sentido, a Praça do Coreto é (re)apropriada por manifestações cuja carga simbólica está ligada, não ao sentido devocional católico, mas à ancestralidade representada pelo significado do lugar e por suas reminiscências subterrâneas (aqui, utilizamos o termo em sentido literal e figurado) que o permeiam. É o caso do bloco carnavalesco Aláfia, manifestação “de fora” (ou não tradicional). O Bloco, iniciado por Jéssica Botega e contramestre Lagartixa, conforme página oficial do Facebook<sup>43</sup> “é uma manifestação cultural de matriz afro, fundado em 2016 na cidade de Pirenópolis, com o intuito de pesquisar, debater e ressignificar a história e a cultura negra na cidade”.

A palavra “Aláfia”, de origem iorubá (*àláfia*), significa “prosperidade”, “saúde”; “sucesso” (MILAGRES, 2018). O termo também está ligado ao jogo de búzios, presente em religiões de matriz africana, especialmente o candomblé. O Bloco é regido por Xangô, orixá cultuado pelas religiões afro-brasileiras que representa a justiça e comumente é ligado à figura de um machado, símbolo este que é marcado na bandeira que representa o Aláfia.

Apesar de se tratar de manifestação carnavalesca, o bloco traz consigo carga de religiosidade de matriz africana, tanto que antes de descerem de sua concentração (que ocorre na Igreja do Bonfim), seus integrantes fazem rituais de proteção em reverência a Xangô. Seguidamente, o Bloco ocupa as ruas de Pirenópolis com suas alas: porta bandeira, berimbaus e capoeiras (“Filhos do Quilombo”, grupo de Ceilândia-DF), baianas, namoradeiras, turbantes, até a passagem na Praça do Coreto, seguida da finalização em algum ponto da cidade.

O passar pela Praça do Coreto, nesse caso, possui carga simbólica que concebe o espaço como território negro:

Passar no coreto dá um sentido, assim, de retomada, de reconquista pra nós. É uma vivência que nós sentimos, é tipo assim, dando uma satisfação aos nossos ancestrais daquele espaço, sabe? Esse espaço já foi algo, esse espaço é algo e esse espaço será algo [...] Tipo assim: descemos o morro, consagramos as ruas de Pirenópolis e paramos ali no Coreto. A hora do espaço da parada do Bloco Aláfia no Coreto pega fogo. É muito bom, é uma energia sem igual, sabe? E atravessamos ali no meio do Coreto, ficamos ali um tempo, assim, de uns quarenta minutos a uma hora, tocando tambores mesmo e cantando e capoeira e as alas fazendo as apresentações, alas dos

<sup>43</sup> Disponível em [facebook.com/BlocoAlafia](https://www.facebook.com/BlocoAlafia). Acesso em jan.2022.

baianos, alas das namoradeiras, a nossa ala, que é a dos turbantes, né? Das rainhas coroadas, a turma da capoeira, sabe? O grupo do toque, impressionante, e a representação da figura do Xangô com o bandô. Chamamos bandô, que é uma sombrinha branca que a pessoa carrega. Os dois últimos anos quem levou foi o Jalmir, que é um componente, ele tem quase dois metros de altura, né? E usa os dreads bem longos mesmo, nós temos muitas fotos e ele levou esse bandô [Figura 21]. Chama muito a atenção e muito bacana e tem a bandeira também do Aláfia, não sei se foi os dois últimos anos ou no último ano, quem levou a bandeira foi a Gil. A Gil que foi a frente também abrindo alas, né? (Adelina Benedita Alves Santiago, entrevista concedida em 01/12/2021).

Você sente a vibração, sabe? Quando você chega no Coreto, vai ter batuque, o toque, as músicas, você sente a vibração, a energia dali. Como é que é bonito, representativo, sabe? Então você sente assim, que a negritude que foi enterrada ali, né, o orgulho deles falar assim, "nossa, olha, lá atrás eu sofri tanto, não podia manifestar, não podia falar, a gente tinha que ter a nossa própria igreja e tudo mais e hoje em dia, olha o que acontece", né? Os batuques, as pessoas cantando, sabe? Então, você sente essa vibração. Assim, é muito significativo, sabe? Não só pra comunidade negra, mas pra comunidade não negra que conhece a história. (G.T.F.G, entrevista concedida em 29/11/2021)

**Figura 21** – Descida do Bloco Aláfia



**Fonte:** Página do Bloco Aláfia – Facebook (on-line)

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

A concepção da Praça do Coreto como território negro e sua consequente (re)apropriação por grupos que exteriorizam manifestações não tradicionais ligadas à cultura negra na cidade se enquadra no que Leite (1991a), ao estudar a invisibilidade histórica e

segregação dos descendentes de africanos em Santa Catarina, definiu como "elemento de visibilidade", inserido nas diversas estratégias utilizadas pelos negros a fim de se contraporem ao racismo e outras formas de segregação. Nesse sentido, os territórios negros auxiliam na "reconstrução de uma tradição", que pode ser centrada em parentesco, religião, terra e valores morais cultivados ao longo de sua descendência.

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

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

## **2.4 Trocando as lentes: a apropriação do lugar modificado**

Como lugar modificado, a Praça também é ponto que exterioriza novos usos, condizentes com sua modificação. Como espaço público é cenário da Feira das Artes, mais conhecida como "Feirinha" ou "Feirinha do Coreto", que tem aproximadamente vinte anos de existência e, desde seu início, acontece no local.

---

<sup>44</sup> "Suas características principais: terras devolutas, viabilidade de permanência através da posse, com ou sem título, podendo ser comprada e regularizada em termos legais ou não. Possuem mais de uma unidade domiciliar ou uma grande unidade domiciliar congregando uma família extensa. A produção e a subsistência ocorrem através de estratégias coletivas. Nelas se dá a construção de códigos específicos de sociabilidade: linguagem corporal e verbal, formas de cooperação e reciprocidade construídas no cotidiano, mecanismos de solidariedade e troca baseados no parentesco. Na maioria dos casos, vivem uma experiência compartilhada traduzida em uma história comum" (LEITE, 1991-B, p. 42).

Já nas sextas-feiras é possível verificar algumas barracas na praça, no entanto, seu funcionamento oficial é sábado, das 14h às 23h e domingo, das 10h às 23h. Atualmente, a Feira, que é administrada pela Associação dos Artesãos da Praça das Artes de Pirenópolis (APAP), é composta por aproximadamente 50 barracas, cujas especialidades dividem-se entre artesanato, acessórios, vestuário, decoração, pedras naturais, alimentação (doces e salgados) e floricultura.

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

Semana passada, segunda-feira passada, quatro horas da manhã faleceu uma feirante, né? Uma pessoa que vinte anos fez feira, aí quando foi nesse domingo nós fizemos um tributo a ela lá na praça. Lá no coreto, ali, próximo ao coreto, não dentro do coreto porque por incrível que pareça ela não gostava do coreto, ela não gostava de entrar no coreto, aí tinha um espaço na praça próximo ao coreto que ela sempre sentava e ali nós fizemos um tributo a ela, né? Colocamos uma toalha branca, levamos o filtro do sonho que ela adorava confeccionar, o empreendimento dela era filtros dos sonhos, e passou a música que ela mais gostava, a música do Raul Seixas, e uma amiga levou uma vela, ali nós acendemos a vela e cada um prestou homenagem oral pra essa pessoa, sabe? Foi muito interessante. Essa filmagem eu até tenho, tenho ela todinha, tá? Então são coisas assim, isso é o coreto que faz, não somos nós. Quando nós viemos a roda já estava inventada, né? Já tinha a roda, entendeu? A gente não fica colocando parafuso nela, não [...]. (Adelina Benedita Alves Santiago, entrevista concedida em 01/12/2021).

Adelina, cuja fala está acima registrada, é um bom exemplo da possibilidade da *troca de lentes* por nós mencionada. Ela percebe e, conseqüentemente, se apropria da Praça do Coreto em distintas situações. Para ela, a praça pode ser percebida, significada e apropriada como um território negro, quando junto ao Bloco Aláfia, faz simbólica parada no lugar, que também é percebido, significado e apropriado como meio de sustento, através da exposição de seus produtos na feira, o que nos remete às combinações funcionais e simbólica do território, defendidas por Haesbaert (2007).

Nada impede que, como expositora, a percepção de Adelina do lugar como um território negro persista, no entanto, sua apropriação, nesse caso, não é motivada por essa percepção. Em outros termos: a *troca de lentes* pode rapidamente ocorrer, mas a *lente* que será mantida, naquela circunstância, é a que motivou sua apropriação. Sendo assim, a praça é suporte de múltiplas memórias, identidades<sup>45</sup>, de um mesmo sujeito.

Quanto aos atores externos (os turistas), do questionamento acerca de suas memórias ligadas à Praça do Coreto, conseguimos classificar suas respostas da seguinte forma: a)

---

<sup>45</sup> Conforme defende Hall (1997),

ausência de informações sobre o lugar; b) memórias relacionadas ao lugar e c) irrelevância do lugar, como sintetizado pelas falas abaixo:

Minha primeira experiência na praça do Coreto foi em 2010, em visita ao festival “Canto da Primavera”, onde ali acontecia uma pequena roda de samba. Sem contar na feirinha de artigos locais que funcionam durante as noites. Todas as vezes que visito a cidade, visito a praça (influenciada, também, pela proximidade da rua do Lazer). Ela possui um lugar cativo em minhas memórias, por justamente oferecer usos que vão além da gastronomia pomposa. Gosto muito de ter contato com as tradições. A Praça possui potencial, mas encontra-se obsoleta estruturalmente e seu histórico é pouco difundido. O que é uma pena, pois outras cidades (cidade de Goiás por exemplo), possuem as praças com seus tradicionais coretos e ali os fazem como lugares de encontro cruciais para o avivamento dos centros históricos. (V. A. S., entrevista concedida em 21/06/2021).

Acho o lugar muito centralizador de arte. Das feiras que frequentei, era lá que artistas se apresentavam com música, sarau, dança, e ao redor estavam as pessoas. Isso era bem bacana. Sobre a história do lugar, infelizmente não tenho tanto na memória e conhecimento mesmo. Se não me falha a memória, das vezes que fui não tinha algo que contasse ou que representasse de alguma maneira a história da cidade como um todo. (Guilherme Ataíde Barbosa e Silva, entrevista concedida em 24/06/2021);

Confesso que sou um pouco indiferente à praça. Não costumo permanecer nela por muito tempo. Acho um local agradável, mas longe de ser o ponto forte da cidade. Não tenho conhecimento sobre as representações históricas ou culturais do local. Pra mim, é somente uma praça (Igor Nilton de Araujo Rodrigues, entrevista concedida em 25/06/2021).

A praça do coreto não é bem um cartão postal da cidade, ficando um pouco sem informação e sem a devida visibilidade dos turistas. (G. L. O, entrevista concedida em 25/06/2021).

