

Raimundo Expedito dos Santos Sousa

raimundo\_sousa@terra.com.br

Graduado em Letras (2008) pela Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ), mestre em Teoria Literária e Crítica da Cultura (2013) pela mesma universidade, e doutorando em Teoria da Literatura e Literatura Comparada na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), com bolsa da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais (FAPEMIG).

## Resumo

Nas últimas décadas, o revigoramento do interesse pelo passado implica o investimento discursivo na memória, depositária do afã pela retenção da experiência histórica, esvaziada de sentido frente à vertiginosa obsolescência que notabiliza a sociedade contemporânea. Contudo, uma vez que a “memória oficial”, assentada no dilema entre a lembrança e o recalque, possui caráter excludente, tornam-se politicamente significativas memórias disjuntivas como as manifestações populares, capazes de apresentar formas contra hegemônicas de articulação identitária. Nesse diapasão, este trabalho concebe a imaterialidade como necessário alargamento do conceito de patrimônio, uma vez que democratiza a participação de diferentes estratos sociais na organização da cultura. Assim, este trabalho procede a um estudo em torno do patrimônio intangível, com enfoque em três manifestações culturais peculiares à microrregião do Médio Piracicaba, Minas Gerais, que denomino o *linguajar dos sinos*, o *dialeto do macaco* e o *ouro vermelho*.

**Palavras-chave:** Memória cultural; Patrimônio imaterial; Médio Piracicaba.

# Memória cultural e patrimônio imaterial no Médio Piracicaba, Minas Gerais

*Cultural and intangible heritage memory in the Middle Piracicaba, Minas Gerais*

## Abstract

In recent decades, the reinvigoration of interest in the past implies discursive investment in memory, the depositary of the desire of retention of historical experience, emptied of meaning in face of the vertiginous obsolescence that characterizes contemporary society. However, since the ‘official memory’, seated in the dilemma between the memory and repression, has a exclusivist character, disjunctive memories, such as popular manifestations, become politically significant, once they are able to present counter-hegemonic forms of identity articulation. In this vein, this paper conceives immateriality as a necessary extension of the concept of heritage as it democratizes the participation of different social strata in culture organization. This paper carries out a study about the intangible heritage, focusing on three peculiar cultural manifestations of the micro-region of the Middle Piracicaba, Minas Gerais, which I denominate *the language of bells*, *the monkey dialect* and *the red gold*.

**Keywords:** Cultural memory; Intangible heritage; Middle Piracicaba.

# I n t r o d u ç ã o

Vivemos, hoje, sob o signo da perda de referências identitárias provocada por uma constelação de fatores, entre os quais merecem relevo a aceleração do tempo e a conseqüente crise da experiência histórica. Em um tempo que se nos afigura como um presente fechado em si mesmo, a proscricção do pretérito e do porvir implica o desmantelamento do senso de continuidade graças ao empobrecimento tanto da lembrança do passado quanto da imaginação do futuro. Por conseguinte, somos, em certa medida, subtraídos do exercício da memória, que parece tão menos vinculada à experiência quanto mais atrelada ao vertiginoso fluxo de informações disseminadas pela tecnologia. Numa cultura que humaniza os bens de consumo e desumaniza o humano, computadores “inteligentes” ganham cada vez mais capacidade de memória para armazenamento de dados, enquanto, em patente contraste, res-

sentimo-nos da escassez de memória no duplo sentido cognitivo, enquanto processamento do volume de informações recebido, e afetivo, enquanto lembrança subjetivamente significativa. Assim, vacilamos, não raro, entre duas posições contraditórias, porém decorrentes do mesmo esvaziamento da experiência. De um lado, queixamo-nos frequentemente de “falta de tempo” para fazermos o que nos apraz, quando, na verdade, somos reféns do próprio tempo e de seu ritmo célere; de outro, realizamos atividades anódinas com a declarada finalidade de “matar o tempo”, intuito revelador do *taedium vitae* catalisado pelo caráter exíguo do chamado “tempo livre” (curiosa expressão numa sociedade pós-escravagista), que obsta a experiência qualitativa da temporalidade. Se nas sociedades “primitivas” o tempo é cíclico, porque mítico, em nossa sociedade “civilizada”, não menos eivada de mitos, o tempo é linear e vazio de tal

forma que por vezes não lembramos, sequer, o que ceamos no dia anterior e, sem o invento de dispositivos como a agenda, possivelmente esqueceríamos a sequência de compromissos do dia seguinte.

Em reação a esse quadro, vivemos, também hoje, um expressivo interesse pelo passado, depositário da idealização de uma identidade estável frente à fugacidade peculiar à sociedade contemporânea. Temos empreendido, nas últimas décadas, um movimento de fetichização do passado como provedor de coerência e significado ao presente esvaziado de sentido, fenômeno de que são exemplos a profusão de biografias no mercado editorial e a voga do estilo retrô nas artes plásticas, na moda e na decoração. Não é casual, portanto, a coincidência entre a aceleração do tempo e esse ímpeto memorialista, pois, no dizer de Sarlo (2001, p. 98, tradução minha<sup>1</sup>), “a aceleração produz o vazio de passado que as operações da memória tentam compensar”, de modo que nossa época

<sup>1</sup> Todas as traduções de citações em língua estrangeira foram feitas por mim.

é balizada pela “contradição entre um tempo acelerado que impede o transcorrer do presente e uma memória que busca dar solidez a esse presente fulminante que desaparece comendo-se a si mesmo”.

