



**BRITO**, Giovana Martins\*

<https://orcid.org/0000-0002-6018-8020>

**RESUMO:** Este artigo tem como objeto de análise o sítio histórico da cidade de Ouro Preto. Assim, propõe-se a refletir sobre o seu Patrimônio Cultural, evidenciando os agentes e memórias que atravessam a constituição desses bens no decorrer do tempo. Adota-se a visão de que esse movimento se dá através de construções coletivas dos grupos sociais e do caráter de vazão próprio dos bens culturais. Como questão principal, há uma preocupação em resgatar a participação da cultura africana na formação de Ouro Preto, destacando seus saberes e resistência ao longo desse processo. Assim, são levantadas reflexões entre as dimensões temporal e espacial e sua relação com os grupos sociais que compõem o território. Como elementos representativos são destacadas as expressões artísticas, arquitetônicas, religiosas e linguísticas.

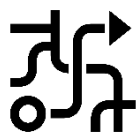
**PALAVRAS-CHAVE:** Ouro Preto; Patrimônio Cultural; Herança Africana.

**ABSTRACT:** This article's object of analysis is the historical complex of the city of Ouro Preto. Thus, it is proposed to reflect on its Cultural Heritage, highlighting the agents and memories that go through the constitution of these assets over time. The view is adopted that this movement occurs through collective constructions of social groups and the flow character of cultural goods. As a main issue, there is a concern to rescue the participation of African culture in the formation of Ouro Preto, highlighting their knowledge and resistance throughout this process. Thus, reflections are raised between the temporal and spatial dimensions and their relationship with the social groups that make up the territory. As representative elements, artistic, architectural, religious and linguistic expressions are highlighted.

**KEYWORDS:** Ouro Preto; Cultural Heritage; African Heritage.

---

\* Doutoranda e Mestre em História pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Historiadora com Habilitação em Patrimônio História pela UFJF. É vinculada ao Laboratório de Patrimônios Culturais (LAPA/UFJF) e ao Grupo de Pesquisa Patrimônio e Relações Internacionais (CNPq). Sua pesquisa é direcionada à preservação do sítio histórico de Ouro Preto.



## INTRODUÇÃO

Ouro Preto foi declarada Monumento Nacional em 1933 (Brasil, 1933), antes mesmo da criação do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Posteriormente, em 1938<sup>1</sup>, teve seu conjunto urbano e arquitetônico devidamente tombado. Consolidando sua trajetória enquanto espaço propulsor para o movimento preservacionista no Brasil, foi também o primeiro bem cultural brasileiro a ser reconhecido como Patrimônio Mundial pela Unesco no ano de 1980 (ICOMOS, 1980). Nesse sentido, Bechler e Pereira (2014) explicitam o discurso oficial carregado por esse processo de patrimonialização em que fica marcado o auge do ciclo do ouro durante o período colonial mineiro.

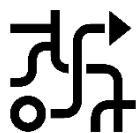
Ouro Preto afirma-se como um cenário histórico ideal, fundamentando a longevidade das **marcas do ouro na história de Minas** e a configuração de uma suposta identidade mineira, conquanto não exclusiva, que remonta a modos e registros informados pela presença colonial. Esse movimento enseja memórias calcadas num **passado congelado por meio do patrimônio barroco** e dos vestígios de uma vida social orientada pela opulência e pelo traçado da sede da administração em Minas. Trata-se da **perpetuação de uma memória compreendida como via fundadora do marco colonial-mineiro**, que ao mesmo tempo, em escala macro, **concede substância a um determinado projeto de nação** e, numa escala micro, **concede importância ao passado convenientemente alçado à condição de tesouro da humanidade**. (BECHLER; PEREIRA, 2014, p. 74-75, grifo próprio)

Segundo o pensamento proposto por Halbwachs (2003), os grupos sociais se articulam e vivenciam o espaço urbano de forma a impregnar nele as suas marcas, moldando-o à sua imagem. Sob esse aspecto, o autor afirma que o indivíduo não é tomado isoladamente, mas sim enquanto membro de um grupo, e é este coletivo que se coloca sob a influência da natureza material, de modo a envolver-se no seu equilíbrio (HALBWACHS, 2003). Em diálogo, trazemos a reflexão de Michael Pollak (1989), a respeito de sua compreensão de que é a partir da definição do que é comum a um determinado grupo – e com isso, o que o diferencia dos outros – é que são consolidados os sentidos de pertencimento e as fronteiras socioculturais (POLLAK, 1989).

Por meio de tais considerações podemos começar a interpretar as práticas expressas no conjunto de Ouro Preto. Atenção especial se dirige, então, ao processo

---

<sup>1</sup> Vale explicar que em 1938 Ouro Preto foi inscrita apenas no Livro do Tombo de Belas Artes (nº 39, fl.8). Posteriormente, em 1986, foi registrada no Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico (nº. 98, fl. 47) e também no Livro Histórico (nº. 512, fl. 98)



de consolidação de determinadas memórias que se destacam em detrimento da multiplicidade de narrativas.

Assim, **identidade e história se entrelaçam por força das narrativas, conquanto não se confirmem por força das experiências**, em cenários que se alteram num jogo de escalas, conforme demandas advindas tanto da esfera nacional quanto das particularidades regionais. Particularidades em sua maioria fundadas no período histórico colonial, e, principalmente, no decorrer do século XVIII. Traços identitários que se perpetuaram ao longo de **memórias eleitas e legitimadas** também pelas políticas de patrimonialização, que elegem o que devemos “preservar” e proteger das intempéries do tempo e da memória, ao mesmo tempo que solapam, no decurso do tempo, a multiplicidade de experiências no jogo irregular que dispõe **lembrança e esquecimento**. (BECHLER; PEREIRA, 2014, p. 74)

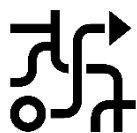
Tudo isso mostra que, como todas as cidades, Vila Rica é o produto da acumulação, no tempo e no espaço, de **artefatos e configurações que vão sendo conservadas e substituídas conforme o imaginário coletivo e as intervenções dos agentes históricos hegemônicos, de acordo com precisas intenções**. (MENICONI, 1999, p. 39, grifo próprio)

Desse modo, o artigo propõe debater as diversas narrativas que atravessam a preservação do sítio histórico de Ouro Preto. Se por um lado temos o discurso oficial pautado na figura de heróis brancos, como Filipe dos Santos, Tiradentes e demais inconfidentes, por outro temos a história do povo negro sendo narrada de modo pejorativo ou apagada. Até 2005 a bandeira de Ouro Preto carregava a inscrição em latim “precioso, embora negro” (*Proetiosum tamen nigrum*), tal frase foi alterada após a incessante luta de atores do movimento negro local, sendo transformada em “Precioso Ouro Negro” (*Proetiosum aurum nigrum*)<sup>2</sup>. Assim, busca-se trazer à tona a presença da herança africana através dos elementos que compõem o patrimônio cultural do sítio histórico de Ouro Preto.