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

Ao serem questionados acerca de qual a primeira lembrança que viria à mente em relação à Praça do Coreto, a maioria dos turistas mencionou a Feira das Artes e o artesanato vendido no local (Figura 22), nos remetendo às ponderações de Meneses (2009, p. 28), especificamente ao que ele denomina “voyeurismo cultural”: a percepção dos atores externos se restringe ao campo de sua visão. A Feirinha é o mais aparente na Praça aos finais de semana, e ao visitá-la, os turistas vivenciam um recorte desterritorializado e alheio ao seu cotidiano, de

mera contemplação (visual) do lugar, assim como os turistas do cartum, que passam a fruir da catedral contemplando-a como “um lugar de representação do lugar de culto”.

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

**Figura 22** – Primeira lembrança dos turistas ao se recordarem da Praça do Coreto



Fonte: elaborado pelo autor (2021)

Para os turistas do cartum e para os turistas da Praça do Coreto, o lugar visitado pendese para “significados em si, estáveis, fixos, definidos, que não são identificados e fruídos diretamente, mas pela informação especializada do guia. É como se esses significados fossem inerentes à coisa, mas necessitassem da mediação de um profissional para produzir efeitos” (MENESES, 2009, p. 30). No entanto, para os atores internos de Pirenópolis (independente se “nascidos e criados” ou “de fora”), a Praça pode possuir significados que fluem e se

potencializam por pluralidades sensoriais que transcendem o tangível, ensejando em sentimentos, ações e, em algum nível, reapropriações do território.

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

Nesse viés, o tangível pode servir de instrumento potencializador das dimensões imateriais. Para a velhinha analisada por Meneses (2009), que poderia fazer suas orações em lugar que não fosse a catedral, sua apropriação, somados aos elementos materiais do lugar, é capaz de enriquecer seus estímulos, interferindo em sua carga simbólica.

No mesmo sentido, utilizemos como exemplo a “missa do Coreto”: a realização das missas da Paróquia de Nossa Senhora do Rosário poderia se restringir à Matriz ou outras igrejas do centro institucionalmente preservado. A (re)apropriação do Coreto, no entanto, em razão de seu contexto histórico vinculado à uma materialidade, aos ritos ali praticados e ao imaginário social perpetuado na cidade, dá ao lugar carga simbólica potencializada para a prática de imaterialidades acionadas no lugar: rezas, pedidos, liturgias.

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

Nesse ponto, voltamos à *problematização* possível a partir da acepção de memórias não hierarquizadas ligadas a um mesmo lugar modificado, conseqüentemente, com seus usos ressignificados. Frisamos que a não hierarquização entre as memórias não se confunde com equilíbrio entre elas, vez que conforme já registramos, o *jogo de memórias* não anula a disputa pela memória (simultaneidade). Nesse sentido, é possível que, quantitativamente, as memórias da Praça do Coreto ligadas a usos e significados não vinculados à Capela dos Pretos e às Irmandades (por exemplo, a Feirinha), superem as memórias e ações vinculadas aos usos passados. “[...] ali é a pracinha da feira, ali já pra essa geração que nasceu agora e está criando uma paisagem de cidade, ali se você perguntar pra qualquer pessoa "onde que é a feirinha aqui, onde que é a pracinha da feira?" Eles vão indicar ali.”. (Tereza Caroline Lôbo, entrevista concedida em 06/10/2021).

A prevalência de *lentes* relacionadas aos novos usos da Praça do Coreto sobre as lentes relacionadas aos usos antigos, indica, no contexto da *disputa*, o enfraquecimento de elementos de memória da contribuição negra em Pirenópolis, que podem ocasionar apagamentos. No entanto, partindo exatamente desse fenômeno, o lugar deve ser visualizado como território problematizador das questões de disputas pela memória, detentor de vestígios das ações de exclusão engendradas institucionalmente, gerador de indagações acerca da história, da “reconstrução sempre problemática e incompleta do que não existe mais”, conforme disserta Nora (1993, p. 9).

A *problematização* aqui discorrida não objetiva (e jamais conseguiria) a valoração afetiva da Praça do Coreto por atores ou grupos sociais que não se identificam com o bem. O valor afetivo, conforme ensina Meneses (2009), engloba carga simbólica e vínculos subjetivos, sentimento de pertencimento ou identidade, mecanismos complexos como as representações sociais e o imaginário social. No entanto, essa *problematização* pode ser o caminho para a “valoração ética”, que conforme Meneses (2009, p. 38) não se associa aos bens “mas às interações sociais em que eles são apropriados e postos a funcionar, tendo como referência o lugar do outro”.

Cumpre aqui dizer que a valoração ética transcende o que Meneses (2009) denomina de “valoração cognitiva”. Nesta espécie de atribuição de valor ao bem cultural, este é tratado como um documento, capaz de gerar múltiplas informações, por exemplo, contexto histórico, informações arquitetônicas, as formas de usos e apropriações, os agentes envolvidos com o bem. Assim, a valoração ética ultrapassa a mera cognição e atinge as subjetividades e o refletir sobre o outro. Do mesmo modo que o patrimônio cultural pode, ao mesmo tempo, ser valorado afetivamente e valorizado patrimonialmente, as atribuições de valores afetivos, éticos e cognitivos também podem coexistir sobre um mesmo bem cultural.

Conforme defende Haesbaert (2005, p. 6791), “pensar multiterritorialmente é a única perspectiva para construir uma outra sociedade, ao mesmo tempo mais universalmente igualitária e mais multiculturalmente reconhecedora das diferenças humanas”. A Praça do Coreto é plural, é sagrada e profana, é lugar de *jogo* e *disputa*, de rezas e consumo, de silêncios e batuques, de tradicionalidade ou ancestralidade. Transcende a mera patrimonialização, pois é bem cultural simbólico que abarca subjetividades e múltiplas valorações, e, tomar consciência de sua polissemia, pode ser um caminho para idealizar um cenário futuro no campo do patrimônio cultural que contrarie as colonialidades e os jogos de poder e permita o pensar de mecanismos de preservação, proteção e problematização que, com a participação dos sujeitos interessados, auxiliem na sedimentação do direito à memória negra.

*22/05/1893 - Jorge da Costa Amorim*  
*07/06/1897 - Joaquim Pereira de Alexandria*  
*17/09/1898 - João Ribeiro da Penha*  
*10/10/1906 - Anna Maria de Jesus*  
*10/10/1906 - Joaquim Tocantins*  
*07/10/1907 - José Martins Cabral*  
*07/10/1907 - Chrispiniano da Costa*  
*05/10/1908 - Joaquim Augusto Pereira Veiga*  
*05/10/1908 - Benedito Ramos*  
*04/10/1909 - Celso José do Nascimento*

### 3

## **COREMÓRIA: CORAÇÃO, CORETO, MEMÓRIA (O PRODUTO IDEALIZADO)**

### **3.1 Um lugar de memória no ciberespaço**

Propomos como produto desta pesquisa a elaboração de acervo digital composto por registros escritos, fotográficos e/ou audiovisuais relacionados ao lugar de memória aqui analisado. Esses registros formarão um museu virtual, de acesso ilimitado e irrestrito, denominado *Coremória*, que poderá ser acessado por meio do endereço eletrônico <http://coremoria.com.br/>.

Loureiro (2004) equipara o museu virtual a um “aparato informacional” por tratar-se de um ambiente estruturado intencionalmente com intuito de produzir, processar e transferir informações relacionadas a evidências materiais ou imateriais das pessoas ou de seu meio ambiente, seja por meio de documentos originais, seja por reproduções de qualquer natureza, propiciando a visibilidade e o acesso às suas coleções.

O valor de uma informação encontra-se em suas possibilidades de acesso e na sua utilização, principalmente, considerando-a como elemento fundamental de uma estrutura de linguagem visual, viabilizando novas formas de comunicação. As formas digitais das informações permitem novas leituras, fruto do avanço tecnológico que as manipula, transforma e dissemina. (GOULART; PERAZZO; LEMOS, 2005, p. 162)

Importante salientar que a natureza digital dos registros pertencentes ao museu virtual não os desqualifica como documentos, pois considera-se como tal “qualquer objeto produzido pela ação humana ou pela natureza, independentemente do formato ou suporte, que possui registro de informação”, na medida em que pode representar uma pessoa, fato, cultura ou contexto. (PADILHA, 2014, p. 13).

Ao discorrer sobre os lugares dominados, Nora (1993, p. 26) os define como “o coração vivo da memória”. Baseando-se nessa locução e nos eventos norteadores da pesquisa, o nome do museu engloba a fusão de três palavras: *Coração*, *Coreto* e *Memória*. A primeira palavra diz respeito à afetividade capaz de preservar, pela memória, ações ou (re)apropriações, um lugar, ainda que este se encontre destituído materialmente. A segunda palavra caracteriza o que é visível atualmente, a estrutura física aparente, que por sua vez também é geradora de memórias e afeto. A última palavra representa o jogo, o movimento, “a vida, carregada por grupos vivos e, nesse sentido, ela está em permanente evolução” (NORA, 1993, p. 9)

O *Coremória* objetiva reunir e organizar os registros bibliográficos e documentais da pesquisa, além daqueles retirados da pesquisa de campo, que foram publicados em forma de textos, fotografias ou vídeos. Por sua natureza repositória, o site estará à disposição da comunidade para constante contribuição quanto à atualização de seu acervo, que não necessariamente terá seus registros focados apenas na Capela de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, mas também nas manifestações culturais negras presentes na cidade, bem como aquelas relacionadas aos novos usos da Praça do Coreto.

A identidade visual que representa o acervo virtual foi idealizada a partir das três palavras que o representam: *Coração, Coreto e Memória*. Nesse sentido, a primeira palavra liga-se especialmente ao passado, à possibilidade de, em razão da afetividade, externalizada, um bem não existente fisicamente (assim como as manifestações culturais associadas a ele) resistir na memória e imaginário das pessoas. Assim, relacionando com o abordado no estudo, entendemos que a Capela de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos melhor simboliza o vocábulo *coração*.

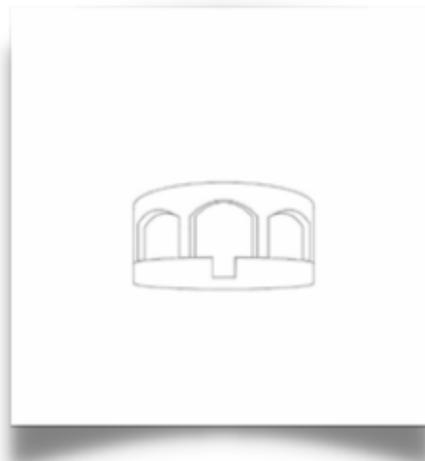
Na primeira etapa da criação visual (Figura 23), buscamos representar a igreja demolida em seu primeiro estilo arquitetônico, retratada com suas duas torres. Justificamos a escolha pois, além de ter sido o primeiro estilo arquitetônico adotado, esse formato representa o templo antes de sua drástica alteração estrutural, que propiciou sua demolição. Em seguida, para a representação da Praça Coronel Chico de Sá, associada ao *Coreto*, segundo termo que compõe a denominação do produto, buscamos o registro de sua estrutura externa a partir de fotografias tiradas no local em visita de campo (Figura 24)

**Figura 23** – Primeira etapa de criação da identidade visual do produto



Fonte: elaborado pelo autor em conjunto com Heiler Araújo Konrad (2021).