Não é casual,  
portanto, a  
coincidência entre  
a aceleração do  
tempo e esse ímpeto  
memorialista

Esse afã pela memória também implica, em nível coletivo, a valorização de práticas culturais que emprestam sentido à existência de um grupo, tais como as manifestações populares, tema do qual tratarei neste artigo. Todavia, é preciso, desde logo, fazer uma ressalva. Se, como sabemos por dever de ofício, as memórias são seletivas porque sujeitas à manipulação política, cabe ao crítico da cultura escovar a história a contrapelo, nos termos de Benjamin (1974), de sorte que, ao averiguar quem as define, sob quais critérios, quais lembranças perpetuam em detrimento de quais e que interesses subjazem ao esquecimento, contribua para o registro da história dos vencidos. Desse modo, a cultura da memória não deve ser celebrada inadvertidamente como um bem simbólico genérico; afinal, a cultura constitui um campo de batalhas simbólicas travadas

entre grupos que, em posições assimétricas nas hierarquias de poder, visam à legitimação de sua identidade cultural, e nesses embates os grupos legitimados a tecer a memória “oficial” o fazem como convém à sua representação do presente. Engendrada na tensão dilemática entre o que se decide lembrar e o que se elege esquecer, a memória oficial, embora pretensamente universal, perpetua determinados significados em detrimento de outros, pois, para legitimar sua concepção unificadora de identidade, depende do eclipsamento de dissidências capazes de revelar suas contradições.

Se a memória oficial tem sido historicamente determinada por mediadores culturais que absorvem do passado somente o que interessa à sua noção particular de cultura, esse empreendimento monolítico pode ser pressionado centrifugamente por meio de contra

Engendrada na tensão dilemática entre o que se decide lembrar e o que se elege esquecer, a memória oficial, embora pretensamente universal, perpetua determinados significados em detrimento de outros, pois, para legitimar sua concepção unificadora de identidade, depende do eclipsamento de dissidências capazes de revelar suas contradições.

narrativas que evidenciam seu caráter excludente e apontam possibilidades outras de articulação identitária. Onde a relevância política das memórias coletivas, cuja lógica suplementar desloca o foco para processos de agenciamento microssociais que reagem à atomização promovida pela memória oficial. Nesse sentido, é preciso considerar, segundo Halbwachs (1950), que o fenômeno da rememoração não pode ser analisado ao largo das relações sociais sob cuja base a construção da memória se edifica, porque esta, longe de constituir um fenômeno cognitivo estritamente pessoal, é tecida no interior de experiências partilhadas coletivamente. Desse modo, são exemplares dessa memória coletiva suplementar os repertórios memorialísticos sedimentados no interior de grupos negligenciados pela memória oficial, mas que, graças à sua luta por causas como a ampliação da ideia de patrimônio,

têm gradativamente adquirido visibilidade.

De fato, até meados do século XX o patrimônio era concebido em termos estritamente materiais, com ênfase em edificações, monumentos e obras de arte provenientes das elites civis e eclesiásticas. No Brasil, a concepção cultural de patrimônio foi atrelada à formação tardia da nação – corolário da experiência colonial –, de modo que se elegeu entre os símbolos identitários do país a suntuosidade do barro-

co mineiro, manifesta, sobretudo, nas igrejas. Não por acaso, ao olhar curioso do turista em vias de adentrar uma cidade histórica mineira se impõem, antes de tudo, as igrejas legadas pela aceção estética e teológica colonial. A visibilidade dessas edificações se deve não apenas à sua localização topográfica comumente privilegiada, mas, sobretudo, à sua exuberância arquitetônica, resiliente ao efeito corrosivo das intempéries e ao desgaste natural decorrente de sua idade secular, bem como à in-

A memória cultural mineira, longe de restrita ao acervo material, compreende outras expressões cujo valor simbólico foi, por muito tempo, negligenciado pelo discurso patrimonialista.

solência com que suas elevadas torres parecem tocar as nuvens. Precisamente por atuarem como o que Nora (1984) denomina “lugares de memória” (*lieux de mémoire*), isto é, espaços investidos como pontos de referência da memória histórica de um grupo, as igrejas ergui-

das pelo braço escravo e ornadas ao modo barroco pelas mãos habilidosas de escultores, entalhadores e pintores são o signo maior dos tempos auríferos de Minas Gerais. Tempos em que, por ocasião do ciclo do ouro, a região se notabilizava como manancial do precioso metal, que foi-se escasseando para atender à demanda portuguesa de tal sorte que seus resíduos mais expressivos repousam na decoração das igrejas.

Todavia, a memória cultural mineira, longe de restrita ao acervo material, compreende outras expressões cujo valor simbólico foi, por muito tempo, negligenciado pelo discurso patrimonialista. Não foi antes dos anos 1970 que as leis patrimoniais passaram a considerar também o patrimônio cultural,

abrindo caminho para, décadas mais tarde, a emergência da nomenclatura patrimônio cultural imaterial. Na medida em que assumiu uma concepção de cultura mais antropológica, o discurso patrimonialista conferiu legitimidade a criações de grupos esquecidos pela memória oficial. Como corolário desse movimento, a aceção de patrimônio cultural imaterial foi adotada, no Brasil, há pouco mais de uma década, quando o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan), mediante emitido no ano 2000, admitiu a imaterialidade como bem cultural e instituiu o registro como forma de identificação, reconhecimento e salvaguarda do bem intangível. A noção de imaterialidade amplia o escopo do conceito de patrimônio para incluir manifestações culturais populares, como os saberes e crenças, a música e a dança. Noutros termos, o patrimônio imaterial se consubstancia nos “modos de vida”, aceção antropológica que abrange desde manifestações culturais a práticas, saberes e fazeres que uma comunidade identifica como seu legado histórico. Assim, na organização do mosaico cultural brasileiro, essa ampliação conceitual favorece a expressão da diferença

ao permitir a participação de grupos cujos repertórios culturais eram historicamente marginalizados.

Dada essa exposição inicial, focalizarei no que se lerá a seguir, o liame entre a memória cultural e o patrimônio imaterial na microrregião do Médio Piracicaba. Esse pedaço de Minas Gerais integra o Circuito Cultural Vieira Servas (CCVS), idealizado pela Pró-Reitoria de Extensão (Proex) da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e pela Fundação Rodrigo Melo Franco de Andrade (FRMFA), que firmaram parceria com a Associação dos Municípios da Microrregião do Médio Rio Piracicaba (Amepe) com vistas à preservação e valorização da memória cultural desses municípios. A microrregião foi residência do escultor e entalhador português Francisco Vieira Servas (1720-1811), um dos expoentes da estética barroca mineira, que ali viveu durante várias décadas e produziu parte expressiva de sua obra. Esse fato, *per se*, justifica o interesse pela memória cultural do Médio Piracicaba e, sobretudo, o empenho pela preservação e divulgação dessa memória (CUNHA & SCHETTINO, 2014). Além disso, os municípios que a

integram também possuem, cada qual ao seu modo, várias especificidades culturais que ratificam esse interesse e empenho. Embora as várias cidades pertencentes à microrregião possuam rica cultura imaterial, a impossibilidade de tratar detidamente de cada uma me obrigou à delimitação de um recorte temático no qual, sem a quimera de abranger todas as manifestações culturais das diversas cidades, optei por focalizar três manifestações culturais paradigmáticas: o *linguajar dos sinos*, o *dialeto do macaco* e o *ouro vermelho*.