Para dar conta das discussões propostas, o texto é estruturado em quatro tópicos. Primeiro, partimos da compreensão das dimensões temporal e espacial e de sua relação com as marcas deixadas pelos grupos sociais - mobilizando os conceitos de Maurice Halbwachs (2003). Em um segundo movimento, destaca-se a forma como os elementos se expressam por meio da arte e da religiosidade. Em seguida, chegamos ao ponto central em que são levantados os questionamentos sobre as disputas que atravessam a narrativa colonial. Nesse momento utilizamos as contribuições de Michael Pollak (1989) sobre os silenciamentos da memória e de

---

<sup>2</sup> Para saber mais ver: <<https://ouopreto.mg.gov.br/hino-bandeira>> Acesso em: 16 jun. 2023.



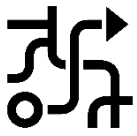
Hampâté Bâ (2010) acerca da tradição oral. Além disso, aponta-se algumas contestações e demandas do movimento negro local, por meio da publicação do “Manifesto Ou(T)ro Preto” (2017). Por fim, destaca-se o aspecto da linguagem evidenciada através do domínio da língua *mina-jeje* em Minas Gerais, especialmente na antiga Vila Rica.

### **AS DIMENSÕES TEMPORAL E ESPACIAL E SUA RELAÇÃO COM OS GRUPOS SOCIAIS**

A partir das reflexões de Bechler e Pereira (2014) podemos compreender como o cenário barroco de Ouro Preto afirma um diálogo entre espaço e tempo. Essa relação leva a tal percepção por meio do simples caminhar pelas ruas, que se transformam em uma espécie de museu a céu aberto. A interlocução com o patrimônio pretende deslocar o indivíduo para o passado, transportando-o para o contexto colonial através da tentativa de manutenção da paisagem pitoresca. Tolhido pela representação histórica, o indivíduo se vê diante do jogo temporal entre passado e presente, entre rupturas e permanências (BECHLER; PEREIRA, 2014).

Segundo Cunha e Oliveira (2018), o jogo de luzes que opõe claro e escuro, característico do Barroco, e a vocação para a eternidade marcam a imagem da cidade - assim são expressas sensibilidades historicamente constituídas em face da cidade tornada Monumento. Os autores identificam que tal imagem reverbera em cartões postais e em registros fotográficos que, não raro, dão destaque à cidade colonial e barroca, buscando suspender o tempo - e as ações dos homens no tempo - para entrar na eternidade. Conforme afirmado por Cunha e Oliveira (2018), cartões postais e diversas fotografias de Ouro Preto, na grande maioria das vezes focalizando apenas seus monumentos de cultura material e um cenário de antigo idealizado, são as mais correntemente divulgadas, e estimulam uma percepção da cidade como algo cristalizado no tempo. Os autores concordam com Angotti-Salgueiro (1996) ao entender que nestas imagens as ruas se sobrepõem aos sujeitos e às marcas cotidianas a fim de se consolidar como lugar histórico, de modo que a paisagem seja capaz de simbolizar a preservação ao longo do tempo (ANGOTTI-SALGUEIRO, 1996 apud CUNHA; OLIVEIRA, 2018).

As montanhas são arrancadas de sua pura naturalidade para se tornarem parte de uma perspectiva humana, e Ouro Preto se abre à feição irregular de seu entorno, recuperando-o por uma forma de imaginação tipicamente barroca.

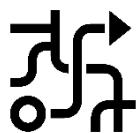


**Imaginação que supõe a precedência do espaço sobre o tempo, como se o primeiro contivesse o segundo.** (BARBOZA FILHO, 2018, p. 39, grifo próprio)

Conforme aborda Halbwachs (2003), somos capazes de perceber como nosso ambiente material carrega a nossa marca e dos outros que nele convivem, pois todo o arranjo deste espaço se faz segundo nossas vivências e lembranças. O autor afirma que cultura e os gostos de uma tal comunidade podem ser, então, percebidos através da escolha e disposição dos seus objetos, que tendem a se explicar através de laços que se conectam a um conjunto de sociedades sensíveis e quase invisíveis. Halbwachs entende que esses elementos nos permitem imaginar a que grupo social pertencem os indivíduos que viveram em dado lugar, uma vez que recordam um modo de ser e viver comum a muitas pessoas. Logo, ele considera que o grupo urbano tem a sensação de não mudar enquanto persistir de forma quase idêntica a aparência das ruas e construções (HALBWACHS, 2003). Tendo em mente tal reflexão, podemos entender que a sociedade colonial mineira de Vila Rica imprimiu seus traços à cidade a partir de seus percursos diários e das práticas de seus grupos sociais, cada um à sua maneira. Assim, Ouro Preto carrega a presença da trajetória de artesãos, políticos, escritores, músicos, comerciantes, escravizados, religiosos, etc. A história desses grupos permanece evidenciada na paisagem, pelas edificações, calçamentos, esquinas, ladeiras e vielas. Os caminhos da cidade são, desse modo, impregnados pelos trajetos socioculturais de tais coletivos.