**Figura 24** – Segunda etapa de criação da identidade visual do produto



Fonte: elaborado pelo autor em conjunto com Heiler Araújo Konrad (2021).

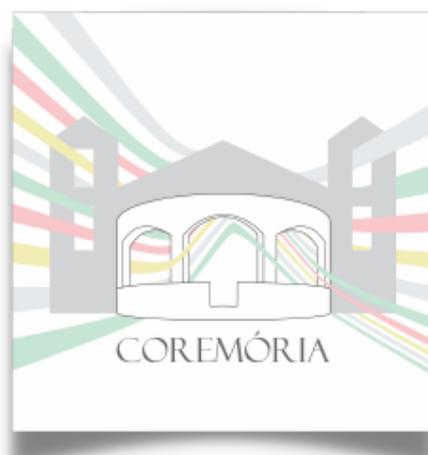
A *memória* é representada pela junção da estrutura da Capela e do Coreto e pela letra “M” que se forma com a composição, como podemos retirar da figura 25. Tratando-se de elemento atualmente visível no lugar, o Coreto encontra-se representado em disposição frontal. A Capela, representada com a cor cinza, encontra-se em posição anterior, remetendo o passado que pode ser evocado no presente.

**Figura 25** – Terceira etapa de criação da identidade visual do produto



**Fonte:** elaborado pelo autor em conjunto com Heiler Araújo Konrad (2021).

**Figura 26** – Quarta etapa de criação da identidade visual do produto



**Fonte:** elaborado pelo autor em conjunto com Heiler Araújo Konrad (2021).

Por fim, para além da pedra e da cal, da estrutura física da Capela e do Coreto, as linhas de fundo que compõem a identidade visual do *Coremória*, representadas na Figura 26, representam o movimento, os usos, as (re)apropriações, as percepções, as reminiscências que se dissipam pela cidade. As linhas possuem cores distintas pois representam a pluralidade, a assincronia, as diversas camadas que caracterizam as memórias, individuais ou coletivas, da Praça do Coreto.

### 3.2 Ramificações: subprodutos do *Coremória*

Após o campo realizado em Pirenópolis no mês de novembro de 2021, ideias começaram a surgir visando a utilização dos dados e mídias obtidos. Nesse sentido, alguns subprodutos do *Coremória* foram concebidos, conforme abaixo apresentamos:

### 3.2.1 *COREMÓRIA (em vertigem)*

A primeira ramificação do produto, confeccionada a partir das mídias e dados obtidos na pesquisa de campo, foi o curta-metragem *COREMÓRIA (em vertigem)*. Com imagens, edição e produção do autor, o curta possui 2 minutos e 50 segundos de duração e abrange imagens da Praça do Coreto em momentos distintos (dia e noite), com alguns trechos das entrevistas realizadas com os moradores de Pirenópolis.

O nome do curta-metragem foi escolhido em razão da intenção, a partir da distorção de imagens, cores, rotação de câmera e trilha sonora, de incomodar, inquietar, mexer com aspectos sensoriais do espectador. Os sons externalizados no vídeo misturam percussão africana e sinos de igreja, representando a justaposição de elementos de cultura africana e tradições religiosas católicas. Os trechos das entrevistas são apresentados de forma estratégica, conforme as nuances da trilha sonora e da representação visual transmitida.

*COREMÓRIA (em vertigem)* termina com uma homenagem ao artista Pérsio Forzani, falecido em 06/12/2021. Como já registramos, o pintor retratou a Capela de Nossa Senhora do Rosário em algumas de suas obras. Pérsio nos concedeu entrevista alguns dias antes de seu falecimento e falava da banda de couro, reproduzindo o som das caixas com a boca, trecho que finaliza o curta, que pode ser assistido no *Coremória*.

### 3.2.2 “*permanências*”

Outro subproduto originado de nossa visita à Pirenópolis, foi o vídeo expositivo “*permanências*”. Com imagens, edição e produção do autor, o vídeo possui 1 minuto e 08 segundos de duração e abrange imagens das reminiscências da Igreja dos Pretos que resistem no Museu de Arte Sacra de Pirenópolis, localizado na Igreja de Nossa Senhora do Carmo.

No vídeo são mostrados, com suas respectivas legendas, a imagem de Nossa Senhora do Rosário, pertencente à extinta Irmandade, os altares laterais da Igreja demolida, um sacrário talhado em madeira, datado de 1754, o baú/cofre da Irmandade de N. S. do Rosário e o sino que se encontram no acervo da Igreja do Carmo. A trilha sonora escolhida remete mistério e curiosidade ao espectador.

O objetivo principal deste subproduto, que pode ser assistido no *COREMÓRIA*, é democratizar o acesso às referidas reminiscências, especialmente àqueles que, por algum motivo, não conseguem visitar, fisicamente, o Museu de Arte Sacra. Ao mesmo tempo

objetivamos instigar a curiosidade e atenção dos visitantes/moradores da cidade para o acervo do Museu, que conta com outros bens culturais em seu catálogo.

### 3.2.3 Representações virtuais da Capela

Por fim, finalizamos a apresentação dos subprodutos do *Coremória* com a menção das representações virtuais das três versões arquitetônicas da Capela de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, elaboradas por Heiler Araújo Konrad, bacharel em arquitetura e amigo, que também esteve presente no campo em Pirenópolis. As representações podem ser acessadas no *Coremória* através de vídeos rotativos, que permitem maior dinamicidade ao visitante, o qual poderá visualizar os bens culturais em diferentes ângulos.

**Figura 27** – Representações das versões arquitetônicas da Capela de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos



**Fonte:** Criado por Heiler Araújo Konrad (2022)

Importante o registro de que em razão de ausência de dados relativos às dimensões da Capela, suas representações (Figura 27) foram criadas a partir da informação de ter o templo demolido dimensões menores às da Matriz de Nossa Senhora do Rosário e das fotografias as quais tivemos acesso, logo, não são exatas.

### 3.3 Acesso e colaboração: o público-alvo

Propomos apresentar o conteúdo do produto de forma democrática e acessível, evitando linguagem acadêmica ou robusta. O material digital foi elaborado visando a

possibilidade de sua utilização livre, irrestrita e didática em ações de educação formal ou informal. Nesse sentido, o “público-alvo de acesso” do produto é a sociedade civil de forma geral, abrangendo especialmente os moradores de Pirenópolis, turistas e instituições de ensino básico e superior (sem especificação ou limitação espacial) .

Em razão da natureza colaborativa<sup>46</sup> do acervo proposto, há ainda o “público-alvo-colaborador”, representado especificamente por grupos interessados, mencionados ou não nesta pesquisa, sejam ligados ao Reinado e manifestações culturais decorrentes dessa festividade, sejam ligados às manifestações culturais negras exercidas em Pirenópolis (especialmente na Praça do Coreto), por coletivos negros ou outras instituições ligadas à disseminação da cultura negra na cidade.

### **3.4 O que se espera de um museu virtual?**

Apesar de inovadora, a experiência de museus virtuais da memória não é inédita no Brasil. Trabalhos de registro de tradição oral já são realizados pelo “Museu da Pessoa”, cujo acervo é composto “por biografias e histórias contadas por aqueles que as vivenciaram, testemunharam ou se lembram de terem sido narradas por pessoas de seu convívio” desde 1997. (ROCHA, 2004).

De acordo com o sítio eletrônico que hospeda o museu digital (<https://museudapessoa.org/>), seu acervo conta com mais de dezoito mil histórias, sessenta mil fotos e documentos, além de mais de cem exposições. Além disso, o projeto foi premiado com dezoito prêmios nas áreas de memória empresarial, inclusão digital e educação.

Por estarem disponíveis por meio da internet, os museus virtuais permitem conectividade e maiores possibilidades de interação com seu acervo, além de eliminar impedimentos ligados a questões espaciais e temporais. Ademais, diferente dos museus em espaços físicos, os museus virtuais não necessitam serem institucionais (LOUREIRO, 2014). Essa possibilidade pode ser um caminho para a proteção e preservação do patrimônio cultural brasileiro por meio da própria comunidade envolvida, não descartando, por óbvio, o auxílio estatal, conforme disposições constitucionais.

Os acervos digitais podem ser instrumento facilitador na busca pelo cenário (futuro e ideal) na preservação de bens culturais que, engloba, além da busca pela integração e seleção do “acervo subterrâneo” com o institucionalizado, a participação dos sujeitos portadores de

---

<sup>46</sup> Conforme apresentaremos no subitem 4.2 do presente Relatório.

“memórias subterrâneas” nos processos de gestão e acautelamento (utopismo). No caso do *Coremória*, a possibilidade de contribuição contínua pelos atores sociais envolvidos também pode auxiliar no processo de *problematização* no campo do *jogo de memórias*, discorrido nesta pesquisa, a partir do compartilhamento de memórias e conscientização da carga simbólica da Praça do Coreto.

*03/10/1910 - João Antônio da Luz*  
*03/10/1910 - Eugênio Gomes*  
*05/06/1911 - Virgílio Rodrigues Vidal*  
*25/05/1912 - Maria da Abbadia Prazeres*  
*12/05/1913 - Benedito Marcellino Gomes*  
*12/05/1913 - Francisco Gomes de Oliveira*  
*12/05/1913 - Argemiro de Assunção Almeida*  
*01/06/1914 - José D'abbadia Siqueira*  
*01/06/1914 - Silvino Alves dos Santos*  
*16/05/1921 - Feliciano Pereira Nunes*  
*27/05/1942 - José Saturino Peixoto*  
*13/06/1943 - José Maria de Oliveira*

## 4

### **COREMOREANDO: APLICANDO O PRODUTO PROPOSTO**

#### **4.1 Visitando o *Coremória***

Pela natureza dinâmica e colaborativa do *Coremória*, seu acervo e organização pode se modificar na medida em que novos usos e ações possam ser externados na Praça do Coreto, bem como a partir de novas colaborações pertinentes a manifestações culturais negras pela cidade. Mesmo havendo essa dinamicidade, o museu virtual prezarà pela facilidade de acesso e encontro de seus dados, tendo sido desenvolvido de forma que, intuitivamente, seu público-alvo consiga utilizá-lo de forma descomplicada.

Tratando-se de sítio eletrônico, é imprescindível que seu visitante tenha conexão de internet e conhecimentos informáticos básicos, seja para acesso via computador, celular ou outros dispositivos eletrônicos que possibilitem a navegação do usuário em endereços eletrônicos. O site possui configuração específica para visitação via computador ou celular, assim, independente do dispositivo pelo qual é visitado, sua aparência se adequará automaticamente.

Para acessar o *Coremória*, é preciso digitar no navegador de internet o seu endereço *coremoria.com.br*. O museu virtual também pode ser acessado através de pesquisa por meio de sites de busca. Ao fazê-lo, conforme ilustra a Figura 28, o visitante visualizará na parte superior do site uma barra de acesso contendo atalhos para as principais seções do site: “*SOBRE*”, seção que apresenta o produto; “*A CAPELA*”, seção que reúne o acervo relacionado à Capela de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, as Irmandades Negras, o Reinado e as reminiscências da igreja em Pirenópolis; “*O CORETO*”, seção em que se encontram as disposições referentes à Praça Coronel Chico de Sá, suas permanências subterrâneas, seus usos, significados e formas de (re)apropriação; “*A CIDADE*”, seção destinada ao compartilhamento de expressões artísticas e culturais negras em Pirenópolis; e “*CONTATO*”, seção com dados de contato para colaborações, sugestões ou demais questões referentes ao *Coremória*.