Para tanto, lancei mão de uma metodologia pautada em pesquisa bibliográfica, pesquisa documental e pesquisa de campo, com vistas, respectivamente, à fundamentação teórica do estudo, à busca de materiais impressos sobre as referidas manifestações culturais e à observação *in loco* para conhecê-las mais densamente. Quanto à pesquisa bibliográfica, recorri a estudos de referência sobre patrimônio, memória e história; em relação à pesquisa documental, utilizei fontes primárias como panfletos, jornais locais e decretos; no que tange à pesquisa de campo, realizei observações *in loco* nas cidades de

Catas Altas, Itabira e Barão de Cocais, a fim de apreender com mais acuidade o ambiente em que as manifestações ocorrem e explorar o campo da experiência como paradigma de estudo no aqui-e-agora das relações sociais no lugar de me ater a significações textuais desprendidas de sua base material. Importa sublinhar, à guisa de ressalva, que, quando das referidas observações, recolhi dados relevantes por meio de contato com as expressões patrimoniais e diálogos travados informalmente com atores sociais envolvidos. Todavia, sem embargo da importância metodológica da história oral nas pesquisas em torno do patrimônio, não foi possível, dentro do escopo da pesquisa, realizar entrevistas com esses atores, de modo que os depoimentos constantes no trabalho advêm de fontes secundárias.

## O linguajar dos sinos

Nas Minas Gerais, os sinos se notabilizam por possuir uma faculdade comunicativa tal que praticamente se personificam como personagens das

idades que habitam do alto de suas torres. Meios de comunicação dos mais democráticos, eles comunicam a todos os moradores ao mesmo tempo e, mais surpreendentemente, interagem entre si, pois nas cidades históricas mineiras suas badaladas seguem uma sincronia tal que dobram alternadamente, como que em diálogo. Assim, essas personagens encenam o teatro da vida cidadina em dramatizações ora divertidas, ora solenes, ora, ainda, comoventes, dependendo das contingências situacionais que orientam seus badalares. De fato, os sinos são instrumentos criados para transmitir um sinal (donde sua origem derivar da palavra latina *signum*). Em tempos idos, quando o rádio, a televisão e a internet não existiam, cabia-lhes não apenas atuar como um relógio comunitário que informa as horas, como também avisar a cidade sobre acontecimentos significativos para a comunidade, o que lhes conferia prestígio inestimável devido à sua utilidade pública.

Os sinos acompanham os moradores citadinos a todo o tempo, pois às 6 horas da manhã, ao meio-dia e às 18 horas assinalam, respectivamente, o iní-

cio, o meio e o fim do dia. Na verdade, acompanha-os no transcurso de toda a vida, desde o batismo ao funeral, uma vez que anunciam tanto o nascimento quanto a morte. Entre o retumbante tom festivo, quando de celebrações, ao tom lacrimoso de réquiem, por ocasião de falecimentos, há, segundo o Iphan, cerca de 40 variedades de sons:

Os toques mais conhecidos são Ângelus, A Senhora é Morta, Toque de Exéquias, Toque de Cinzas, Toque de Finados, Toque de Passos, Toque de Treva, Glória de Quinta-feira Santa, Toque da Ressurreição, Toques de Te Deuns, Toque das Rasouras e Procissões, Toques de Incêndio, Toques de Agonia, Toques Fúnebres, Toques Festivos, Toque de Parto, Toque chamada de sineiros, Toque chamada de sacristão, Toque de Posse de irmandade, Toque de Almas, Toque de Missas, Toque de Natal, Toque de Ano Novo, Toque das Chagas ou Morte do Senhor (IPHAN, 2015b, s.p).

Apesar de trazido ao Brasil pelos portugueses e, portanto, ter origem europeia, o toque dos sinos, cuja prática remonta ao século XVIII, recebeu matizes da cultura africana, uma vez que os escravos eram responsáveis pelo ofício de sineiro durante o período colonial (BELISÁRIO, 2010). Elaborados ainda no contexto do Brasil Colônia, os repiques característi-

cos dos sinos das igrejas barrocas mineiras foram legados de uma geração a outra, por meio da oralidade, constituindo uma tradição masculina por excelência:

Os sineiros são, portanto, os detentores e os responsáveis pela reiteração e transmissão da habilidade e do conhecimento requeridos por essa forma de expressão e do seu repertório, pois essa prática não se aprende na escola. É aprendizado que requer observação, envolvimento e dedicação desde a infância, quando os meninos, que não têm acesso às torres, começam a reproduzir os sons dos campanários em painéis, postes, enxadas, picaretas e em tudo o mais que possa servir como objeto de percussão. Em geral, a partir da adolescência, eles passam a frequentar as torres das igrejas para ouvir, ver e acompanhar a execução dos toques. [...] Outra característica da formação dos sineiros está na profunda relação que costumam manter com bandas, orquestras, liras, escolas de samba e outros espaços de expressão da musicalidade, seja popular ou erudita. É possível, pelo toque, identificar um sineiro (IPHAN, 2015c).