**Todas as ações do grupo podem ser traduzidas em termos espaciais**, o lugar por ele ocupado é apenas a reunião de todos os termos. Cada aspecto, cada detalhe desse lugar tem um sentido que só é inteligível para os membros do grupo, porque todas as partes do espaço que ele ocupou correspondem a outros tantos aspectos diferentes da estrutura e da vida de sua sociedade, pelo menos o que nela havia de mais estável. (HALBWACHS, 2003, p. 159-160, grifo próprio)

Seguindo o pensamento de Halbwachs (2003), compreende-se que o imaterial tem como suporte o material, posto que a memória coletiva se apoia em imagens espaciais e vice-versa. Por conseguinte, os costumes locais, as tradições, os modos de ser, viver e fazer resistem às forças que tentam transformá-los. Segundo o autor, os grupos estão naturalmente ligados a um local, e é justamente por meio dessa proximidade no espaço que se formam as relações sociais entre seus membros. Nesse sentido, ele explica que as memórias são preservadas no pensamento de um grupo pois ele se mantém estabelecido no solo e, também, porque a imagem do lugar se conserva materialmente fora dele e pode ser resgatada a qualquer momento



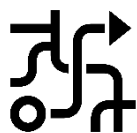
(HALBWACHS, 2003). Partindo disto, podemos inferir a importância da preservação do patrimônio cultural como instrumento de manutenção das práticas sociais dos grupos e de suas manifestações culturais. Sob tal perspectiva, a paisagem e seus elementos materiais carregam a herança cultural dos povos que nos antecederam, atravessando o passado em direção ao presente que nos rodeia. Não é a pura e simples conservação da pedra e cal, mas sim a salvaguarda dessa argamassa sensível de memórias, tempos e espaços que se constroem em simbiose.

**Quando um grupo humano vive por muito tempo em um local adaptado a seus hábitos, não apenas a seus movimentos, mas também seus pensamentos se regulam pela sucessão das imagens materiais que os objetos exteriores representam para ele.** Elimine, agora, elimine parcialmente ou modifique em sua direção, sua orientação, sua forma, sua aparência, essas casas, essas ruas, esses becos - ou mude apenas o lugar que eles ocupam um em relação ao outro. As pedras e os materiais não oferecerão resistências. **Os grupos resistirão e, neles, você irá deparar com a resistência, se não das pedras, pelo menos de seus arranjos antigos.** Certamente essa disposição anterior foi outrora a obra de um grupo. O que um grupo fez, outro pode desfazer. **Mas a intenção dos homens antigos tomou corpo num arranjo material, em uma coisa, e a força da tradição local vem dessa coisa, da qual ela era a imagem.** Tanto isso é verdade que, em uma parte de si, os grupos imitam a passividade da matéria inerte. (HALBWACHS, 2003, p. 163, grifo próprio)

Diante da compreensão sobre as relações entre os grupos sociais e as imagens espaciais em que habitam, podemos pensar também sobre as hierarquias de poder expressas no espaço. Segundo as reflexões de Nogueira e Passos (2017) é fundamental ressignificar os sentidos da “arquitetura colonial”, visto que representam a visão de determinados grupos sociais sob dados contextos políticos, econômicos e culturais (NOGUEIRA; PASSOS, 2017). Nesse sentido, Nogueira e Passos (2017), ao afirmarem a arquitetura enquanto produção espacial, dialogam com Halbwachs (2003), na medida em que o autor defende que “não há nenhuma paisagem urbana na qual essa ou aquela classe social não tenha deixado sua marca” (HALBWACHS, 2003, p. 169).

## A EXPRESSÃO DA ARTE E DA RELIGIOSIDADE

A relação intrínseca entre material e imaterial percebida na arquitetura é evidente também nas expressões artísticas e na religiosidade. De acordo com Costa (2018), para além da ocupação atrelada aos córregos auríferos e às áreas de extração mineral, a localização das igrejas teve grande influência na organização interna dos povoados, uma vez que as aglomerações tendiam a se estabelecerem nos vales e a

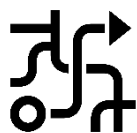


subirem os morros em torno das igrejas, as quais se encontravam, em geral, na meia-encosta. Dessa maneira, a autora considera que as religiões se apresentam solidamente instaladas no espaço, não por uma mera condição impositiva aos homens, mas sim porque os fiéis teriam sido impulsionados a difundir entre as diferentes partes do território o maior número possível de ideias e imagens nas quais acreditavam (COSTA, 2018). Logo, as lembranças desses grupos religiosos podem ser retomadas através de determinados lugares, localizações e disposição de objetos representativos. A tradição religiosa é assim narrada por Sylvio de Vasconcellos (2011), na citação abaixo:

Nas horas tormentosas, não se esquece também, o mineiro, sozinho ou em grupos, de implorar a proteção divina contra as dificuldades e temores que o afligem, dirigindo estas preces às imagens de nichos ou de oratórios, particulares ou públicos, colocados geralmente, nas esquinas ou encruzilhadas, oratórios estes que proporcionariam, por meio de suas velas, candeias, candeieiros ou lampiões, a primeira iluminação pública do lugar. E não se limitava a resguardar somente os seus interesses privados, somando-os sempre, com alto espírito de comunidade, aos da povoação, da qual, evidentemente, dependia. (VASCONCELLOS, 2011, p. 40-41)

Segundo Barboza Filho (2018), o domínio da arte se expande em todas as dimensões da vida urbana: ruas, edificações, pontes, chafarizes, praças, festas cívicas, poesia, música, teatro e cortejos. Isto é, percebemos uma associação íntima entre arte, religião, e vida social. Conforme o autor, a originalidade desta comunhão entre a arte e a cidade se faz, então, a partir da ação dos homens comuns organizados em corporações, irmandades e confrarias. Assim, ele explica que a severidade, simplicidade e economia das formas estéticas do barroco mineiro consolidado em Ouro Preto, aliadas à sua intrínseca criatividade, se encontram também relacionadas ao movimento de auto-organização da multidão que compõe a cidade. Nesse sentido, Barboza Filho (2018) afirma que os artistas coloniais mineiros não só dominaram os materiais disponíveis na região e as técnicas do barroco, mas também foram capazes de compreender o horizonte de uma multidão que visava sua transfiguração em sociedade. Desse modo, o autor considera que esta arte penetra na religiosidade e produz uma particular experiência cívica que se mantém barroca e persuasiva, sendo, assim, exercida com certa liberdade criativa, não apenas sobre a memória como também sobre a experiência dos homens e seus propósitos (BARBOZA FILHO, 2018).