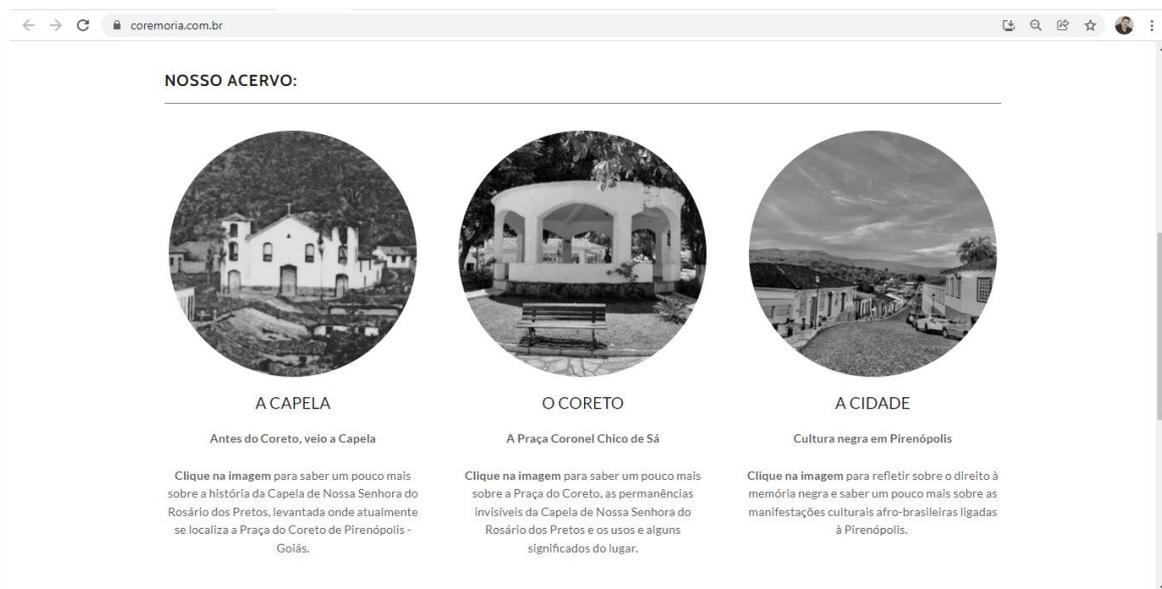
**Figura 28** – Página inicial do *Coremória*



**Fonte:** elaborado pelo autor (2021)

Na parte inferior da tela inicial, o visitante verá, de forma ilustrada, as três seções principais relacionadas ao acervo do museu virtual: “*A CAPELA*”, “*O CORETO*” e “*A CIDADE*”, conforme Figura 29. Para ter acesso às seções, basta clicar nas respectivas imagens. Nesse sentido, o visitante poderá optar pelo acesso por meio da barra superior ou por meio das ilustrações contidas na parte inicial inferior.

**Figura 29** – Seções principais do *Coremória*



**Fonte:** elaborado pelo autor (2021)

Ao clicar em uma das seções principais, o visitante terá acesso a página que trará *links* para subseções relacionadas ao conteúdo escolhido. A primeira seção principal, “A CAPELA”, se ramifica em quatro subseções, quais sejam: *As Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos e de São Benedito*, com dados quanto às irmandades negras; *O Reinado*, como acervo referente ao festejo; *Edificação, estilos arquitetônicos e demolição*, com registros do processo de construção e destruição da Capela e *Permanências visíveis*, que traz as reminiscências visíveis da Igreja dos Pretos na atual Pirenópolis (Figura 30).

**Figura 30** – Seção “A Capela”

**COREMÓRIA**  
CORACÃO, CORETO, MEMÓRIA.

---

**A CAPELA DE NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO DOS PRETOS**

As Irmandades de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos e de São Benedito



Você já ouviu falar em irmandades religiosas negras? A Capela de Nossa Senhora do Rosário foi um lugar de manifestações das Irmandades de Nossa Senhora do Rosário e de São Benedito.

Clique na imagem para saber um pouco mais dessa forma de organização e resistência.

O Reinado



As Irmandades de Nossa Senhora do Rosário e de São Benedito estão ligadas à origem de um festejo que permanece nas tradições de Pirenópolis até os dias atuais.

Clique na imagem para saber mais sobre o Reinado.

Edificação, estilos arquitetônicos e demolição



A edificação da Capela de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos foi iniciada aproximadamente no ano de 1743 e estima-se que foram necessários quatorze anos para sua finalização. O templo passou por alguns estilos arquitetônicos antes de ser demolida na década de 40.

Clique na imagem para descobrir a história e visualizar representações virtuais das versões da Capela.

Permanências visíveis



Mesmo com a demolição da Capela de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, reminiscências do antigo templo ainda resistem na cidade.

Clique na imagem para descobrir quais são elas.

**Fonte:** elaborado pelo autor (2021)

Conforme Figura 31, a segunda seção principal, “O CORETO”, se ramifica em três subseções: *Denominações*, que registra as diferentes formas de nomear a Praça do Coreto e suas motivações; *Permanências invisíveis*, que traz registros sobre as reminiscências subterrâneas da praça, a partir do processo administrativo de acompanhamento e resgate arqueológico da obra subterrânea na cidade de Pirenópolis – Goiás (IPHAN) e *Usos, significados e (re)apropriação*, abrangendo o atual contexto da praça e seus usos, memórias e manifestações, ligados ou não à Capela de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos.

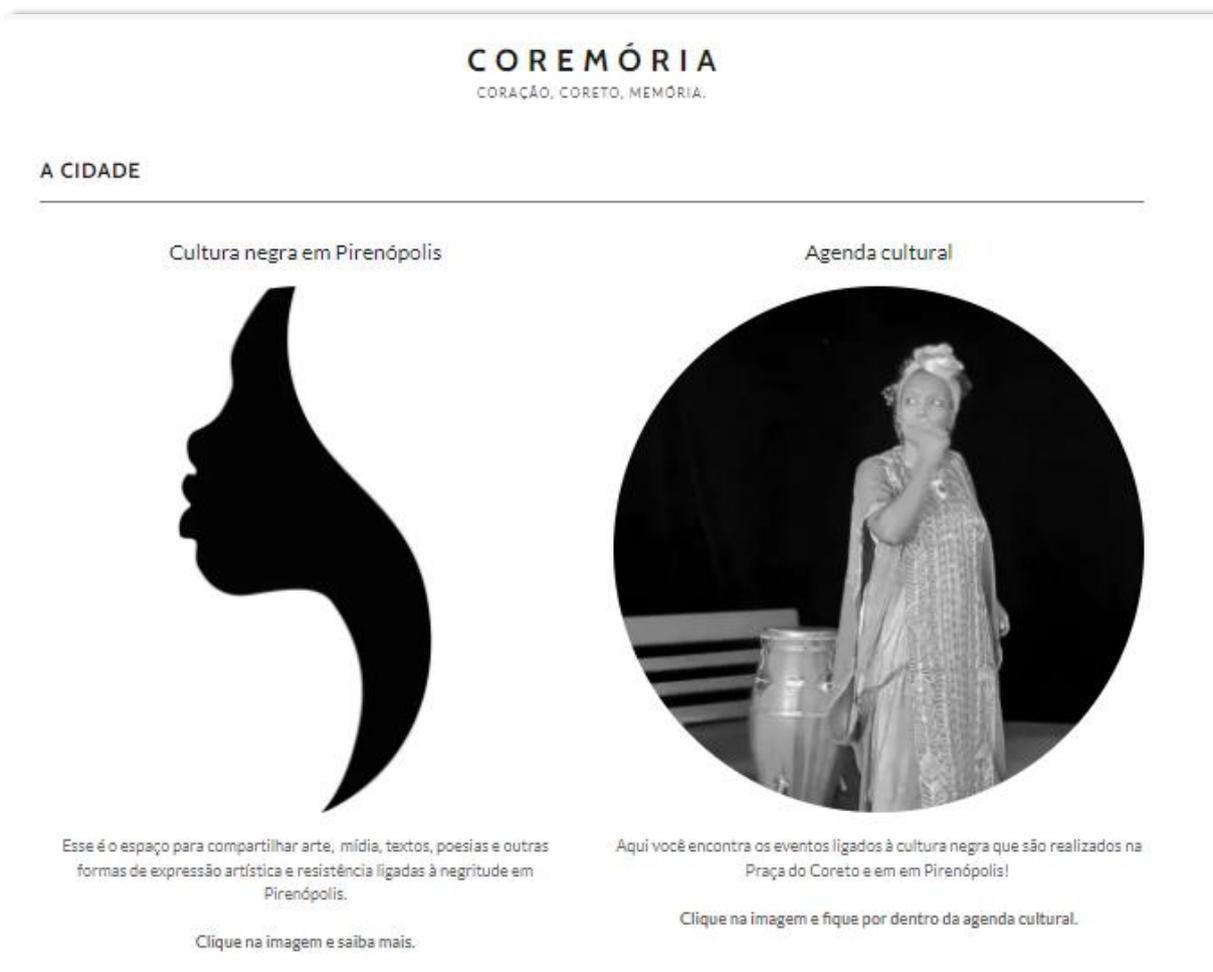
**Figura 31** – Seção “O Coreto”



**Fonte:** elaborado pelo autor (2021)

Por fim, a terceira e última seção principal, “A CIDADE”, se ramifica em duas subseções: *Cultura negra em Pirenópolis*, reunindo apresentação e acervo de produções culturais e *Agenda cultural*, com a divulgação de eventos de cultura negra na cidade (Figura 32).

Figura 32 – Seção “A Cidade”



**Fonte:** elaborado pelo autor (2021)

Os subprodutos mencionados na seção anterior deste Relatório Técnico: *COREMÓRIA (em vertigem)*, *permanências* e as *representações virtuais da igreja*, se encontram respectivamente nas subseções *Usos*, *significados* e *(re)apropriação*, *Permanências visíveis e Edificação*, *estilos arquitetônicos* e *demolição*. Por serem apresentados em formato de vídeo/áudio, para a experiência completa na visualização das mídias, é necessário que o dispositivo de processamento de dados utilizados pelo visitante (computador, celular ou outros), tenha saída de áudio. Para a reprodução das mídias, basta clicar no centro da imagem.

Sugerimos três possibilidades de utilização do produto pelos visitantes do *Coremória*. Essas sugestões, também dispostas no site (na seção “Sobre”), envolvem tanto o contexto formal (sem determinação de instituições), como o informal (sem a interferência de instituições). As possibilidades aqui registradas possuem caráter exemplificativo, pois seria inviável prever ou descrever as múltiplas formas de uso do museu virtual pelos visitantes, ademais, tratando-se da possibilidade de acesso ilimitado e sem restrições espaciais, as

atividades podem ser adaptadas em caso de impossibilidade de presença física nos locais propostos.

