

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

CAROLINA CARTELI DA SILVA

**FESTA OU DEVOÇÃO? HERANÇAS IMATERIAIS DA CONGADA EM
DIFERENTES REGIÕES DO BRASIL**

**CURTITIBA
2012**

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

CAROLINA CARTELI DA SILVA

**FESTA OU DEVOÇÃO? HERANÇAS IMATERIAS DA CONGADA EM
DIFERENTES REGIÕES DO BRASIL**

**Monografia apresentada à
disciplina de Estágio
Supervisionado em Pesquisa
Histórica como requisito para a
conclusão do Curso de História,
Setor de Ciências Humanas,
Letras e Artes, Universidade
Federal do Paraná**

**Orientadora: Prof^a. Dr^a. Roseli
Terezinha Boschilia**

**CURITIBA
2012**

RESUMO

Esta pesquisa busca refletir sobre o tema da Congada, com o intuito de investigar como essa manifestação foi apropriada por diferentes grupos que tradicionalmente mantêm essa prática cultural. Isto foi possível com base em uma abordagem historiográfica dos objetos escolhido para análise, privilegiando a Congada em três diferentes regiões do Brasil; Lapa - PR no Sul do país, Catalão-GO Centro Oeste e Serra do Salitre - MG Sudeste.

Para tanto, foram utilizadas fontes bibliográficas produzidas por autores que refletiram sobre a Congada, a partir da reconstrução da memória e da utilização da metodologia da história oral. Paralelamente fez-se o uso da documentação referente à legislação do patrimônio cultural imaterial brasileiro, que vem num processo recente, se esforçando para abranger a diversidade cultural do Brasil. Esta pesquisa busca evidenciar, a partir do estudo da manifestação cultural Congada, a importância do desenvolvimento de políticas direcionadas ao patrimônio imaterial do Brasil, que visa contribuir para a autonomia, respeito, e sustentabilidade na manifestação cultural Congada valorizando sua contribuição na construção da sociedade brasileira.

Palavras-chave: Congada, manifestação cultural, patrimônio imaterial.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	05
1.0 CONCEITO DE PATRIMONIO IMATERIAL E SUA TRAJETÓRIA	10
1.1 A FORMAÇÃO DO CONCEITO DE PATRIMONIO CULTURAL IMATERIAL.....	10
1.2 A TRAJETÓRIA DO CONCEITO NO EXTERIOR E NO BRASIL.....	14
1.2.1 Trajetória do conceito no Brasil.....	17
1.3 A CONSTRUÇÃO DO CONCEITO DE FOLCLORE E CULTURA POPULAR E SUA RELAÇÃO COM O PATRIMONIO IMATERIAL.....	20
2. ORIGENS HISTÓRICAS NO PROCESSO DE FORMAÇÃO DA CONGADA	26
2.1 A CONGADA ENTRE A PRÁTICA E A TEORIA.....	29
2.2 AS IRMANDADES: CONSTRUÇÃO DA MANIFESTAÇÃO CULTURAL E RELIGIOSA NO BRASIL COLÔNIA.....	30
2.3 A CONGADA DA LAPA – PARANÁ, SUL.....	33
2.4 A CONGADA DE SERRA DO SALITRE – MINAS GERAIS, SUDESTE.....	37
2.5 A CONGADA DE CATALÃO – GOIÁS – CENTRO-OESTE.....	41
3. A CONGADA EM TRANSFORMAÇÃO: OS PROCESSOS SOCIAIS DO SÉCULO XIX E XX	44
3.1 CONGADA DA LAPA – PR DESAFIOS DE PERMANECIA E CONQUISTAS MERECIDAS.....	46
3.2 CONGADA DE CATALÃO – GO. A CONGADA DE MUITOS TERNOS.....	48
3.3 CONGADA DE SERRA DO SALITRE – MG MANUTENÇÃO DA TRADIÇÃO HISTÓRICA.....	50
3.4 O PATRIMÔNIO CULTURAL IMATERIAL NA CONTEMPORANEIDADE...52	
3.5 A CONGADA E O PATRIMÔNIO CULTURAL IMATERIAL.....	57
CONSIDERAÇÕES FINAIS	60
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	63

INTRODUÇÃO

O presente trabalho analisa a manifestação cultural instituída no Brasil como Congada, uma comemoração recriada em várias regiões do território nacional que conjuga os espaços do sagrado e do profano, associando festa e devoção. Esta manifestação foi analisada, no período do século XX, por diversos pesquisadores, entre eles os denominados folcloristas, mas foi a partir da segunda metade desse século, com o crescimento das discussões a respeito do patrimônio cultural imaterial, que as pesquisas no campo das ciências sociais começaram a produzir um estudo mais significativo sobre este tema.