A fabricação de Ouro Preto pode ser adequadamente entendida nos termos da linguagem dos afetos, se atentarmos para a configuração de valores, expectativas



e meios postos à disposição da multidão pela tradição barroca brasileira. Nesta perspectiva, entendo Ouro Preto como o equivalente visual, arquitetônico e estético da linguagem dos afetos, de um barroco atravessado por um poderoso páthos construtivista e incorporador, o modo particular de constituição da sociedade brasileira nos seus primeiros séculos. Linguagem dos afetos que suporta a companhia da linguagem dos interesses, característica de uma sociedade nascida na caça do ouro e dos diamantes, e que confere particularidade ao modo de vida das cidades mineiras do século XVIII, em especial àquele de Ouro Preto. (BARBOZA FILHO, 2018, p. 25-26)

Apesar do discurso oficial evidenciar o domínio do cristianismo na cidade colonial devido a influência europeia, é preciso destacar também as marcas das crenças e tradições de matriz africana. Um dos elementos que pode ser percebido para atestar a presença e participação africana no sítio histórico de Ouro Preto é a identificação de Adinkras nas construções coloniais, principalmente nos portões e grades das igrejas barrocas. Os Adinkras são um conjunto de símbolos característicos do povo Ashanti, grupo este que se destacou no passado justamente por seu forte comércio de extração de ouro das minas de sua região. Nesse sentido, os Adinkras representam ao mesmo tempo conhecimento e tecnologia ancestral africana expressas por meio da linguagem, posto que são ideogramas que indicam valores, filosofias, condutas e normas sociais (NASCIMENTO, 2009; CARMO, 2016). Um dos mais comuns é o Adinkra denominado Sankofa, o qual simboliza um pássaro olhando para trás, trazendo como significado a ideia de “volte e pegue” ou “voltar para buscá-lo” – isto é, aponta a importância de aprender com o passado para elaboração do presente e do futuro (IPEAFRO, online; VELOSO, 2022).

Durante o curso de Formação em Linguagens da Educação Patrimonial promovido pelo Instituto de Arte Contemporânea de Ouro Preto (2022), a palestra ministrada pela historiadora Sidnéa Francisca dos Santos problematizou a invisibilidade do patrimônio africano no território ouropretano. Assim, ela identificou a presença do Adinkra Sankofa no portão da Igreja de Santa Efigênia, como demonstra as imagens abaixo.



**Imagem 1:** Exemplo de Adinkra no portão da Igreja Santa Efigênia em Ouro Preto, MG.



**Fonte:** Minicurso “Formação em Linguagens da Educação Patrimonial” - Projeto BomSerá (Instituto de Arte Contemporânea de Ouro Preto - IA), 2022.

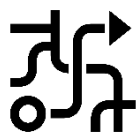
**Imagem 2:** Adinkra Sankofa



**Fonte:** Instituto de Pesquisa e Estudos Afro-Brasileiros (IPEAFRO).

## AS DISPUTAS DE SENTIDOS E NARRATIVAS: ENTRE PRESENCAS E APAGAMENTOS

Bechler e Pereira (2014) afirmam que a consideração ao histórico no processo de vivência de uma cidade produz diferentes efeitos de sentido aos residentes e visitantes. Os efeitos que nossa análise abarca são aqueles produzidos pelos residentes, pois interessa discutir dinâmicas paradoxais vividas por esses indivíduos, que costuram memórias silenciadas àquelas evidenciadas como condições da história

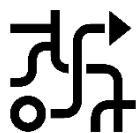


da humanidade. As autoras defendem que a experiência sócio-histórica dos moradores da cidade de Ouro Preto não pode ser deixada de lado, sob pena de priorização de um único efeito de sentido e não dos diversos efeitos que a lembrança produz ao evocar suas permanências. Nesse sentido, Bechler e Pereira (2014) consideram que uma cidade marcada pelas razões da história, onde se encontram opostos e contrapostos o centro e os demais distritos, pode proporcionar, através de abordagens educativas, o emergir de sensibilidades para a compreensão da costura da história a partir dos dispositivos das lutas em que se fazem a demarcação do esquecimento. Assim, concordamos com as autoras ao se voltar para a ampliação dos horizontes de interpretação desse espaço múltiplo que é a “cidade histórica”, a fim de que outras histórias e memórias possam ser reconhecidas, habitando o espaço nos quais aqueles que estão vivos produzem o real-histórico (BECHLER; PEREIRA, 2014).

Compreendemos que os caminhos históricos para o apreender da/na cidade são trilhados pelos sujeitos, guiados por suas vivências e percepções. São, ademais, orientados por razões históricas. Interrogamo-nos acerca dos efeitos da patrimonialização, atentas tanto à **enunciação de sentidos** quanto à **evocação de silenciamentos**: afinal, com quantas histórias se faz a história de uma cidade? Que efeitos de conhecimento se produzem quando em uma mesma cidade há marcos considerados mais históricos do que outros? Que horizontes de pertencimento se produzem em cenários de patrimonialização? De que forma alargar as visadas interpretativas com vistas a proporcionar o conhecimento e a experiência sensível dos sujeitos em cenários que opõem presente e passado em jogos dissonantes? **Em qual e por meio de qual escala o histórico é definido?** (BECHLER; PEREIRA, 2014, p. 87, grifo próprio)

Michael Pollak (1989) nos alerta de que a memória está sempre em disputa, isto é, nos faz refletir sobre os processos e atores que intervêm na consolidação de memórias. Sob esse contexto o autor explica que emergem as memórias subterrâneas, num movimento de ressaltar a história de grupos por muito tempo excluídos e marginalizados, em contraposição à narrativa oficial/nacional (POLLAK, 1989).

A memória dos escravizados é, assim, silenciada por intenções notadamente políticas. Contudo, essas zonas de sombra não desaparecem, elas aguardam o momento para que possam enfim irromper. Recentemente, com a consolidação da metodologia da História Oral e a eclosão do movimento decolonial, o conhecimento



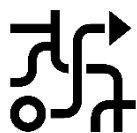
de outras histórias tem sido possível. Diferentes memórias de grupos de matriz africana e indígena, por exemplo, têm sido trazidas à superfície, colaborando para a dinamização das interpretações históricas e atestando o caráter plural de formação do país.

A despeito da importante doutrinação ideológica, essas lembranças durante tanto tempo confinadas ao silêncio e transmitidas de uma geração a outra oralmente, e não através de publicações, permanecem vivas. **O longo silêncio sobre o passado, longe de conduzir ao esquecimento, é a resistência que uma sociedade civil imponente opõe ao excesso de discursos oficiais.** Ao mesmo tempo, ela **transmite cuidadosamente as lembranças dissidentes nas redes familiares e de amizades, esperando a hora da verdade e da redistribuição das cartas políticas e ideológicas.** (POLLAK, 1989, p. 5, grifo próprio)

Podemos lembrar aqui, a alteração da problemática frase que estampava a antiga bandeira de Ouro Preto, como foi comentado no início do texto. Assim, fica exposto como o lema anterior “precioso, embora negro” (*Proetiosum tamen nigrum*) reforça um tom depreciativo em relação a presença dos escravizados no território ouropretano. E, também, como é colocado por Nogueira e Passos (2017), corrobora com o apagamento de toda a participação primordial da inteligência africana, que foi amplamente utilizada enquanto conhecimento tecnológico para a mineração. Nesse sentido, o saber africano é apropriado pelos colonizadores europeus que o tomam como seu nas narrativas oficiais (NOGUEIRA; PASSOS, 2017).