Esquematizamos a partir do Quadro 7, as sugestões A, B e C, seguidamente de suas especificidades.

**Quadro 7** – Sugestões de uso do produto em contexto formal e informal

<b>SUGESTÕES DE USO DO PRODUTO EM CONTEXTO FORMAL E INFORMAL</b>				
<b>Sugestão</b>	<b>Contexto</b>	<b>Público participante</b>	<b>Local de aplicação</b>	<b>Modo de aplicação</b>
<b>A</b>	Formal (educação básica –séries iniciais do ensino fundamental) ou informal	Crianças/adolescentes (a partir de 06 anos de idade)	Praça do Coreto	Dinâmica pedagógica em grupo
<b>B</b>	Formal (educação superior)	Acadêmicos do curso Direito ou áreas relacionadas com legislação e patrimônio cultural	Centro Histórico de Pirenópolis	Visita de campo
<b>C</b>	Informal	Turistas	Livre	Dinâmica informal

Fonte: elaborado pelo autor (2022)

**SUGESTÃO A:** a primeira sugestão registrada tem as crianças ou adolescentes como público participante. Aqui, utilizamos a concepção legislativa de criança e adolescente, que conforme o art. 2º da Lei n. 8.069/1990, considera como criança a pessoa com até doze anos de idade incompletos e adolescente aquela entre doze e dezoito anos de idade (BRASIL, 1990).

Considerando o contexto de educação formal, entendemos que a primeira proposta sugerida tenha maior pertinência às séries iniciais ensino fundamental (1º ao 5º ano). Nos termos da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (Lei n. 9394/96), o ensino fundamental se inicia aos 6 (seis) anos de idade. Nesse sentido, se desconsiderássemos as peculiaridades e subjetividades que envolvem o contexto educacional no Brasil, o que não buscamos aprofundar, as séries iniciais do ensino fundamental deveriam ser cumpridas até os 10 anos de idade, no entanto, considerando-as, nada impede que adolescentes estejam cursando essa fase escolar.

De modo, tratamos apenas de sugestão, que pode ser adaptada conforme necessário. No âmbito informal, o responsável também poderá adaptar a dinâmica de acordo com o grau de

desenvolvimento da criança participante, bem como suas subjetividades. Assim, sugerimos as seguintes etapas metodológicas:

- **1ª etapa:** realizar visita à Praça do Coreto, em Pirenópolis – GO;
- **2ª etapa:** pedir para que os participantes da dinâmica anotem em um papel tudo o que perceberem do lugar (exemplo: a vegetação, o Coreto, seu formato, sua cor, objetos ou intervenções realizadas na praça, as pessoas etc.);
- **3ª etapa:** reunir os participantes da dinâmica no interior do Coreto e iniciar conversa sobre as percepções registradas, logo após, introduzir, de acordo com o grau de desenvolvimento dos participantes, o contexto histórico do lugar (escravidão, igreja, irmandades);
- **4ª etapa:** pedir para que os participantes desenhem como imaginam a Capela de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos;
- **5ª etapa:** se dirigir ao laboratório de informática da escola (se houver) e acessar o *Coremória* conjuntamente com os participantes; ou, a partir de recursos de mídia, projetar o museu virtual em sala de aula; ou, tratando-se de ação informal, acessar o *Coremória* com os participantes (em casa ou outro local com acesso à internet).
- **6ª etapa:** fomentar discussões relacionadas à escravidão, o racismo, o patrimônio cultural afro-brasileiro, o Reinado e sua ligação com as irmandades etc., conforme objetivos e critérios metodológicos adotados pelo responsável.

A referida sugestão objetiva ser instrumento de ensino sobre a História e Cultura Afro-brasileira, obrigatório nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio desde o ano de 2003, em razão da Lei n. 10.369/2003, a qual dispõe que o conteúdo programático relacionado, ministrado no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de Educação Artística, Literatura e História, “incluirá o estudo da História da África e dos Africanos, a luta dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional [...]” (BRASIL, 2003).

**SUGESTÃO B:** a segunda sugestão tem como público participante acadêmicos do curso de Direito ou cursos que trabalhem legislação relacionada ao campo do patrimônio cultural. O objetivo principal dessa forma de aplicação é o fomento de discussões que ultrapassem a seara técnica e legislativa, que normalmente, em razão da natureza do curso de

Direito, é priorizada na práxis jurídico-pedagógica. Também se objetiva o estudo do direito à memória negra no campo jurídico, tema que necessita maior aprofundamento e contribuições.

Sugerimos, especialmente nas disciplinas de Direito Administrativo, Direito Constitucional ou Direitos Humanos do curso de Direito, ou disciplinas de cursos que abordem a legislação do tombamento (Dec-Lei 25/37), discussões quanto à memória ou direitos fundamentais, a realização de visita de campo em Pirenópolis, observando as seguintes etapas metodológicas:

- **1ª etapa:** realizar visita de campo no Centro Tombado de Pirenópolis – GO;
- **2ª etapa:** andar pelas ruas do centro preservado e traçar paralelo entre a legislação ou demais normativas que abordem o instituto jurídico do tombamento e a realidade percebida por meio de observação;
- **3ª etapa:** finalizar a visita de campo na Praça do Coreto e iniciar discussão quanto às consequências do tombamento que transcendem o âmbito jurídico, a partir das seguintes premissas: o que representa o tombamento de um lugar para as pessoas a ele ligadas? Quem são essas pessoas? O lugar tombado já teve usos anteriores?
- **4ª etapa:** introduzir o contexto histórico vinculado à Praça do Coreto (escravidão, igreja, irmandades);
- **5ª etapa:** fomentar discussões relacionadas ao direito à memória e ao patrimônio cultural afro-brasileiro, conforme objetivos e critérios metodológicos adotados pelo responsável.
- **6ª etapa:** como critério avaliativo da pesquisa de campo realizada, solicitar a confecção, pelos acadêmicos visitantes, de dissertação crítica acerca das discussões abordadas pelo responsável e vinculadas à disciplina ministrada, sugerindo o acesso do *Coremória*, pelos alunos, como uma das possíveis fontes de pesquisa.

**SUGESTÃO C:** por fim, a última sugestão de uso do produto idealizado tem como público participante os turistas e envolve dinâmica informal que pode ser iniciada em qualquer ambiente. Desse modo, para a aplicação aqui sugerida, é necessário que os participantes tenham visitado a Praça do Coreto por pelo menos uma vez. Sugere-se ao condutor da dinâmica as seguintes etapas:

- **1ª etapa:** iniciar conversa, perguntando aos participantes qual a primeira lembrança ou memória que eles têm ao se recordarem da Praça do Coreto;
- **2ª etapa:** introduzir o contexto histórico vinculado à Praça do Coreto (escravidão, igreja, irmandades) a partir do acesso ao *Coremória*;
- **3ª etapa:** Após a visita, refletir sobre assuntos como: a alteração dos usos do lugar, a contribuição negra para Pirenópolis, o Reinado, o racismo, o patrimônio cultural afro-brasileiro ou outros assuntos relacionados.

Essa possibilidade de aplicação foi pensada a partir dos resultados do questionário aplicado aos turistas, que têm, em sua grande maioria, a Feira das Artes como primeira lembrança relacionada à Praça do Coreto, corroborando com a invisibilidade da contribuição negra à cidade.

#### 4.2 A Capela, o Coreto, a Cidade e os Sujeitos: devolutiva para a comunidade

A devolutiva para a comunidade, relacionada ao produto elaborado e apresentado neste Relatório Técnico, pode ser classificada quanto às formas, local, duração e sujeitos relacionados com a devolução, sintetizados pelo Quadro 8:

**Quadro 8** – Classificações das possibilidades de devolutiva para a comunidade

<b>CLASSIFICAÇÕES DAS POSSIBILIDADES DE DEVOLUTIVA PARA A COMUNIDADE (QUANTO À FORMA, LOCAL, DURAÇÃO E SUJEITOS RELACIONADOS)</b>				
<b>Possibilidade de devolutiva</b>	<b>Forma de devolutiva</b>	<b>Local da devolutiva</b>	<b>Duração da devolutiva</b>	<b>Sujeitos relacionados</b>
<i>Possibilidade de conhecer</i>	Divulgação do produto através de <i>QR Code</i>	Pirenópolis - Goiás	Contínua	Atores internos e externos
<i>Possibilidade de colaborar</i>	Contato continuado visando o acréscimo de mídias e textos do acervo	Virtual ( <i>Coremória</i> )	Contínua	Atores internos e externos
<i>Possibilidade de divulgar</i>	Divulgação de artistas negros e manifestações de cultura negra em Pirenópolis	Virtual ( <i>Coremória</i> )	Contínua	Atores internos e externos

<i>Possibilidade de divulgar</i>	Divulgação das barracas que compõem a Feira das Artes	Virtual ( <i>Coremória</i> )	Contínua	Atores envolvidos (expositores da Feira das Artes)
<i>Possibilidade de dialogar</i>	Roda de conversa e apresentação do produto	On-line ( <i>Google Meet ou similar</i> )	Transitória (aproximadamente 3h)	Atores internos e externos

Fonte: elaborado pelo autor (2022)

Conforme exposto, a devolutiva para a comunidade se dará por meio de quatro possibilidades: de *conhecer*; de *colaborar*; de *divulgar* e de *dialogar*. A primeira ocorrerá por meio da divulgação do produto a partir de adesivo com *QR Code* e endereço eletrônico do *Coremória*, que será distribuído pela cidade de Pirenópolis, especialmente aos estabelecimentos comerciais locais interessados. Consideramos que essa devolutiva tenha caráter contínuo, pois a ideia é a permanência do adesivo nos estabelecimentos parceiros.

Conforme Cunha (2013), O *QR Code* é um código, exteriorizado por um “[...] pequeno quadrado, que guarda em si uma panóplia de informação que pode ser acedida por via do uso de um smartphone ou PDA equipado com uma câmera fotográfica e um leitor de *tagging*, capaz de fazer o *scan* deste código de barras e remeter o seu leitor para um determinado texto, e-mail ou website”.

Em síntese, basta apontar a câmera do dispositivo móvel para o código do adesivo para automaticamente ocorrer o direcionamento do interessado para a página inicial do *Coremória*. O *QR Code*, junto à logo, o slogan do site (“um lugar de memória no ciberespaço sobre um lugar de memória em Pirenópolis-GO”) e seu endereço eletrônico, pode ser uma forma de instigar a curiosidade do sujeito que visualiza o adesivo, seja morador ou turista.

A segunda forma de devolutiva envolve a possibilidade de colaboração, pelos visitantes, no acréscimo de mídias, textos, documentos e compartilhamento de memórias relacionados com os bens culturais abrangidos pelo site. Essa possibilidade ocorrerá de forma contínuo, através de contato dos sujeitos interessados (internos ou externos), pelo endereço de e-mail *coremoria@gmail.com*.