A nova historiografia passou a analisar as transformações e privilegiar o papel social e cultural do negro na construção da sociedade brasileira. E partindo do estudo da contribuição negra para a construção da cultura nacional, a Congada passou a ser um instrumento para se conhecer comportamentos e significados dessa cultura, com o objetivo de não apenas questionar datas, como ocorria anteriormente ou de simplesmente saber quem participava dessas manifestações, mas de problematizar historicamente comportamentos, rituais, e relações de sociabilidade ligadas a esses diferentes grupos.

Nessa direção, o recorte do objeto escolhido para a análise privilegia a Congada em três diferentes regiões do Brasil; Lapa - PR no Sul do país, Catalão-GO Centro Oeste e Serra do Salitre - MG Sudeste.

No primeiro momento a intenção era analisar a Congada em apenas uma região brasileira. Mas, após as leituras bibliográficas sobre o tema percebeu-se que esta manifestação, devido às transformações sociais e culturais esteve sujeita a constantes modificações ou manutenções de suas tradições no decorrer dos anos, passando por um processo de apropriações, similaridades, diferenças e rupturas nas diversas regiões do Brasil. Isto pode ser percebido no enfoque dado a partir desta multiplicidade de apropriações culturais presentes na Congada. Neste sentido, a análise desta manifestação cultural em distintas regiões do país possibilita investigar historicamente as diferentes formas de apropriação que a Congada teve e continua tendo no interior da sociedade brasileira.

Se anteriormente o tema da Congada era tratado apenas por antropólogos e folcloristas, a partir do ano 1990, essa manifestação passou a ser analisada também por historiadores. Um dos primeiros trabalhos nesta direção foi realizado por Marina de Mello e Souza. Preocupada não só com a dificuldade de conceituação, mas também na tentativa de traçar os processos históricos, a partir dos quais as festas de coroação do rei congo se constituíram, privilegiando a perspectiva do encontro de culturas diferentes que, em dado contexto de dominação social, produziu manifestações culturais mestiças, a autora aprofundou o conhecimento da história e da cultura da África Centro-Occidental, - Congo e Angola - dos séculos XVI ao XIX, preenchendo assim, uma lacuna nos estudos culturais afro-brasileiras, no que diz respeito às contribuições do mundo banto. Para esta autora, a Congada é em cada ano de sua comemoração um mito fundador de uma comunidade católica negra, na qual a África ancestral é invocada em sua versão cristianizada, elaborado a partir de heranças africanas, e também de apropriação do universo simbólico dos senhores.¹

A perspectiva de se escrever uma história vista de baixo, resgatando as experiências passadas é muito atraente, mas como diz Jim Sharpe², envolve muitas dificuldades, a primeira gira em torno das evidências ou documentação. No caso da Congada, tida como manifestação cultural relacionada aos negros cativos, as referências documentais devem ser buscadas na transmissão oral que possibilita recuperar a ancestralidade que norteia suas organizações, assim como a herança do universo simbólico e cultural das sociedades africanas. Na definição do antropólogo Carlos Rodrigues Brandão, a congada é uma criação popular, coletivizada, persistente, tradicional e reproduzida através dos sistemas comunitários de transmissão do saber.³

No Brasil, originada no âmbito das irmandades, as festas assumem formas européias de organização para manifestar valores culturais próprios permeados de valores africanos. Realizada anualmente, a manifestação cultural Congada tem por objetivo principal louvar seus santos protetores, os “santos dos pretos”, como São Benedito, Santa Ifigênia e Nossa Senhora do Rosário.

¹ SOUZA, Marina de Mello e. **Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de Rei Congo**. Belo Horizonte. Editora UFMG, 2002. p.20.

² SHARPE, Jim. A história vista de baixo. In.: BURKE, Peter (org). **A escrita da História: Novas perspectivas**. Ed. Unesp: São Paulo, 1992. p. 42.

³ BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O que é folclore**. Coleção primeiros passos. Editora Brasiliense, 7ª edição, 1986. p.56.