**Esses homens e mulheres africanos, embarcados na Costa da Mina com destino ao Brasil, eram tradicionais conhecedores de técnicas de mineração do ouro e do ferro, além de dominarem antigas técnicas de fundição desses metais.** Eles conheciam muito mais sobre a matéria que os portugueses, antigos parceiros comerciais dos reinos negros da África, vorazes consumidores do ouro desse continente e senhores de enorme extensão territorial no Novo Mundo. Ao que parece, o poder quase mágico dos Mina para acharem ouro e a sorte na mineração associada a uma concubina Mina eram, na verdade, aspectos alegóricos de um **conhecimento técnico apurado, construído durante centenas de anos, desde muito antes de qualquer contato com os reinos europeus da era moderna.** (PAIVA, 2012, p. 187 apud NOGUEIRA; PASSOS, 2017, p. 105)

Hampaté Bâ (2010) salienta que a cultura africana é pautada na tradição oral, em uma memória viva do continente África. Essa diferença em relação às civilizações modernas europeias, onde a escrita tem um papel de predominância, foi a base de um julgamento equivocado de que povos sem escrita eram povos sem cultura. Coloque, então, a importância de conceder à oralidade a mesma veracidade que se dá à

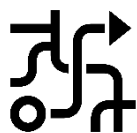


escrita. Isso porque, nas sociedades tradicionais a função da memória e da oralidade apresenta-se desenvolvida de tal modo que a ligação dos indivíduos com a palavra é forte e duradoura.

Ao ser constituída de um significado moral e divino, a tradição oral, conforme aborda Hampaté Bâ (2010), é fundada na experiência e na fidelidade da transmissão, de forma a conduzir o homem à sua totalidade e a esculpir a alma africana. Sob essa perspectiva defendida pelo autor, não há dissociação entre o espiritual e o material. Também, Hampaté Bâ (2010) afirma que a fala humana é considerada força e criação, pois gera movimento e ritmo, isto é, vida e ação. Nesse sentido, o autor explica que os ofícios tradicionais representam umas das principais formas de expressão da tradição oral, visto que a atividade artesanal é relacionada a um conhecimento esotérico transmitido entre gerações e com origens em uma revelação inicial (HAMPATÉ BÂ, 2010). Pensando nestes elementos estruturantes da cultura africana podemos melhor compreender a pauta trazida pelo movimento negro de Ouro Preto através do “Manifesto Ou(T)ro Preto”. Suas reivindicações vão ao encontro de um movimento de luta pelo reconhecimento da inteligência africana frente aos apagamentos da narrativa oficial.

O OuTro Preto é a mão que levanta a bandeira da inteligência Preta. Movimenta a energia sedenta que investiga e escova a história a contra-pelo em busca de embasamentos, informação e conhecimento para mostrar ao Povo Preto a possibilidade de ser OuTro Preto; que se instrui para desconstruir e ressignificar o papel do Povo Preto, buscando coletivamente a restauração de seu real lugar na história. Busca novas visões sobre a relação Brasil-África-América-Europa. Valendo-se do uso da força cultural e da inteligência sufocada, para construir novas formas de relação; compreende que os valores civilizatórios afro-brasileiros possam dar novos caminhos, dispor novas metodologias de ensino/aprendizado, que permitam ao Povo Preto se entender e utilizar de sua história para se reinserir socialmente; e assim, construir conjuntamente possibilidades de emancipação. A saber, os valores civilizatórios afro-brasileiros são oralidade, energia vital, ludicidade, memória, ancestralidade, cooperatividade, musicalidade, corporeidade, religiosidade e circularidade, elementos fundamentais, para o impulso ao salto capaz de apresentar outras visões de mundo, outra história, Outro Preto com outras oportunidades de existir e se libertar. Só conhecimento, somado a inteligência liberta. (APARECIDO, 2017, online)

Segundo Mello (2012), a condição dos escravizados pode ser percebida através das disposições estruturais e arquitetônicas das casas antigas, uma vez que sua situação jurídica se colocava visível e invisível no espaço. O autor explica que os locais destinados ao escravizados eram intencionalmente separados dos seus

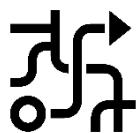


senhores, podendo os negros adentrar apenas sob prévia autorização e em geral para realizar os serviços solicitados. Isto é, conforme Mello (2012), a dimensão mental e jurídica do ser escravizado e tornado inferior diante do seu senhor era transfigurada em imagem espacial por meio da disposição da casa, que evidenciava a relação de dependência e subalternização. Desse modo, ao visitarmos uma casa colonial deste período notamos a ausência de certos elementos necessários à vivência cotidiana. Neste caso, aquilo que falta está diretamente ligado à existência de escravizados que realizavam tal função, como demonstra Lúcio Costa (1962):

A máquina brasileira de morar, ao tempo da colônia e do império, dependia dessa mistura de coisas, de bicho e de gente, que era o escravo. Se os casarões remanescentes do tempo antigo parecem inabitáveis devido ao desconforto, é porque o negro está ausente. Era ele quem fazia a casa funcionar: havia negro para tudo – desde negrinhos sempre à mão para recados, até negra velha, babá. O negro era esgoto; era água corrente no quarto, quente e fria; era interruptor de luz e botão de campainha; o negro tapava goteira e subia vidraça pesada; era lavador automático, abanava que nem ventilador. (COSTA, 1962, p. 42-43)

Como expõe Pollak (1989), entre esses silêncios e “não-ditos” fica evidente a memória coletiva subterrânea de grupos dominados e oprimidos, conseqüentemente, uma memória que contém a imagem que um grupo majoritário ou o próprio Estado buscam transmitir e impor como narrativa oficial (POLLAK, 1989). É sob esse aspecto que age a tentativa de apagamento da participação africana no processo de formação do país. Reserva-se ao escravizado o simples lugar de mão de obra e força bruta, renegando seus conhecimentos e saberes tradicionais. Quando na verdade deveríamos nos considerar um país construído através da inteligência africana, a qual se encontra presente também através da própria arquitetura das casas. Tal influência africana é explicitada no trecho abaixo:

(...) precisam ser examinadas as múltiplas formas arquitetônicas onde as formas mais comuns na África das “cubatas” (casas) de planta redonda e tetos cônicos são raras em nosso país dando lugar às casas de “mocambo” (de cumeeira, ou seja, de duas águas), características do noroeste de Angola e, em parte, da Costa da Guiné, que são encontradas de norte a sul do Brasil. A diversidade da organização das plantas-baixas contribui para o complicado problema da origem dos cativos. Capítulo especial deve ser dedicado ao estudo dos avarandados que, na literatura brasileira, são atribuídos a influências do extremo oriente, mas são muito comuns tanto no norte de



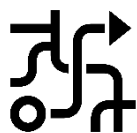
Moçambique como na costa central de Angola. A forma recorrente da construção de edificações de um só espaço gerou um modo muito peculiar de organização dos conjuntos de prédios de cada família denominada kraal, com seus cercamentos típicos, deixaram resquícios indeléveis nas formas de assentamentos no Brasil do mesmo modo como uma tendência de associação das edificações familiares sob a liderança da matriarca. Aí fica patente a substituição da estrutura familiar poligâmica africana pela familiar extensiva no Brasil. (WEIMER, 2005 apud MELLO, 2012)

Ancorados na ideia de originalidade e essência do passado e baseado numa história positivista, enfatizou-se a consolidação de mitos de origem. Assim, Jussara Dias (2020) aponta que a atenção foi direcionada para o “centro histórico”, focalizando as grandes e excepcionais obras de tradição luso-brasileiras. Enquanto isso, a autora ressalta que as memórias e patrimônios representativos para as populações de bairros periféricos, morros e distritos de Ouro Preto foram por muito tempo deixados de lado, excluídos das políticas públicas de preservação. Atualmente, Dias (2020) nota que há uma preocupação de que os bens identificados com proteção municipal sejam mais heterogêneos e diversificados. Contudo, a autora pondera que apesar da tentativa de democratização dessas memórias, muitas delas permanecem às sombras do turismo e do orçamento dos planos de salvaguarda. Desse modo, as iniciativas se apresentam ainda ligadas a interesses políticos, privilegiando determinados bens em detrimento de outros (DIAS, 2020).

Assim, quando propomos a variação de escalas para ver e pensar Ouro Preto, entendemos que o ajuste da objetiva, variando das imagens e memórias canônicas de uma cidade-passado a uma cidade-presente (e passados) traria não exatamente a exclusão do passado (não se trata desta operação), mas os jogos de efeito que o devir histórico dispõe ao usufruto dos viventes. Nessa perspectiva **o presente inclui o passado, não o elimina. Mas enquanto o passado não coloniza o presente, o interroga.** (BECHLER; PEREIRA, 2014, p. 78-80)

### **O DOMÍNIO DA LÍNGUA MINA-JEJE**

Assim como as expressões artísticas, arquitetônicas e religiosas, a linguagem também pode ser considerada como um patrimônio cultural vivo de um povo e identificador de processos políticos significativos, uma vez que as relações identitárias constituem vetor de permanência.



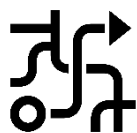
É notória a escassez da documentação referente a participação afro-brasileira para a nossa cultura, isto é, pouco sabemos sobre as etnias, a quantidade de pessoas e a forma como foram distribuídos os negros trazidos da África para serem aqui escravizados, e menos ainda sobre a linguagem por eles utilizada. Como uma importante fonte para compreender a língua empregada por esses sujeitos podemos nos debruçar sobre o glossário da Língua Geral de Mina - falada por grande parte dos escravizados de Vila Rica -, escrito entre 1731 e 1741 pelo português Antônio da Costa Peixoto<sup>3</sup>.

De acordo com Lucchesi (2004), Costa Peixoto teria chegado à Vila Rica nas primeiras décadas do século XVIII e sua curiosidade em aprender o falar mina dos escravizados locais acabou por produzir um documento de grande relevância para o estudo da linguística africana. Isso porque sua obra trouxe diversos elementos da história e sociologia dos negros durante o período colonial, de modo a retratar os vários usos e costumes da vida cotidiana, conflitos entre senhores e escravos, atividades profissionais e comerciais. Nesse sentido, os estudos do autor apontam que os negros recorriam à língua nativa para conversarem entre si sem que os senhores e capatazes tivessem acesso às informações e ao conteúdo de sua interação verbal. O manuscrito de Costa Peixoto foi posteriormente analisado em profundidade a partir das interpretações de Yeda Pessoa de Castro, africanista e etnolinguista (LUCCHESI, 2004).

Yeda Castro (2002) esclarece que a denominação *mina-jeje* foi utilizada para se referir ao conjunto de línguas do grupo *ewe-fon* ou *gbe* do ramo *kwa* da família Niger-Congo. Seus falantes encontram-se majoritariamente na região do Golfo de Benin, na África Ocidental, tradicionalmente conhecida de “sudanesa”, porém chamada de “Costa da Mina” pelo tráfico transatlântico. Tais sujeitos foram trazidos em grandes contingentes para o Brasil, a partir da segunda metade do século XVII e ao longo dos séculos XVIII e XIX, de modo que chegando aqui estes povos receberam diversas denominações. Assim, eram provenientes de uma região africana localizada próximo do forte de El-Mina, local onde se tinha conhecimento do ofício da mineração

---

<sup>3</sup> Para saber mais ver: Obra nova de língua geral de Mina de Antônio da Costa Peixoto / Luís Silveira. - Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1944. - 36 p. <<https://bdlb.bn.gov.br/acervo/handle/20.500.12156.3/6279>>