A devolutiva por divulgação se subdivide em duas possibilidades, ambas de duração contínuo: pela divulgação de expressões de cultura negra em Pirenópolis, por atores internos ou externos, bem como pela oportunidade de divulgação dos produtos ou serviços expostos na Feira das Artes, caso seja de interesse do empreendedor/artesão. Aqui, utilizamos a

terminologia “atores envolvidos”, visto que pode haver expositores não residentes na cidade. Ambas as formas de devolutiva também ocorrerão por contato pelo endereço de e-mail *coremoria@gmail.com*.

Por fim, a última forma de devolutiva é por meio de diálogo a partir de roda de conversa virtual com a participação dos colaboradores da pesquisa e demais interessados, a ser realizada através do *Google Meet* ou outro sistema de reunião virtual semelhante. Trata-se de devolução transitória, cuja duração será de aproximadamente três horas. A roda de conversa, intitulada “*A Capela, o Coreto, a Cidade e os Sujeitos*” objetivará: apresentação da pesquisa, apresentação do produto, público-alvo, os impactos esperados com sua idealização, instruções básicas para uso e sugestões de aplicação em contextos educacionais formais ou informais.

Após a apresentação das questões relativas ao produto e seu formato, será transmitido aos participantes da roda de conversa o subproduto *COREMÓRIA (em vertigem)* e, em seguida, os colaboradores da pesquisa farão suas contribuições. Ademais, o espaço estará aberto para que os ouvintes possam sanar dúvidas, contribuir, opinar ou dialogar a respeito das discussões abrangidas por este estudo.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Consideramos que a edificação da Capela de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, a partir de 1743, transcende a mera materialidade ou a simples constatação de um bem cultural já demolido. Além de ser templo religioso construído na conjuntura colonial, onde a exploração da mão de obra escrava era prática padrão, a Capela era cenário das diversas práticas das Irmandades de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos e de São Benedito. Essas irmandades negras, mais que associações religiosas, eram forma de resistência, e operavam como uma espécie de microssistema, a partir de organizações internas, que, dentre suas finalidades, se inseriam a ajuda mútua e a externalização de expressões culturais próprias.

Verificamos que população negra esteve presente em Pirenópolis desde os primeiros anos de sua formação, sendo incontestável sua participação na construção identitária da cidade. A convivência entre brancos e negros ocasionou em Pirenópolis, dinâmica que, mesmo muitas vezes não percebida, ainda interfere nas subjetividades e práticas externadas pelos pirenopolinos, a exemplo do Reinado, que mesmo ressignificado, ainda é considerado como “festa dos pretos”.

Entendemos que eventos como a demolição da Capela de Nossa Senhora do Rosário sinalizam um projeto de apagamento, que, de forma contínua, persiste no atual cenário da cidade, que tem como principal atividade econômica a exploração do turismo. Apesar disso, paradoxalmente, a presença negra em Pirenópolis é afastada, literal ou simbolicamente, ao mesmo tempo em que é invocada, seja para amparar uma tradicionalidade (o Reinado), seja para alimentar o imaginário social, normalmente associando o negro à escravidão ou aos bens materiais, considerados patrimônio, construídos sob o regime de exploração.

Vislumbramos que as políticas de preservação do patrimônio cultural brasileiro, que tiveram seu desenvolvimento a partir de influências do cenário político à época de suas instaurações, foi pautada pela primazia da seleção do patrimônio tangível representado por obras, monumentos ou outras formas de expressão materializadas que, em tese, representariam toda a sociedade de forma magicamente uniforme. Essas políticas possuem estreita ligação com as discussões da memória, na medida em que, ao menos em contexto pretérito, as práticas protetivas buscaram selecionar bens culturais associados à memória coletiva de grupos sociais dominantes.

Nesse viés, entendemos que o jogo de escolhas praticados pelas instituições preservacionistas não pode ser vislumbrado como ingênuo ou analisado por meio de discursos meramente técnicos, pois as políticas de proteção não são publicizadas despretensiosamente.

Sendo assim, o histórico de oficialização do patrimônio cultural no Brasil externou a indiferença estatal quanto aos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, o que contribuiu para a invisibilidade de grupos minoritários, a exemplo dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana, que estiveram sujeitos ao apagamento de suas memórias coletivas e o consequente enfraquecimento de suas construções identitárias.

Em Pirenópolis, a Igreja de Nossa Senhora do Rosário, a Matriz, à época frequentada pelas famílias mais abastadas, foi tombada em 1941, três anos antes da autorização da demolição da Capela dos Pretos. Nesse viés, incluímos dentre os múltiplos fatores contributivos para o apagamento da presença negra na cidade, as seleções institucionais, também influenciadas pelo padrão eurocêntrico do poder.

Reputamos que na medida em que interesses políticos são alterados, práticas sociais modificadas e/ou experiências no campo do patrimônio são registradas, maiores são as possibilidades de ampliação da concepção acerca do patrimônio cultural, que notadamente encontra-se em eterna evolução, uma evolução inacabada. Tal estado evolutivo, além de possibilitar a reflexão quanto novas tipologias patrimoniais, abre espaço para discussões acerca de cenários futuros no campo dos bens culturais que podem e devem envolver críticas presentes quanto ao passado, a partir do protagonismo social dos indivíduos ligados a estes bens.

Nessa seara, considerando seu histórico como lugar, bem como suas reminiscências subterrâneas, entendemos que a Praça do Coreto possa ser visualizada como bem cultural polissêmico, na medida em que concomitantemente instiga e abarca múltiplas percepções, significados e formas (re)apropriação (territorialidades), que podem ser motivadas pelos usos passados e presentes. Essa polissemia transcende a mera patrimonialização, pois ocorre em razão de práticas de diferentes grupos e sujeitos, atuando o lugar como gerador de diferentes memórias, que se contextualizam às suas múltiplas valorações.

Essas memórias, independentemente de suas origens, em contexto de *disputa*, são passíveis de manipulações e apagamentos, no entanto, em cenário distinto, o qual denominamos de *jogo de memórias*, podem ser consideradas, sem hierarquização, para a problematização de eventos como a demolição da Capela e a própria edificação da Praça do Coreto. Essa possibilidade pode se externalizar a partir da diluição, por meio de compartilhamento, das diferentes memórias dos atores (internos ou externos) que (re)apropriam a praça, ocasionando em possível conscientização da carga simbólica do lugar, o que pode ser um caminho de incentivo e garantia ao direito fundamental à memória negra, sendo, então, a motivação da idealização do produto deste estudo.

## REFERÊNCIAS

### Bibliográficas

ALBERNAZ, Maria Paula; LIMA, Cecília Modesto. **Dicionário Ilustrado de Arquitetura**. v. II, J a Z. São Paulo: ProEditores, 1998.

BOSCHI, Caio César. **Os Leigos e o Poder (Irmandades Leigas e Política Colonizadora em Minas Gerais)**. São Paulo: Editora Ática, 1986.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O divino, O Santo e A Senhora**. Rio de Janeiro: Funarte, 1978.

BUTTROS, Savilly A. T. OS CORETOS: A permanência do mobiliário urbano sem uso específico. In: IX Mestres e Conselheiros Agentes Multiplicadores do Patrimônio, 2017, Belo Horizonte. **Anais**. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2017.

CANDAU, Joel. **Antropologia da Memória**. Tradução: Miriam Lopes. Lisboa: Instituto Piaget, 2005.

CERIPES, Paulo Henrique Ferreira. **Fontes para a história da irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos em Pirenópolis**. 2014. 41 f., Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História) – Universidade de Brasília, Brasília, 2014.

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. **Dicionário de Símbolos: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números**. Rio de Janeiro: Editora José Olympio Ltda, 1982.

CHUVA, Marcia. Por uma história da noção de patrimônio cultural no Brasil. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, Brasília, n. 34, p. 147-165, 2012.

COSTA, Everaldo Batista da. Utopismos patrimoniais pela América Latina, resistências à colonialidade do poder. In: XIV COLÓQUIO INTERNACIONAL DE GEOCRÍTICA, 2016, Barcelona. **Anais [...] Barcelona: Universitat de Barcelona**, 2016. v. 1. p. 1-30.

CUNHA, Mariana Monteiro da. **QR code: uma nova forma de consumo e estratégia de marketing?**. Dissertação de Mestrado – Instituto Universitário de Lisboa (ISCTE), Lisboa: 2013.

CURADO, Glória Grace. **Pirenópolis: uma cidade para o turismo**. Goiânia: Oriente, 1980.

CURADO, João Guilherme da Trindade. **Apontamentos sobre os negros em Meia Ponte nos séculos XVIII e XIX**. In: Simpósio Nacional de História Cultural. Escritas da História: Ver – Sentir - Narrar: VI. 2012. Teresina: Universidade Federal do Piauí – UFPI.

\_\_\_\_\_. Difusão da fé: procissão do Senhor dos Passos em Pirenópolis/GO. **REVER - Revista de Estudos da Religião**, v. 19, n. 3 p. 235-251, set/dez. 2019.

DANTAS, Fabiana Santos. **Direito Fundamental à Memória**. 2008. 283 f., Tese (Doutorado em Direito Constitucional) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2008.

DOURADO, Odete. Antigas falas, novas aparências: o tombamento do Ilê Axé Iyá Nassô Oká e a preservação dos bens patrimoniais no Brasil. **Revista de Pesquisa em Arquitetura e Urbanismo**, São Paulo, n. 14, p. 6-19, 2011.

FELIPPE, Janaína Mourão Freire Gori. **Cartografias valorativas de Sabará-MG a essencialidade da cidade patrimonial metropolizada**. 2016. 359 f., il. Tese (Doutorado em Geografia) - Universidade de Brasília, Brasília, 2016.

GIL, Antônio Carlos. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. São Paulo: Atlas. 2008.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. **A Retórica da Perda: os discursos do patrimônio cultural no Brasil**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ; IPHAN, 1996

\_\_\_\_\_. O mal-estar no patrimônio: identidade, tempo e destruição. **Estudos Históricos**, v. 28, n. 55, p. 211-228, jan.-jun. 2015.

GOULART, Elias Estevão, PERAZZO, Priscila Ferreira, LEMOS, Vilma. Memória e cidadania nos acervos de história oral e mídia digital. **Em Questão**. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, vol. 11, núm. 1, pp. 153-166 jan-jun 2005.

HAESBAERT, Rogério. Da desterritorialização à multiterritorialidade. In: X Encontro de Geógrafos da América Latina, 2005, São Paulo. **Anais**. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2005.

\_\_\_\_\_. Território e multiterritorialidade: um debate. **GEOgraphia**, Rio de Janeiro, V. 9, n. 17, 2007.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1990.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução de Tomáz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

IPHAN. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, n. 30. Mário de Andrade. Rio de Janeiro: IPHAN, 2002b.

JAYME, Jarbas. **Esbôco histórico de Pirenópolis**. 1. ed. póstuma. Goiânia: Universidade Federal de Goiás, 1971.

\_\_\_\_\_. **Famílias Pirenopolinas (Ensaio Genealógicos) – Vol. V**. Pirenópolis, 1973.

JAYME, José Sisenando. **Pirenópolis (Humorismo e Folclore)**. Pirenópolis, 1983.