Os diversos elementos que compõe a Congada são ricos em significados e representam a singularidade de cada grupo. A corte assim como a família real ou reino do Congo é comum em todas as manifestações, o rei, que possui em sua maioria um nome de origem africana, a rainha, príncipes e princesas, são considerados tradição entre os congadeiros possuindo permanência vitalícia. A corte é o grupo de pessoas mais próximo da família real, compondo-se de fidalgos, secretários, cacique, general e capitão, e as crianças que participam da manifestação cultural são sempre chamadas de conguinhos.

O cortejo é o momento que define o início da celebração nas ruas, sempre após a missa realizada dentro da igreja em homenagem ao santo específico, este momento é marcado pelo encontro da corte e dos ternos nas ruas ou praça onde será realizada a homenagem ao santo padroeiro, este também é o momento de entoarem cantos, danças e a encenação. Os *ternos* são os “brincadores” ou soldados, músicos oficiais da festa, os instrumentos utilizados por eles são em sua maioria, tambores, caixa, reco-reco, violão, cavaquinho e pandeiro. O capitão, acompanhado de um bastão e um apito é o responsável por guiar os ternos, marcando assim o ritmo da música. Cada terno pode possuir dez, vinte ou até mesmo trinta pessoas, o que distingue um grupo de terno do outro são as vestimentas, a maneira de se portar no momento do cortejo e o gingado da música, cada qual possui um capitão e um nome, mas todos prestam obediência à família real, que segue sempre a frente do cortejo. A vestimenta da família real é a mais luxuosa, o rei e a rainha possuem coroas e manto, é comum que o rei possua um cetro e a rainha muitas jóias. Mas todos os participantes saem vestidos a caráter para a Congada, as cores escolhidas para as roupas são sempre chamativas e cada traje define nos detalhes o papel dos devotos, por isto é tão importante para os congadeiros estar bem vestido para o grande dia.

A partir deste embasamento, vamos refletir sobre o tema da Congada, com o intuito de investigar como essa manifestação foi apropriada por diferentes grupos que tradicionalmente mantêm essa prática cultural.

Para tanto, foram utilizadas fontes bibliográficas, produzidas por autores que refletiram sobre a Congada, a partir da reconstrução da memória e da utilização da metodologia da história oral. Paralelamente foi utilizada a documentação referente à legislação do patrimônio cultural imaterial brasileiro, que vem num processo recente, se esforçando para abranger a diversidade cultural do Brasil.

Através de leituras realizadas sobre a legislação do patrimônio imaterial do Brasil, em sua maioria produzidas pelo IPHAN, é possível perceber que o desenvolvimento das reflexões sobre essa questão levou a uma espécie de refinamento do conceito de patrimônio, e a Constituição de 1988 explicita que o patrimônio cultural brasileiro é constituído de bens materiais e imateriais. Desde então há uma intensa mobilização para a formulação de instrumentos e meios de implementar políticas eficazes para a área. Essa mobilização culmina em 2000, com a criação do Programa Nacional de Patrimônio Imaterial e com a instituição do instrumento Registro a ser feito em quatro livros do IPHAN: Celebração, Saberes, Lugares e Formas de Expressão. Autores como Márcia Sant’Anna, Pedro Paulo Funari, Maria Cecília Londres Fonseca, entre outros, foram utilizados para compreender um tema recente nas políticas brasileira e em constante discussão e pesquisa para a área do historiador.

As obras específicas utilizadas neste trabalho sobre as Congadas da Lapa/PR, Catalão/GO e Serra do Salitre/MG, são baseadas nos seguintes autores: o antropólogo Carlos Rodrigues Brandão, que pesquisou sobre a Congada de Catalão/GO, o pesquisador José Loureiro Fernandes e a historiadora Claudia Bibas do Nascimento que analisaram a Congada da Lapa/PR e a antropóloga Patricia Trindade Maranhão Costa.

Para refletir sobre as variações existentes em torno da manifestação da Congada, foi utilizado a corrente da História Cultural, principalmente em Roger Chartier, que defende que as representações do mundo social são sempre determinadas pelos interesses do grupo que as forjam.⁴ Neste sentido, podemos, interpretar a Congada como prática social, transmitida de forma indireta e construída a partir de apropriações que obedecem aos interesses dos grupos para os quais essa manifestação tem valor simbólico.

A partir destes referenciais teórico-metodológicos, foi realizado a análise das fontes, estruturando o trabalho em três capítulos.