Como que em um teatro de marionetes, o badalar dos sinos reflete o movimento do sineiro, que, portanto, exerce função criadora na medida em que, embora a linguagem dos sinos obedeça a um conjunto de códigos litúrgicos, há

um coeficiente de liberdade para que o sineiro intervenha criativamente. Assim, cada sineiro impõe às badaladas seu ritmo próprio. Por isso, o Iphan reconhece que

A atividade de sineiro é uma prática e uma arte que envolve criação e aprimoramento dos toques, indo além, portanto, da mera repetição de um repertório. Sineiros experientes podem criar adereços para os sinos e novas técnicas que são incorporadas ao seu trabalho, como é o caso da colocação de um gancho entre o badalo e a corda. Esta inovação, em especial, proporcionou significativa valorização do toque dos sinos e destaque a seus praticantes (IPHAN, 2015c).

Cabe indagar em que medida os meninos de gerações vindouras estarão dispostos a se dedicar a um ofício que exige esforço e disciplina sem oferecer, em contrapartida, recompensa senão a satisfação pessoal de contribuir para a conservação da tradição religiosa. Uma possível resposta tem sido diagnosticada pela Igreja católica, pois a diminuição do interesse dos jovens pelo catolicismo resulta na escassez de material humano para o ofício de sineiro. Some-se a isso a dificuldade de manutenção, que resulta na precariedade dos sinos, muitos dos quais se encontram racha-

dos, despossuídos de badalo ou carentes de torres adequadas para sua instalação. Como alternativa, o desenvolvimento de novos meios de comunicação tem estimulado algumas igrejas a substituírem os sineiros por martelos movidos a eletricidade ou por sons de sinos gravados em alto-falantes. Assim, os sinos têm sido gradativamente substituídos por instrumentos eletrônicos, com o beneplácito da Confederação Nacional dos Bispos do Brasil (O GLOBO, 2009).

Entretanto, em Minas Gerais o toque dos sinos se mantém como um dos apanágios mais característicos das cidades históricas do estado. Em várias das cidades que integram o Circuito Cultural Vieira Servas, por exemplo, a tradição sineira continua presente e, dentre elas, Catas Altas (Imagem 1) se destaca pelo fato de perfilar entre as cidades mineiras cujo Toque dos Sinos adquiriu *status* de patrimônio imaterial do país. Ali, os sinos e suas batidas

acompanham a rotina dos habitantes da cidade há centenas de anos, e, conforme o número e a cadência das badaladas, os cidadãos identificam acontecimentos, celebrações e anúncios (CATAS ALTAS, 2015).

De fato, o (en)canto dos sinos, somado à finalidade de manter essa tradição no es-



Imagem 1 - O sino em Catas Altas.

Fonte: Fernando Bezerra (acervo pessoal).

tado de Minas Gerais, resultou, em 2009, no tombamento do Toque dos Sinos em Minas Gerais como patrimônio imaterial pelo Iphan. O tombamento teve como referência as cidades de São João del-Rei, Tiradentes, Ouro Preto, Mariana, Congonhas, Diamantina, Sabará, Serro e Catas Altas – esta última integrante da microrregião do

Médio Rio Piracicaba (IPHAN, 2015c). Devido às circunstâncias mencionadas anteriormente, a proteção patrimonial, por meio do registro, faz-se necessária para impedir que, devido a dificuldades de manutenção, os sinos sejam substituídos por instrumentos eletrônicos de maior praticidade.

Uma forma criativa de immortalizar os diversos toques dos sinos consiste no *Projeto 40 Sons de Sinos*, que em 2014 concorreu na categoria patrimônio imaterial, do Programa Cultural das Empresas Eletrobrás, e foi um dos dois vencedores. Empreendido por duas pesquisadoras, o projeto foi responsável por digitalizar os 40 tipos de sons e disponibilizá-los como aplicativo para dispositivos móveis, como o telefone celular. Graças ao projeto, o usuário, com apenas um toque no celular, pode ouvir os sinos de cada uma das cidades contempladas no projeto – entre as quais Catas Altas. Essa plataforma, que coaduna tradição e modernidade, constitui, segundo o Iphan, a primeira medida capaz de immortalizar um tipo de patrimônio imaterial no país (DUMMONT, 2015).

## O dialeto do macaco

A língua, sistema de signos linguísticos que atua segundo regras internas próprias, e a linguagem, processo de significação e produção de sentido por meio

da língua (SAUSSURE, 1922), situam-se entre os índices identitários mais significativos de uma cultura. Porém, casos há em que a língua/linguagem se desenvolve com tal peculiaridade que distingue ainda mais o grupo que a operacionaliza. Isso ocorre no município de Itabira, situado a 110 quilômetros de Belo Horizonte. Terra do poeta Carlos Drummond de Andrade, mestre no uso criativo da língua portuguesa, Itabira desenvolveu um dialeto particular, a linguagem do macaco – ou, mais precisamente, guinlagem do camaco –, que consiste em uma tradição oral peculiar ao município. Ainda que a origem desse dialeto seja desconhecida, tem-se por tradição que seu surgimento ocorreu quando da atuação de mineradores ingleses e estadunidenses nas minas de ouro de Itabira, entre o final do século XIX e início do XX, e se tratava de uma estratégia comunicativa transgressora, em um contexto de fricções culturais nem sempre amistosas, para que os trabalhadores locais não fossem compreendidos pelos estrangeiros. Inicialmente utilizada pelos operários das minas, a linguagem do macaco se espalhou pela cidade, tornando-se recorrente em diversos espaços de sociabilidade.

O camaco – corruptela da palavra macaco – se baseia, *grosso modo*, na troca das consoantes da primeira sílaba com as da segunda (DIÁRIO DE ITABIRA, 2015). Desse modo, a palavra patrimônio é transformada em trapimônio, cultura em tulcura, e assim por diante. Na época da mineração, esse caráter diferenciador em relação ao léxico do português padrão facilitou seu potencial transgressivo nas relações travadas com os estrangeiros no que Pratt (1992) denomina “zonas de contato” (*contact zones*), espaços nos quais culturas díspares se encontram e estabelecem relações não raro marcadas por assimetrias de poder. Afinal, os “gringos” poderiam aprender o português, por ser a língua oficial e possuir gramática instituída, mas não teriam acesso ao dialeto do macaco por se tratar de uma linguagem cifrada. Portanto, embora as *zonas de contato* sejam espaços caracterizados por relações de poder assimétricas, essa hierarquia é instável, sobretudo porque a experiência do contato intercultural implica flexibilização das relações de poder aí instauradas, demonstrando que o centro não determina a periferia unilateralmente.