JAYME, Jarbas; JAYME, José Sisenando. **Casas de Deus e Casas dos Mortos**. v. 2. Goiânia: Universidade Católica de Goiás, 2002.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. São Paulo: Editora da UNICAMP, 2003.

LEITE, Ilka Boaventura. Descendentes de Africanos em Santa Catarina: invisibilidade histórica e segregação. **Textos e Debates: núcleo de estudos sobre identidade e relações interétnicas**, Florianópolis, ano 1, n. 1, p. 05-42, 1991a.

LEITE, Ilka Boaventura. Territórios de negros em área rural e urbana: algumas questões. **Textos e Debates: núcleo de estudos sobre identidade e relações interétnicas**, Florianópolis, ano 1, n. 2, p. 39-46, 1991b.

LIMA, Alessandra Rodrigues. **Patrimônio cultural afro-brasileiro: narrativas produzidas pelo Iphan a partir da ação patrimonial**. Dissertação (Mestrado Profissional PEP/Iphan), Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Rio de Janeiro, 2012.

LIMA, Luana Nunes Martins de. **Lugar e memória: o patrimônio goiano entre o esquecimento e a resistência**. 2017. 394 f., il. Tese (Doutorado em Geografia) —Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

LÔBO, Tereza Caroline. **A singularidade de um lugar festivo: o Reinado de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos e o Juizado de São Benedito em Pirenópolis**. 2006. 152 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2006.

LOIOLA, Maria Lemke. A morte branca do escravo negro: considerações sobre escravidão no Brasil: Meya Ponte (1760- 1776). **Revista Brasileira do Caribe**. Goiânia: Universidade Estadual de Goiás. Vol. VIII, n. 15, p. 245-265, jul-dez, 2007.

LOIOLA, Maria Lemke. **Trajetórias para a liberdade: escravos e libertos na capitania de Goiás**. Goiânia: UFG, 2009.

LOUREIRO, Maria Lucia de Niemeyer Matheus. **Webmuseus de arte: aparatos informacionais no ciberespaço**. *Ci. Inf.* [online]. 2004, vol.33, n.2, pp.97-105.

MAIA, Antonio. **Pequeno Dicionário Católico: dogma/liturgia/moral/bíblia**. Rio de Janeiro: Estrela do Mar, 1966.

MARCONI, Marina de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. **Fundamentos de metodologia científica**. São Paulo: Atlas, 2003.

NASCIMENTO, Lucas Pedro do. **"Ele desceu lá do céu, na bandeira assentou"**: catolicismo popular e devoção a São Sebastião em Leopoldo de Bulhões e Silvânia, Goiás. Curitiba: CRV, 2021

MENESES, Ulpiano Toledo Bezerra de. O campo do patrimônio cultural: uma revisão de premissas. In: I Fórum Nacional do Patrimônio Cultural: desafios, estratégias e experiências para uma nova gestão, 2009. **Anais**. Brasília: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), 2009, v. 1. p. 25-39.

MILAGRES, Agostinho da Silva. **Dicionário Yorùbá/Português/Yorùbá – Versão Básica**, 2018.

MOURA, Clóvis. **Sociologia do Negro Brasileiro**. São Paulo: Perspectiva, 2019.

NÓBREGA, José Claudino da. **Memórias de um viajante antiquário**. São Paulo: Raízes. 1984, p. 91-92.

NOGUEIRA, Antônio Gilberto Ramos. Diversidade e sentidos do patrimônio cultural: uma proposta de leitura da trajetória de reconhecimento da cultura afro-brasileira como patrimônio nacional. **Anos 90 - Revista do Programa de Pós Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul**, Porto Alegre, v. 15, nº 27, p. 233-255, 2008.

NORA, Pierre. Entre memória e História. A problemática dos lugares. **Projeto História**. São Paulo (10). dez, 1993.

OLIVEIRA, Adriana Mara Vaz de. Um lugar no século XIX: Meia Ponte. In: CHAUL, Nasr Fayad; DUARTE, Luis Sérgio. **As cidades dos sonhos: desenvolvimento urbano em Goiás**. Goiânia: UFG, 2005.

OTT, Carlos. A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos do Pelourinho. **Afro-Asia**. n. 6-7, p. 119-126, 1968.

PADILHA, Renata Cardozo. **Documentação Museológica e Gestão de Acervo**. Florianópolis: FCC, 2014.

PAZ, Francisco Fhelipe Cunha. Do “só o espaço” ao lugar de memória: preservação de bens culturais de matriz africana uma questão de “lugar”? **Revista Calundu**, vol. 1, n.1, p. 93-116, jan-jun. 2017.

PELEGRINI, Sandra C. A, FUNARI, Pedro Paulo A. **O que é patrimônio cultural imaterial**. 1 ed (ebook). São Paulo: Editora Brasiliense, 2017.

POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento, Silêncio. **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, vo l. , n. 3, 1989.

\_\_\_\_\_. Memória e Identidade Social. **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992.

PRADO, Paulo Brito do. Patrimônio inquirido: por uma história de memórias subterrâneas nos sertões de Goiás em 1930. **Em Tempos de Histórias**, n. 24, p. 170-194, jan-jul. 2014.

QUINTÃO, Antonia Aparecida. **Lá vem o meu parente: as irmandades de pretos e pardos no Rio de Janeiro e em Pernambuco (Século XVIII)**. São Paulo: Annablume, 2002.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina In: **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Edgardo Lander (org). Buenos Aires: CLACSO, 2005. (p. 117-142).

\_\_\_\_\_. Estado-nación, ciudadanía y democracia. In: QUIJANO, Aníbal. **Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder**. Buenos Aires: CLACSO, 2014. (p. 605-624).

REIS, João José. Identidade e Diversidade Étnicas nas Irmandades Negras no Tempo da Escravidão. **Tempo**, v. 2, nº. 3, p. 7-33, 1996.

ROCHA, Debora Cristine. **O Museu da Pessoa: a tradição oral como acervo digital**. 2004. 168 f. Dissertação (Mestrado em Comunicação) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2004.

ROSSI. Aparecido Donizeti. Manifestações e configurações do gótico nas literaturas inglesa e norte-americana: um panorama. **ÍCONE - Revista de Letras**, v. 2, p. 55-76, jul. 2008

RUSSELL-WOOD, A. J. R. **Escravos e libertos no Brasil Colonial**. Tradução: Maria Beatriz Medina. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

SAINT-HILAIRE. Auguste de. **Viagem à província de Goiás**. Tradução: Regina Regis Junqueira. Belo Horizonte: Garnier, 2020.

SALLES, Fritz Teixeira de. **Associações Religiosas no Ciclo do Ouro**. Belo Horizonte: Universidade de Minas Gerais, 1963.

SCARANO, Julita. **Devoção e Escravidão**. 2. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1978.

SILVA, Erik Tavares; CURADO, João Guilherme. Centro Histórico de Pirenópolis: vinte anos de legislação (levantamento histórico). In: III Congresso de Ensino, Pesquisa e Extensão da UEG, 2016. **Anais**. Pirenópolis: Universidade Estadual de Goiás, 2016.

SILVA, Gabriela Bernardes. Análise de paisagens urbanas: a cidade de Pirenópolis (GO). **Revista Nacional de Gerenciamento de Cidades**, v. 02, n. 11, p. 93-109, 2014.

SOARES, Inês Virgínia Prado. **Direito ao (do) patrimônio cultural brasileiro**. Belo Horizonte: Fórum, 2009.

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a Cidade: a forma social negro-brasileira**. Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 2002.

VAL, Andréa Vanessa da Costa; CAÇADOR, Tânia Mara. As constituições brasileiras e o patrimônio. **Revista Jurisprudência Mineira**, a. 59, n° 186, p. 13-17, jul-set. 2008

VIEIRA, Daniele Machado. **Territórios negros em Porto Alegre/RS (1800 – 1970): Geografia histórica da presença negra no espaço urbano**. 2017. 189f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2017.

## Documentais

ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO. **Compromisso que fazem os irmãos do glorioso Padre São Benedito instituída na Capela de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, do Arraial de Nossa Senhora do Rosário e Ninas da Meia Ponte**, 1803.

INSTITUTO DE PESQUISAS E ESTUDOS HISTÓRICOS DO BRASIL CENTRAL (IPEHBC). **Livro da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos**, 1758.

IPHAN. **Processo nº 1.181-T-85**. Processo de tombamento do Conjunto Arquitetônico, Urbanístico e Paisagístico de Pirenópolis – Goiás, 1985.

\_\_\_\_\_. **Processo nº 015 16. 000026/2002 -81.** Acompanhamento e resgate arqueológico da obra subterrânea na cidade de Pirenópolis – Goiás, 2002a.

### Eletrônicas

BLOCO ALÁFIA. In: **Facebook (Página Pública)**. Disponível em: <https://www.facebook.com/Blocoalafia/>. Acesso em jan.2022.

CARNEIRO, Julia Dias. A longa luta para tirar itens sagrados de umbanda e candomblé do Museu da Polícia, que os confiscou há mais de um século. **BBC**, 2019. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/brasil-49377670>>. Acesso em fev.2022

FOTOS ANTIGAS DE PIRENÓPOLIS. In: **Facebook (Grupo Público)**. Disponível em: <https://www.facebook.com/groups/101308064051861>. Acesso em jan.2022

GOMES, Leonora. Facebook: **Fotos Antigas de Pirenópolis (Grupo Público)**, 2020. Disponível em: <https://www.facebook.com/groups/101308064051861/permalink/538902036959126/>. Acesso em dez.2021

IPHAN, **Inventários de Bens Culturais**. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/421>. Acesso em jan.2022

JAIME, Zulma. **Fotos Antigas de Pirenópolis (Grupo Público)**, 2018. Disponível em: <https://m.facebook.com/photo.php?fbid=2406443996039791&id=100000226430450&set=gm.113059989543335>. Acesso em dez.2021

LÔBO, Tereza Caroline; CURADO, CURADO, João Guilherme da Trindade. **Famílias de negros nos estudos genealógicos em Pirenópolis**, Goiás. In: 10º Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional, 2021. Anais. Disponível em [http://www.escravidaoeliberdade.com.br/site/images/10encontro/tereza\\_lobo%20e%20joo\\_curado.pdf](http://www.escravidaoeliberdade.com.br/site/images/10encontro/tereza_lobo%20e%20joo_curado.pdf) . Acesso em fev. 2022.

MARTINS, Maria Márcia. Facebook: **Fotos Antigas de Pirenópolis (Grupo Público)**, 2020. Disponível em: <https://www.facebook.com/photo?fbid=10223822839579807&set=gm.548188432697153>. Acesso em dez.2021

MORAIS, Ubaldo de José. Facebook: **Fotos Antigas de Pirenópolis (Grupo Público)**, 2020. Disponível em: <https://www.facebook.com/photo?fbid=10223822839579807&set=gm.548188432697153>. Acesso em dez.2021

## Fotográficas

José Percival Afonso (on-line)

Marcos Vinicius Ribeiro dos Santos

Paulo Henrique Ferreira

Portal do Turismo de Pirenópolis (on-line)

Secretaria de Estado de Cultura de Goiás

Victor Henrique Fernandes e Oliveira

## Legislativas

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**, de 05 de outubro de 1988. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm). Acesso em: set.2021.