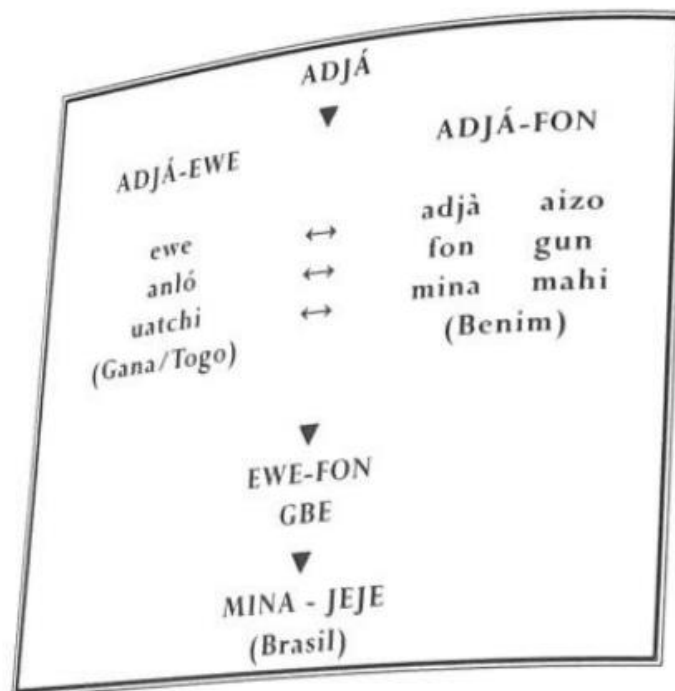


e foram trazidos ao Brasil para a extração de minérios, de modo que esse período do século XVIII ficou conhecido como “Ciclo das Minas” (CASTRO, 2002).

Apenas para citar algumas estimativas quanto ao número de cativos importados durante o Ciclo das Minas, Maurício Goulart (1949:153- 217), por exemplo, calcula que, entre 1725-1727 dos 5700 que entraram anualmente pelo porto do Rio de Janeiro, 2300 foram transferidos para as zonas de mineração, e, **durante o século XVIII, 350 mil oeste-africanos foram desembarcados no Brasil, a maioria enviadas para Minas Gerais, cuja população, em 1786, constava de 274.135 negros entre os seus 352.847 habitantes.** Boxer (1963:160), guiado pelos números levantados na matrícula de escravos adultos de ambos os sexos entre 1735 e 1750, verificou que a primeira somava 100.141, enquanto a última, relativa a 1749, totalizava 86.797 escravos válidos em Minas Gerais, o que, no cômputo geral, equivale a 186.983 indivíduos, apenas para um período de 15 anos. (CASTRO, 2002, p. 49)

De acordo com Yeda Castro (2002), na historiografia brasileira a presença do *ewe-fon* é identificada a partir da segunda metade do século XVII e nos séculos XVIII e XIX, predomina a denominação *mina* e *jeje*. No entanto, a autora aponta que tal denominação é alvo de interpretações confusas, uma vez que foi utilizada indistintamente pelo tráfico negreiro, no sentido de dar uma identidade própria, mas ao mesmo tempo genérica em relação à origem geográfica dos grupos embarcados na Costa Mina, sem a identificação de um grupo étnico. Diante disso, Castro (2002) afirma a hipótese de que os africanos trazidos para trabalhar na mineração no Brasil procedem do grupo etnolinguístico *adja-fon*, de modo que o termo *mina* era usado para se referir em grande medida aos contingentes oriundos dos territórios da região do antigo Daomé. Assim, ela explica que o *fongbe* salta como o principal idioma na “língua geral de mina”, sendo também a mais relevante na linguagem litúrgica das religiões afro-brasileiras. Além disso, Castro (2002) considera que a “língua geral de mina” representava o início de um processo de crioulização através da absorção de aspetos lexicais e gramaticais de outras línguas do grupo *gbe*, tendo o *fon* como língua lexicadora, ao que se chama também de “dialeto das minas”. Logo, a autora defende que se poderia notar então um falar afro-brasileiro que teria surgido nas Minas Gerais durante o século XVIII, devido ao grande número de negros oriundos do antigo Daomé naquele espaço (CASTRO, 2002).



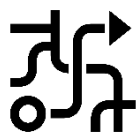
**Imagem 3:** Grupo etnolinguístico *ewe-fon*.


**Fonte:** CASTRO, 2002, p. 52.

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante do exposto, fica evidente que o Patrimônio cultural é um campo de disputas e de relações que se constroem segundo determinadas intenções. Nesse sentido, como podemos ver pelo exemplo de Ouro Preto, o Patrimônio material e imaterial estão intimamente ligados, pois os elementos materiais (artísticos, arquitetônicos, etc) representam a expressão de ofícios e saberes transmitidos entre gerações por indivíduos que carregam em si uma dada herança histórica e cultural.

Este texto buscou então problematizar as narrativas que perpassam a construção de Ouro Preto enquanto Patrimônio Cultural representativo do período colonial brasileiro. Desse modo, apontamos alguns aspectos que dão a este conjunto o seu valor universal excepcional e também questionamos as narrativas oficiais que glorificam um passado heroico em detrimento da exclusão dos demais grupos marginalizados que tiveram suas histórias apagadas. Ressaltamos a fundamental presença dos escravizados trazidos da África e que aqui realizaram diversas



atividades, carregando a herança de sua cultura expressa nos ofícios e nas diversas formas de linguagem.

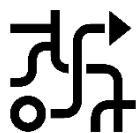
Vale dizer que, as observações levantadas vão ao encontro das reflexões propostas por Tim Ingold (2012) acerca de sua distinção entre “objetos” e “coisas” e nos possibilitam novas compreensões sobre a potência da materialidade. Partindo de seu pensamento, o que chamamos de patrimônio material deve ser entendido enquanto coisa, no sentido de retomada dos processos vitais que o compõem, numa abordagem que vai além da materialidade e se concentra nos fluxos materiais - como desenvolvido por Ingold (2012). Com base nas categorias propostas pelo autor, se poderia também compreender o patrimônio cultural como este “emaranhado de coisas”, isto é, “uma malha de linhas entrelaçadas de crescimento e movimento” (INGOLD, 2012, p. 27). Sob esse aspecto Ingold (2012) e Pallasma (1996) defendem que nossas experiências arquitetônicas são verbais - enquanto ação em constante construção e transformação -, e assim somos chamados a experimentar a casa enquanto coisa, logo a habitar o mundo juntando-se ao seu processo de formação. (INGOLD, 2012)

**A coisa, por sua vez, é um “acontecer”, ou melhor, um lugar onde vários aconteceres se entrelaçam.** Observar uma coisa não é ser trancado do lado de fora, mas ser convidado para a reunião. Nós participamos, colocou Heidegger enigmaticamente, na coisificação da coisa em um mundo que mundifica. (...) Assim concebida, a coisa tem o caráter não de uma entidade fechada para o exterior, que se situa no e contra o mundo, mas de um nó cujos fios constituintes, longe de estarem nele contidos, deixam rastros e são capturados por outros fios noutros nós. Numa palavra, **as coisas vazam, sempre transbordando das superfícies que se formam temporariamente em torno delas.** (INGOLD, 2012, p. 29, grifo próprio)

Portanto, o Patrimônio Cultural, e neste caso em especial o sítio histórico de Ouro Preto, mobiliza uma série de elementos materiais e imateriais, espaços, interesses, silêncios, grupos e pensamentos que se movimentam de forma contínua e articulada no ciclo da vida, construindo sociedades localizadas dentro de um dado processo histórico. Assim, a vida humana é escrita e inscrita no espaço.