Signo de uma cultura ágrafa, a língua do macaco é agramatical, ou, melhor, contragramatical, pois possui, ainda que tacitamente, uma gramática internalizada que orienta a interação entre os falantes em apropriação transgressiva da gramática tradicional. Como praticamente não há registros sobre esse dialeto, sua inscrição como patrimônio imaterial se faz necessária para que não se perca na poeira dos tempos. Nesse sentido, o Conselho Municipal do Patrimônio Histórico e Artístico de Itabira (Comphai) está em vias de inserir a linguagem do macaco como patrimônio imaterial do município. Em reportagens realizadas por jornais impressos e televisivos, repórteres têm observado que alguns habitantes de Itabira ainda utilizam o dialeto para conversar, cantar e declamar poemas. A administradora Selma Duarte, por exemplo, explica em uma reportagem como aprendeu essa prática linguística de tradição secular:

Eu aprendi com o meu pai, que aprendeu com o pai dele. Ele me dizia que quando os ingleses chegaram em (*sic*) Itabira há muitos anos eles traziam a língua deles e as pessoas aqui não entendiam. Como uma forma de resistência decidiram inventar

uma língua, começaram a falar e isso foi se disseminando (R7, 2014, s.p).

Seu pai, o aposentado Osvaldo Setembrino da Cruz, explica de forma simplificada a origem do nome dado a essa linguagem: “Não tinha um nome para dar e acharam que macaco falaria assim se falasse” (R7, 2014, s.p). De fato, trata-se de uma denominação apropriada para o propósito em que o dialeto foi originalmente empregado, já que macaquear implica arremedo, jogo, zombaria, e possui, portanto, caráter subversivo. O informante relata que, em sua meninice, a linguagem era corriqueira nas escolas, sobretudo entre os alunos, que utilizavam a linguagem do macaco com finalidade de “enrolar os professores” (DIÁRIO DE ITABIRA, 2015, s.p). Esse depoimento deixa entrever que o uso transgressivo do dialeto se estendeu para além das relações interétnicas e se tornou presente em formas de relações sociais. Esse potencial transgressivo se mantém ainda hoje, como exemplifica o músico Rafael Henrique Carvalho Sampaio: “Tenho amigos que, entre uma prosa e meia, sempre sai uma palavra ou outra do camaco. Quando tem alguém por perto que não pode saber ou compreender o que estamos

falando, conversamos em camaco” (DIÁRIO DE ITABIRA, 2015, s.p). Portanto, a língua do macaco figura duplamente como instância de resistência e expressão cultural, pois na dinâmica das relações sociais constitui uma forma de negociação, enquanto na esfera da identidade cultural constitui a expressão da particularidade linguística da cidade.

## O ouro vermelho

Barão de Cocais, situada a 93 quilômetros de Belo Horizonte, foi fundada no início do século XVIII. A cidade possui edificações arquitetônicas proeminentes, como o Santuário de São João Batista, construído entre 1764 e 1785 e tombado pelo Iphan em 1939. Sua atratividade se deve, em larga medida, ao engenho de Antônio da Silva Lisboa, conhecido pelo epíteto “Aleijadinho”, que esculpiu, em pedra-sabão, a imagem de São João Batista, situada no nicho da fachada principal, e participou tanto do desenho da fachada quanto do ousado projeto de construção do prédio,

cujas torres são posicionadas diagonalmente em relação ao corpo da igreja. Já em seu interior, o templo, cujo teto foi pintado pelo célebre Manuel da Costa Ataíde, possui altares folheados a ouro. Todavia, interessa-me chamar atenção para outro ouro, não mineral, mas vegetal, não amarelo, mas vermelho, que tem sido produzido na cidade.

O turista que se dispõe a um passeio por Barão de Cocais logo avistará uma profusão de goiabeiras e descobrirá – se já não o souber – que o município tem-se notabilizado pela produção artesanal da goiabada-cascão. Embora seja largamente produzido em Minas Gerais, esse doce é feito na cidade de modo peculiar tal que a “arte” secular do seu preparo foi registrada como patrimônio histórico imaterial municipal, mediante o Decreto nº 060/2012:

O Prefeito Municipal de Barão de Cocais, em conformidade com os fins estabelecidos na Lei Municipal nº 1548/2011, que estabelece as normas de proteção do Patrimônio Cultural deste município, decreta o *Modo de Fazer a Goiabada Cascão*, que ocorre no município de *Barão de Cocais*, Minas Gerais, por seus valores histórico, cultural e simbólico. Este bem cultural fica sujeito às disposições de pro-

teção estabelecidas pela Lei Municipal nº 1548/2011 e à (sic) diretrizes específicas contidas no Dossiê de Registro do Modo de Fazer a Goiabada Cascão, deste município (BARÃO DE COCAIS, 2012, s.p.; ênfase original).

Além disso, o poder público e a comunidade local têm somado esforços para que esse modo de preparo receba o mesmo tratamento em nível estadual, isto é, seja reconhecido pelo Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais (Iepha-MG). No entanto, de acordo com Fonseca (2015, s.p.), “a política atual adotada pelo Iepha-MG é a de não trabalhar as manifestações de formas isoladas, mas pensar o Estado como um todo. Assim, o tombamento mineiro da goiabada cascão dependeria do reconhecimento, também, em outras cidades”. Apesar desse empecilho, a simples reivindicação patrimonial constitui um avanço se considerarmos que essa medida seria impensável há algumas décadas, quando inexistia o conceito de patrimônio imaterial.