\_\_\_\_\_. Decreto nº 847, de 11 de outubro de 1890. **Promulga o Código Penal**. Disponível em [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/1851-1899/d847.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/d847.htm). Acesso em jan.2022

\_\_\_\_\_.Decreto-Lei nº 25, de 30 de novembro de 1937. **Organiza a proteção do patrimônio histórico e artístico nacional**. Disponível em [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto lei/del0025.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto lei/del0025.htm). Acesso em jul. 2020.

\_\_\_\_\_. Lei nº 8.069/90, de 13 de julho de 1990. **Dispõe sobre o Estatuto da Criança e do Adolescente e dá outras providências**. Disponível em [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/18069.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/18069.htm). Acesso em: jan.2022.

\_\_\_\_\_. Lei nº 9.394/96, de 20 de dezembro de 1996. **Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional**. Disponível em [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/19394.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19394.htm). Acesso em: jan.2022.

\_\_\_\_\_. Lei nº 10.639, de 09 de janeiro de 2003. **Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira", e dá outras providências**. Disponível em [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/2003/110.639.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/110.639.htm) Acesso em: jan.2022.

\_\_\_\_\_. Lei nº 12.288, de 20 de julho de 2010. **Institui o Estatuto da Igualdade Racial; altera as Leis nos 7.716, de 5 de janeiro de 1989, 9.029, de 13 de abril de 1995, 7.347, de 24 de julho de 1985, e 10.778, de 24 de novembro de 2003**. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2007-2010/2010/lei/112288.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2010/lei/112288.htm). Acesso em jan. 2022.

\_\_\_\_\_. **Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades de Matriz Africana**. Brasília, 2003. Disponível em [http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/plano\\_nacional\\_desen\\_sustentavel\\_povos\\_comunidades\\_trad\\_matriz\\_africana.pdf](http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/plano_nacional_desen_sustentavel_povos_comunidades_trad_matriz_africana.pdf) >. Acesso em ago .2020

\_\_\_\_\_. Portaria Interministerial nº 188, de 18 de maio de 2016. **Aprova Ações para preservação de bens culturais dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana**. Diário Oficial da União, Brasília, 2016.

\_\_\_\_\_. Portaria Interministerial nº 194, de 18 de maio de 2016. **Dispõe sobre diretrizes e princípios para a preservação do patrimônio cultural dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana, considerando os processos de identificação, reconhecimento, conservação, apoio e fomento**. Diário Oficial da União, Brasília, 2016.

\_\_\_\_\_. Portaria Interministerial nº 307, de 30 de julho de 2018. **Institui o Grupo de Trabalho Interdepartamental para preservação do patrimônio cultural de Matriz Africana**. Diário Oficial da União, Brasília, 2018.

## **ANEXOS**

## ANEXO 1 – Lei Municipal nº 561/06



ESTADO DE GOIÁS  
Prefeitura Municipal de Pirenópolis  
Gabinete

LEI Nº 561/06.

DE 29 DE 11 DE 2006.

**“ALTERA NOMENCLATURA DA PRAÇA DO  
CORETO QUE PASSARÁ A SER CHAMADA  
DE “PRAÇA CORONEL CHICO DE SÁ” E  
DÁ OUTRAS PROVIDÊNCIAS.”**

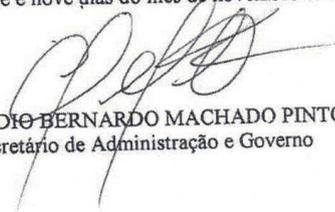
A CÂMARA MUNICIPAL DE PIRENÓPOLIS, ESTADO DE  
GOIÁS aprovou e eu, PREFEITO MUNICIPAL, sanciono a seguinte Lei:

Art. 1º – Fica por esta Lei autorizado o Chefe do Executivo a adotar o nome de “**PRAÇA CORONEL CHICO DE SÁ**” como nomenclatura do logradouro público atualmente conhecido como Praça do Coreto, antigo largo Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, já demolida.

Parágrafo único – A denominação de que trata o presente artigo será dada por ato do Chefe Executivo e poderá inclusive realizar todos os procedimentos necessários para a respectiva adequação.

Art. 2º – Esta Lei entra em vigor na data de sua publicação, revogando as disposições em contrário.

GABINETE DO PREFEITO MUNICIPAL DE PIRENÓPOLIS,  
aos vinte e nove dias do mês de novembro de dois mil e seis. 29/ 11/ 2006.

  
CLÁUDIO BERNARDO MACHADO PINTO  
Secretário de Administração e Governo

  
ROGÉRIO ABREU FIGUEIREDO  
Prefeito Municipal

**ANEXO 2 – Certidão de Tombamento do conjunto arquitetônico, urbanístico, paisagístico e histórico de Pirenópolis (IPHAN, 1985)**

SERVICO PÚBLICO FEDERAL

MINC/SPHAN

RIO DE JANEIRO - RJ  
26 de janeiro de 1990

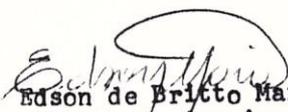
nº 03-90/ARQUIVO/SPHAN

Chefe do Arquivo da SPHAN  
Rua da Imprensa, 16 - 8º andar - RJ-RJ  
/ Senhora Diretora da 8ª DR da SPHAN  
encaminha certidão de bem tombado.

Senhora Diretora:

Encaminho, em anexo, a V.Sa., a certidão de tombamento do Conjunto Arquitetônico, Urbanístico, Paisagístico e Histórico da Cidade de Pirenópolis, Município de Pirenópolis, Estado de Goiás, bem como cópia do Termo de Inscrição nos Livros do Tombo da SPHAN e da Homologação Ministerial.

Aproveito a oportunidade para renovar a V.Sa. atenciosos cumprimentos.

  
Edson de Brito Maia  
Chefe do Arquivo

À Ilma Senhora  
Dra. Vera Antonia Bosi de Almeida  
MD. Diretora da 9ª Diretoria Regional da SPHAN  
SBN Q.2, Bloco K  
Edifício Central Brasília  
3º andar  
70.710 - BRASÍLIA - DF

EBM/EBM

<b>SPHAN</b>	<b>FOLHA DE DESPACHO</b>	Nº DO PROCESSO	Nº DA FOLHA
		1.181-T-85	
		DATA	26.12.89

Considerando o constante no presente processo, determino a inscrição nos Livros de Tombo Arqueológico e no Histórico do Conjunto arquitetônico de Pirenópolis, Goiás, de conformidade com a informação conjunta das Coordenadorias de Proteção e Jurídica.

Rio de Janeiro, 26 de dezembro de 1989

*Italo Camposiorito*  
Italo Camposiorito  
Secretário do Patrimônio Histórico  
e Artístico Nacional

*Ào Setor de Arquivo,*  
*solicitando atendimento para o despacho "supra".*  
*Após a inscrição, providências publicacão.* Em 26/12/89  
*Maria Teresa Correia da Silva*  
Maria Teresa Correia da Silva  
Chefe Gabinete SPHAN

Inscrito, nesta data, sob o nº 105, as fls. 60, 61, 62 e 63 do Livro do Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico, e, sob o nº 530, as fls. 13, 14 e 15 do Livro do Tombo Histórico-Segundo Volume.

Rio de Janeiro, 10 de janeiro de 1990.

*Edson Furtado*  
Edson Furtado  
Chefe Arquivo DAD/SPHAN

*Diana Rezende Furtado de Mendonça*  
Diana Rezende Furtado de Mendonça  
Coordenadora de Registro  
e Documentação da SPHAN

**ANEXO 3 – Descrição do Polígono de Tombamento da Área Histórica de Pirenópolis-GO  
(IPHAN, 1985)**

Ministério da Educação e Cultura  
Secretaria da Cultura  
Subsecretaria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional



**Fundação Nacional próMemória**

DESCRIÇÃO DO POLÍGONO DE TOMBAMENTO  
DA ÁREA HISTÓRICA DE PIRENÓPOLIS-GO

A primeira linha poligonal inicia-se nos vértices laterais do lote nº 63 da Rua Prof. Luiz Gonzaga Jayme, na lateral direita (norte) da Igreja do Bonfim. Continua incluindo os limites posteriores dos demais lotes voltados para a Rua Aurora lado ímpar, seguindo a direção a ponte do Rio das Almas, no sentido noroeste.

A poligonal muda de direção ao encontrar a Viela sem nome, que liga a Rua Aurora à Rua do Fuzil, acompanhando o eixo desta Viela até encontrar o eixo da Rua do Fuzil. Dobra então à Rua do Fuzil e continua seguindo no sentido noroeste, ainda em direção à ponte do Rio das Almas, até encontrar o eixo do Beco do Apanhador de Água, acompanhando então este eixo até encontrar o Rio das Almas.

A linha poligonal acompanha as margens do Rio das Almas até encontrar, após ter ultrapassado o afluente Córrego da Prata, o prolongamento do eixo do Beco Luiz Augusto. Passa a incluir, em seguida, todos os fundos de lote que vão até a Rua Neco Mendonça, cuja frente dá para a Rua Direita, lado par, até o lote nº 98, inclusive, quando então passa a acompanhar o eixo do Córrego Lavapês. Continua com os fundos de lotes cujas frentes dão para a Rua Direita, lado ímpar, do lote nº 87 até o nº 81, quando então passa a acompanhar os fundos de lotes das ruas Sta. Cruz (em seu início) Nova - lado ímpar e Prata - lado par.

Ao encontrar o eixo da Rua Bela Vista acompanha-o até encontrar o eixo da Rua da Prata, seguindo então este eixo até encontrar o eixo do Beco de Mercides. Segue este eixo até encontrar o eixo da Rua Matutina, englobando o lote nº 26 e prolongando seu lado posterior nesta rua até encontrar Córrego da Prata seguindo por este Córrego até o prolongamento do lado posterior do lote nº 16 da rua do Bonfim, lado par.

Ministério da Educação e Cultura  
Secretaria da Cultura  
Subsecretaria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional



.2.

**Fundação Nacional provisória**

Inclui todos os fundos de lote da Rua do Bonfim, lado par, até encontrar o eixo da Rua Sta. Bárbara, atrás da Igreja do Bonfim. A linha finalmente, acompanha o eixo da rua Sta. Bárbara até o eixo da Rua Pref. Luiz Gonzaga Jayme e vai encontrar o vértice lateral do lote nº 63 da mesma rua, fechando a 1ª. poligonal.

A segunda poligonal, inicia-se a partir dos fundos dos lotes voltados para a Rua do Carmo, seguindo em direção norte até encontrar o Largo atrás da Igreja N. Sra. do Carmo, englobando todos os lotes deste Largo e após cruzar a Rua da Frota, encontra o limite do Colégio N. Sra. do Carmo.

A linha acompanha todo o limite do lote do Colégio até o Rio das Almas, e toda a margem do Rio das Almas, até encontrar novamente os limites posteriores do primeiro lote da Rua do Carmo, fechando assim a segunda poligonal.