## REFERÊNCIAS

APARECIDO, Douglas. Manifesto Ou[T]ro Preto. *Território de Griots*, 9 jan. 2017. Disponível em: <http://terreirodegriots.blogspot.com/2017/01/manifesto-outro-preto.html>. Acesso em: 16 jun. 2023.



BECHLER, Rosiane Ribeiro; PEREIRA, Júnia Sales. Ouro Preto de todos os tempos: sentidos e efeitos do patrimônio na condição histórica da cidade. *Revista História Hoje*, v. 3, n. 6, p. 67-90, 2014.

BRASIL. *Decreto n. 22.928, de 12 de julho de 1933*. Erige a cidade de Ouro Preto em monumento nacional. Diário Oficial da União, Rio de Janeiro.

BARBOZA FILHO, Rubem. Ouro Preto: Barroquismo e representação urbana, arquitetônica e estética da linguagem dos afetos. *Perspectivas*, São Paulo, v. 51, p. 11-57, jan./jun. 2018.

CASTRO, Yeda Pessoa de. *A língua mina-jeje no Brasil: um falar africano em Ouro Preto do século XVIII*. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro/Secretaria da Cultura do Estado de Minas Gerais, 2002. 240 p.

CARMO, Eliane Fátima Boa Morte do. *História da África nos anos iniciais do ensino fundamental: os Adinkra*. Salvador: Artegraf, 2016.

COSTA, Lúcio. Muita construção Alguma arquitetura e um milagre: Depoimento do arquiteto carioca Lúcio Costa. *Revista-Catálogo*, Rio de Janeiro, ago. 1962.

COSTA, Simona. As vilas mineiras setecentistas: o caso de Vila Rica. *Urbana: Revista Eletrônica do Centro Interdisciplinar de Estudos sobre a Cidade*, Campinas, v. 10, n. 1, p. 160-184, jan./mai. 2018.

CUNHA, Nara Rúbia de Carvalho; OLIVEIRA, Alexandre Augusto de. Tempo e Fotografia: sensibilidades entrecruzadas na cidade de Ouro Preto. *Resgate - Rev. Interdiscip. Cult.*, Campinas, v. 26, n. 2, ed. 36, p. 79-98, jul./dez. 2018.

DIAS, Jussara Duarte Soares. História e política no processo de patrimonialização da cidade de Ouro Preto. *Temporalidades – Revista de História*, v. 12, n. 1, ed. 32, Jan./Abr. 2020.

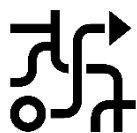
HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. Tradução: Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2003. 224 p.

HAMPATÉ BÂ, Amadou. A tradição viva. In: KI-ZERBO, Joseph. *História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África*. 2.ed – Brasília: UNESCO, 2010. p. 167-212.

INGOLD, Tim. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 18, n. 37, p. 25-44, jan./jun. 2012.

ICOMOS, *Advisory Body Evaluation: Historic Town of Ouro Preto*. 1980.

Disponível em: <<https://whc.unesco.org/en/list/124/documents/>> Acesso em 14 de março de 2024.



IPEAFRO. *Adinkra*. Disponível em: <<https://ipeafro.org.br/acoes/pesquisa/adinkra/>> Acesso em: 15 mar. 2024.

LUCCHESI, Dante. A língua mina-jeje no Brasil: um falar africano em Ouro Preto do século XVIII. *Delta: Documentação de Estudos em Linguística Teórica e Aplicada*, 20:1, p. 171-179, jan. 2004.

MELLO, Bruno César Eufrásio. E o negro na arquitetura brasileira? *Arquitextos*, São Paulo, ano 13, n. 145.01, Vitruvius, jun. 2012. Disponível em: <<https://vitruvius.com.br/index.php/revistas/read/arquitextos/13.145/4372>> Acesso em: 16 jun. de 2023.

MENICONI, Rodrigo Otávio de Marco. *A construção de uma cidade-monumento: o caso de Ouro Preto*. 1999. 156 p. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo) - Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1999.

NASCIMENTO, Elisa Lakin e GÁ, Luiz Carlos. *Adinkra. Sabedoria em símbolos Africanos*. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

NOGUEIRA, Rodrigo; PASSOS, Flora. Arquitetura tradicional de Ouro Preto: Preciosa por ser negra. *Anais eletrônicos do encontro internacional do grupo de estudos multidisciplinares em arquiteturas E urbanismos do sul - maloca*, v. 1, n. 1, p. 104-112, 2017.

PALLASMAA, J. *The eyes of the skin*. London: Academy Editions, 1996.

PAIVA, Eduardo França. Bateias, carumbés, tabuleiros: mineração africana e mestiçagem no Novo Mundo. In: PAIVA, Eduardo França & ANASTASIA, Carla Maria Junho. (orgs.) *O trabalho mestiço; maneiras de pensar e formas de viver – séculos XVI a XIX*. São Paulo/Belo Horizonte: Annablume/PPGH-UFGM, 2002, p. 187-207.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

VASCONCELLOS, Sylvio de. *Vila Rica: Formação e Desenvolvimento - Residências*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 40-41.

VELOSO, Abraão. Tecnologia ancestral africana: Símbolos Adinkra. *Espaço do conhecimento UFGM*, 16 ago. 2022. Disponível em: <<https://www.ufmg.br/espacodoconhecimento/tecnologia-ancestral-africana-simbolos-adinkra/>> Acesso em 16 jun. 2023.

WEIMER, Günter. *O Significado da Arquitetura Popular*. Palestra de abertura do IX EHTA, 2005, URCAMP, Bagé, RS.

Recebido em 19/03/2024

Aceito em 25/06/2024