O modo de preparo da goiabada-cascão em Barão de Cocais (Imagem 2) é um exemplo inequívoco da noção de patri-

mônio imaterial. Afinal, a culinária constitui simultaneamente um suporte da memória coletiva e um elemento constitutivo da identidade grupal fomentada por essa memória, pois, conforme Lévi-Strauss (1968, p. 411), “[a] cozinha é uma linguagem na qual a sociedade traduz inconscientemente sua estrutura”. Como linguagem, a gastronomia consiste em um índice identitário de uma comunidade, na medida em que a preparação dos alimentos implica um *savoir-faire* (“saber-fazer”), ou seja, um conjunto de técnicas, saberes e artefatos desenvolvidos no curso de várias gerações. Esse argumento vale, *a fortiori*, para países extensos e multiculturais como o Brasil. Devido à sua extensão territorial e à interpenetração de legados culinários provenientes das culturas indígena, portuguesa, africana e de imigrantes, o país possui uma culinária tão rica quanto variada, quer na seleção dos ingredientes, quer no modo de preparo, quer, ainda, nos utensílios utilizados. Essa culinária variada resulta em um caleidoscópio de cozinhas regionais

que tem implicações patrimoniais, haja vista que já foram registrados como bem cultural imaterial o “Ofício das Paneleiras de Goiabeiras” (Goiás), em 2002, o “Ofício das Baianas de Acarajé” (Bahia), em 2005, e o “Modo Artesanal de Fazer Queijo de Minas nas Regiões do Serro, da Serra da Canastra e do Salitre” (Minas Gerais), em 2008 (IPHAN, 2015a).

Se bem que, em Minas Gerais, a goiaba



**Imagem 2**— *Cooperação intergeracional e integração comunitária: doceira prepara a goiabada-cascão, auxiliada por uma jovem, e observada por integrantes da comunidade e visitantes.*

**Fonte:** Elivane Costa (acervo pessoal).

seja ingrediente basilar para guloseimas variadas, como a goiabada tradicional, em barra ou pote, geleias, biscoitos “casadinhos” e licores, a especialidade da doçaria de Cocais é a goiabada-cascão. Apesar de seus ingredientes consistirem,

basicamente, em goiaba e açúcar, o doce se caracteriza pelo preparo minucioso e extenuante que requer tanto técnica quanto força. Colhidas nos pomares, as frutas recebem tratamento meticuloso que consiste em extrair a polpa, com o cuidado de separar os pequenos caroços, e lançá-la no tacho de cobre, juntamente com generosos pedaços da fruta e colheradas de açúcar. O longo processo de cozimento exige braços fortes o bastante para mexerem constantemente a mistura que vai se avermelhando cada vez mais sob efeito do calor e paciência para esperar cerca de três horas até que o doce esteja “no ponto”, quando formada uma densa massa vermelho-escura matizada pelo amarelo dos pedaços da fruta.

Na cidade, cuja população é estimada em 29 mil habitantes, a produção da goiabada-cascão é um ofício majoritariamente feminino, pois boa parte das mulheres sabe prepará-la, seja para consumo familiar, seja para comercialização. Esse ofício é ensinado, no mais das vezes, por mães, avós, tias e sogras, de maneira que a técnica de preparo é transmitida de geração a geração como exercício rememorativo realizado pelas representantes mais antigas, que figuram como correias de transmissão da memória coletiva por tecerem o elo entre o passado e o presen-

te. Se a tradição, para se perpetuar, precisa da reafirmação do pertencimento em cada geração, em Barão de Cocais as meninas, desde tenra idade, são incorporadas a essa tradição, que, por assim dizer, sedimenta os laços intergeracionais. Essa matrilinearidade simbólica confere à memória coletiva o sentimento de pertença ao que Halbwachs (1950) denomina “comunidade afetiva”, na qual a tradição é tecida coletivamente e ressignificada pelas gerações que a recebem. Esse vínculo de transmissão intergeracional ilustra a noção de patrimônio, derivada do latim *patrimonium*, que se refere a bens legados pelos antepassados aos viventes, a quem compete, enquanto seus legatários, salvaguardá-los para que sejam recebidos pelas gerações vindouras. Como forma de perpetuar essa tradição, a Prefeitura de Barão de Cocais tem fomentado a formação de novas doceiras por meio de iniciativas como o *Concurso de Quitandeiras Mirins*, cuja primeira edição ocorreu em 2014.

A gastronomia estimula a realização de festas e festivais cuja repetição periódica, geralmente anual, engendra uma tradição catalisadora de vínculos comunitários, como ocorre em Barão de Cocais, onde, desde 2012, tem-se realizado o Festival da Goiabada, no início de maio, com fina-

lidade de divulgar e preservar a produção do doce. Apesar de abrir espaço para outras iguarias, a organização da festa adota uma política de incentivo à utilização da goiabada-cascão mesmo em outras receitas. De acordo com informe do jornal *Impacto*, referente ao regulamento da edição de 2013 do Concurso da Quitanda, “dentre os ingredientes da receita, deveria figurar, obrigatoriamente, a Goiabada Cascão” (IMPACTO, 2013, p. 5).

A doçaria constitui um elemento socializador na medida em que as festas constituem instantes de sociabilidade nos quais os partícipes da comunidade ratificam seus vínculos de solidariedade e comunitarismo, reforçando suas identidades sociais, pois a cultura popular encontra expressão inequívoca nas festas e em todo o aparato simbólico que as particularizam. É significativo, nesse sentido, que os organizadores da festa tenham tomado a iniciativa de criar um espaço para exibição pública do rito de preparação do doce: “Para mostrar aos presen-

tes um pouco da história e o processo de fabricação da goiabada cascão, [...] foi criado o ‘Espaço Goiabada Cascão’, onde, além de ver o processo de fabricação da-

quele saboroso doce, os visitantes puderam apreciar aquela deliciosa iguaria” (IMPACTO, 2013, p. 5).

A preservação da memória cultural gastronômica em Barão de Cocais agrega valor não apenas simbólico como também econômico aos bens culturais, que, desse modo, atuam como catalisadores de desenvolvimento socioeconômico do município, na medida em que conferem às mulheres a possibilidade de obterem sua própria renda.

de desenvolvimento socioeconômico do município, na medida em que conferem às mulheres a possibilidade de obterem sua própria renda. Conforme Fonseca (2015), dezenas de mulheres da cidade têm a goiabada cascão como principal fonte de renda. Para ficarmos com apenas um exemplo, Aparecida Ribeiro, uma das doceiras mais conhecidas, chega a produzir anualmente cerca de duas toneladas de goiabada-cascão. Todavia, a comercialização da guloseima enfrenta empecilhos como a mobilidade precária,

A preservação da memória cultural gastronômica em Barão de Cocais agrega valor não apenas simbólico como também econômico aos bens culturais, que, desse modo, atuam como catalisadores de desenvolvimento socioeconômico do município, na medida em que conferem às mulheres a possibilidade de obterem sua própria renda.

já que a maioria das cozinheiras reside em propriedades rurais cujo difícil acesso constitui um entrave para o transporte dos produtos.

Em um contexto balizado pelo aumento vertiginoso dos fluxos culturais globais e pela intensa mercantilização da cultura (APPADURAI, 1996), a comercialização da guloseima traz à baila a complexa relação entre os bens patrimoniais e a comodificação ao impor o desafio de conciliar a manutenção de legados tradicionais com os imperativos mercadológicos. Esse desafio instaura uma aporia, na medida em que, por um lado, o patrimônio não pode ser concebido meramente como *commodity*, pois é precisamente seu alheamento em relação ao circuito de valoração mercadológica que assegura seu valor simbólico, mas, por outro lado, o alargamento da produção cultural depende da comercialização (JEUDY, 2005). Frente à tarefa de conjugar os princípios da arte artesanal com as regras do mercado, deve-se atentar para o risco de fetichização do patrimônio, isto é, para o modo como a mercantilização oblitera os agentes produtores em favor da ênfase exclusiva nos produtos, que são esvaziados de significação simbólica por

que descolados do processo produtivo e preenchidos com sentidos fugazes que caracterizam o presentismo contemporâneo. Por isso não se pode jamais perder de vista os significados que as expressões culturais têm para as comunidades de onde provêm. O patrimônio imaterial deve, portanto, ter como horizonte a noção de “referência cultural”, remetente ao processo de elaboração, às relações sociais entre os artífices e ao repertório simbólico da comunidade em que ele emerge (VELOSO, 2007). Outro desafio consiste em regulamentar os direitos de propriedade sobre os saberes das comunidades mantenedoras de tradições ancestrais, em face de um mercado cuja expansão de fronteiras se apropria instrumentalmente das manifestações populares. No caso de Barão de Cocais, o registro constitui uma garantia de segurança, assim como o “selo cultural”, que, conforme Fonseca (2015), as doceiras têm recebido para caracterizar os doces como bens registrados e também para comprovar sua qualidade e procedência.

A forma de preparo da iguaria pelas doceiras de Barão de Cocais se caracteriza, evidentemente, pelo trabalho artesanal, realizado em pequena escala. Porém, al-

gumas mudanças têm sido trazidas pelos ventos da modernidade, que, mesmo tardiamente, não deixam de soprar nas pequenas cidades interioranas. Assim, processadores eximem as cozinheiras da laboriosa separação entre a polpa e as sementes, que se dava por meio de peneiras de bambu; o açúcar cristal substitui o antigo melado, feito a partir da garapa; o forno a lenha cede lugar ao forno fogão a gás, que agiliza o processo de cocção, e assim por diante (FONSECA, 2015). Essas alterações não subtraem, contudo, o estatuto patrimonial da confecção dos doces. Como a cultura é dinâmica, a própria ideia de patrimônio imaterial presume ressignificações, uma vez que este é “constantemente recriado pelas comunidades e grupos em função de seu ambiente, de sua interação com a natureza e de sua história” (IPHAN, 2015d, s.p.). Se o horizonte da patrimonialização pode ser sintetizado pela metáfora da dupla face de Jano, na qual um rosto se volta para o passado (tradição) e outro para o porvir (progresso), é incontornável – e necessário – o movimento bifrontal de *conservação*, enquanto salvaguarda de tradições, e *inovação*, enquanto esforço pela melhoria imprescindível ao desenvolvimento da cidade e da microrregião em que se situa.

## Considerações finais

Numa contemporaneidade balizada, de um lado, pela crise identitária deflagrada pela dissociação entre passado e presente e, de outro, pela reação a essa crise mediante o cultivo da memória, a preservação do patrimônio imaterial dá mostras da possibilidade de conjunção temporal consubstanciada por tradições como a culinária, a linguagem dos sinos e a linguagem popular. Por isso cabe, à guisa de conclusão, alinhar considerações sobre o trabalho de patrimonialização empreendido na microrregião do Médio Piracicaba.

Conforme vimos neste artigo, até algumas décadas atrás a acepção materialista de patrimônio privilegiava os grandes monumentos, legados de grupos historicamente dominantes. Em contraposição a essa perspectiva tanto reducionista quanto elitista, a acepção de patrimônio imaterial democratizou a cultura, de sorte que a noção de patrimônio, hoje, considera bens de ordem material e imaterial que remetem às identidades dos diversos grupos formadores da nossa sociedade. Assim, por patrimônio devemos compreender todos os bens materiais e

simbólicos que criamos coletivamente e desejamos preservar exatamente porque conferem sentido à nossa existência como comunidade.

A memória, como categoria socialmente construída, configura um fenômeno social que estabelece e sedimenta vínculos entre sujeitos pertencentes a uma mesma comunidade ou região, como ocorre nas cidades que integram o Circuito Cultural Vieira Servas. Conforme observamos, as manifestações culturais analisadas dão mostras de que a memória cultural é tecida coletivamente, no curso de várias gerações, conferindo coesão ao grupo de pertencimento, que estreita seus laços sob a mediação de um sistema simbólico catalisado pela tradição. Afinal, é precisamente o vínculo intergeracional que assegura a perpetuação da cultura sineira, da linguagem do macaco e do preparo de guloseimas como a goiabada-cascão.

Ao tratarmos de modos diversos como algumas cidades da microrregião do Médio Piracicaba lidam com sua memória cultural e, especificamente, com seus bens patrimoniais intangíveis, identificamos que a organização e transmissão dos repertórios culturais, sobretudo os

intangíveis, depende de um empreendimento comunitário, já que a memória tem inflexão eminentemente coletiva. Nesse sentido, é imprescindível a adoção de medidas como a concatenação entre a gestão pública e os organismos privados, além de interlocução com outros municípios empenhados na patrimonialização dos bens simbólicos imateriais, a fim de viabilizar o registro como patrimônio em nível estadual e, possivelmente, nacional.

O investimento em *folkmarketing* constitui uma relevante ferramenta de divulgação das atrações turísticas e consequente captação de mais fluxo de visitantes para as cidades. Todavia, a cultura imaterial deve ser uma prática que, longe de circunscrita à atração turística, faça parte da rotina da comunidade. Ou seja, não se deve priorizar o faturamento econômico, pois o enfoque no retorno financeiro conduz à obliteração do valor simbólico do bem cultural patrimonializado. Caso não seja bem implementada, a patrimonialização pode assumir efeito contra-producente no sentido de reduzir os bens culturais à condição de *commodities*, pois o patrimônio cultural, atrelado à noção de identidade comunitária, dá-se exatamente em contraposição à pasteurização provocada pela “cultura de massas”.

## Referências

APPADURAI, Arjun. *Modernity at large*: cultural dimensions of globalization. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.

BARÃO DE COCAIS. Prefeitura Municipal. Decreto nº 060/2012. (2012). Disponível em: <<http://www.baraodecocais.mg.gov.br/upload/legislacao/%7BE0B0A7EA-488C-E7C8-BAE0-CA2E5EAB33EC%7D.pdf>>. Acesso em: 31 maio 2015.

BELISÁRIO, Adriano. *O som dos sinos*: toque dos sinos vira patrimônio nacional. (2010). Disponível em: <<http://www.revistadehistoria.com.br/secao/reportagem/o-som-dos-sinos>>. Acesso em: 31 maio 2015.

BENJAMIN, Walter. Über den Begriff der Geschichte. In: \_\_\_\_\_. *Gesammelte Werke*. Frankfurt: Suhrkamp, 1974. v. 1. p. 691-704.

CATAS ALTAS. Prefeitura Municipal. *O som dos sinos em Catas Altas*. 28 abr 2015. Disponível em: <[http://www.catasaltas.mg.gov.br/Materia\\_especifica/6641/O-Som-dos-Sinos-em-Catas-Altas->](http://www.catasaltas.mg.gov.br/Materia_especifica/6641/O-Som-dos-Sinos-em-Catas-Altas->)>. Acesso em: 25 jul. 2015.

CUNHA, Edite P.; SCHETTINO, Patrícia T. J. (Orgs.). *As Geraes de Servas*: Circuito Cultural Vieira Servas. Belo Horizonte: UFMG/Pró-Reitoria de Extensão-PROEX, 2014.

DIÁRIO DE ITABIRA. *Linguagem do camaco pode virar patrimônio imaterial*: Jeito irônico de falar, que antecede o período da mineração do ferro, é característico de Itabira (2015). Disponível em: <<http://www.diariodeitabira.com.br/materia/36236/linguagem-do-camaco-pode- virar-patrimonio-imaterial>>. Acesso em: 25 jul. 2015.

DUMMONT, Patrícia. 40 sons de sinos: projeto immortaliza história de Minas. *Hoje em Dia*, Belo Horizonte, 1 maio 2015. Caderno Horizontes, p. 7.

IMPACTO. *Editorial*. Festa da quitanda e goiabada leva sabor e alegria para Cocais. Itabira, n. 204, maio 2013, p. 5.

FONSECA, Renato. Modo de fazer goiabada cascão pleiteia título de Patrimônio Imaterial de Minas. *Hoje em Dia*, Belo Horizonte, 2 maio 2015. Caderno Horizontes, p. 11.

HALBWACHS, Maurice. *La mémoire collective*. Paris: Presses Universitaires de France, 1950.

IPHAN (INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL). *Bens culturais registrados*. Disponível em:

<<http://portal.iphan.gov.br/bcrE/pages/conOrdemE.jsf?ordem=3>>. Acesso em: 31 maio 2015a.

\_\_\_\_\_. *Linguagem do Toque dos Sinos de Minas Gerais é registrada como patrimônio nacional*. Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/noticias/detalhes/2685/linguagem-do-toque-dos-sinos-de-minas-gerais-e-registrada-como-patrimonio-nacional>>. Acesso: 31 maio 2015b.

\_\_\_\_\_. *Ofício de sineiro*. Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/70>>. Acesso em: 25 jul. 2015c.

\_\_\_\_\_. *Patrimônio imaterial*. Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/234>>. Acesso em: 31 maio 2015d.

JEUDY, Henry Pierre. *Espelho das Cidades*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2005.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *L'Origine des manières de tables*. Paris: Plon, 1968.

NORA, Pierre. Entre *mémoire* et histoire: la problématique des *lieux*. In: NORA, Pierre (Org.). *Les lieux de mémoire*. Paris: Gallimard, 1984. v. 1. La République, p. xvii-xlii.

O GLOBO. *Sons dos sinos em nove cidades mineiras são tombados e viram patrimônio nacional*. Rio de Janeiro, 4 dez. 2009. Caderno Brasil, p. 8

PRATT, Mary Louise. *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*: London, New York: Routledge, 1992.

R7. *Língua batizada de “camaco” é inventada por moradores de Itabira (MG)*. 23 de maio de 2014. Disponível em: <<http://noticias.r7.com/minas-gerais/lingua-batizada-de-camaco-e-inventada-por-moradores-de-itabira-mg-23052014>>. Acesso em: 25 jul. 2015.

SARLO, Beatriz. *Tiempo presente: notas sobre el cambio de una cultura*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2001.

SAUSSURE, Ferdinand. *Cours de Linguistique Générale*. Paris: Payot, 1922.

VELOSO, Marisa. O fetiche do patrimônio. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mario de Souza; SANTOS, Myrian Sepúlveda dos. (Orgs.). *Museus, coleções e patrimônio: narrativas polifônicas*. Rio de Janeiro: Garamond, MinC/Ipahan/Demu, 2007, p. 229-245.