O primeiro capítulo teve como objetivo traçar um panorama sobre os estudos relacionados ao avanço das discussões em torno do conceito de patrimônio imaterial, que se constitui a partir da pluralidade cultural envolvida neste processo. Esta afirmação nos leva a pensar na constituição do patrimônio a partir de um conjunto de formas de cultura tradicional. Tais formas, chamadas de “obras coletivas” emanam de uma cultura e se fundamentam nas tradições transmitidas oralmente, tornando-se coletivas no

⁴ CHARTIER, Roger. História cultural. **Entre prática e representação**. Lisboa: Difel, 1990. p 17.

“vivido e pensado” do povo. Neste sentido foi desenvolvida uma discussão a respeito da formação do conceito de patrimônio imaterial num contexto nacional e mundial, como também sua relação com o folclore.

O segundo capítulo propõe a investigação da trajetória da manifestação cultural Congada através de análise dos autores selecionados que estudam o tema, assim como a importância das irmandades no período colonial para sua formação e difusão.

Neste mesmo capítulo também foi analisado a história da formação da Congada em cada região, assim como o mito de origem proferido pelas irmandades e pelos devotos, a relação da sociedade em geral com estas manifestações culturais, como também o papel da irmandade no momento da “grande festa”.

O terceiro capítulo contempla as discussões recentes referente às políticas públicas do patrimônio imaterial do Brasil e sua relação com a manifestação cultural Congada. Ainda no mesmo capítulo discutimos as diferenças e semelhanças que a Congada foi adquirindo no decorrer dos séculos, com apropriações próprias de cada região, não podendo ser simplificada como uma manifestação homogênea. O capítulo três também discute o declínio que estas manifestações culturais, de uma maneira geral passaram no decorrer do século XX. O sentimento de perda em relação a uma manifestação cultural tão importante na história do Brasil e a crescente investida de políticas públicas e privadas para achar soluções sustentáveis para que as mesmas permaneçam ativas em suas determinadas regiões.

1 O CONCEITO DO PATRIMÔNIO CULTURAL IMATERIAL E SUA TRAJETÓRIA

1.1 A FORMAÇÃO DO CONCEITO DE PATRIMÔNIO CULTURAL IMATERIAL

Para falarmos sobre o conceito de Patrimônio Cultural Intangível ou Imaterial, é preciso decorrer sobre cada um dos conceitos implícitos nessa declaração: Patrimônio, Cultura e Imaterialidade. Portanto, será feito um breve resgate histórico dos primeiros usos destas palavras. Não pretendemos aqui traçar uma história completa ou aprofundada sobre o termo, mas pinçar momentos que consideramos mais determinantes para sua formação.

Considerando o patrimônio como um campo de estudo que caminha pela interdisciplinaridade, convém localizar as origens do termo e os modos com que a sociedade ocidental vem se relacionando com sua utilização, transformação e proteção.

As origens do termo “patrimônio” remetem à Roma Antiga com concepção jurídica do conceito, significando o conjunto de bens que o cidadão possuía. Teve por base também, ao longo de sua construção, o conceito de Monumento e Monumento Histórico, agregando valores de rememoração, identidade e perpetuação do passado. O início da aplicação de seu significado, tal como o conhecemos hoje se dá em finais do século XVIII e começo do século XIX, como uma das repercussões da Revolução Francesa⁵. De acordo com Márcia Sant’Anna, foi sob a Revolução Francesa que o conceito de patrimônio nacional irrompeu para responder a urgência de salvar da destruição os imóveis e as obras de arte, antes pertencentes ao clero e a nobreza. A autora afirma que a noção de patrimônio nacional, nasceu de um embate de forças, apelando a um sentimento nacional e atendendo a uma conveniência econômica⁶.

Ainda no contexto da Revolução Francesa, Françoise Choay esclarece sobre a proteção do patrimônio monumental, sendo orientado por uma preocupação prática. Na qual, indivíduos e sociedades não podem preservar e desenvolver sua identidade senão pela duração e pela memória.⁷ Essas verdades logo foram compreendidas pelos homens

⁵ CHOAY, Françoise. **Alegoria do patrimônio**. São Paulo: Estação liberdade, 2006.

⁶ SANT’ANNA, Márcia In: CHAGAS, Mário & ABREU, Regina (orgs). **Memória e Patrimônio. Ensaio Contemporâneos**. Ed. Lamparina, 2. Edição. Rio de Janeiro, 2009. p.50.

⁷ CHOAY, op. cit., p. 112.

que providenciaram a proteção da herança monumental da nação. De acordo com Choay, romper com o passado não significa abolir sua memória nem destruir seus monumentos, mas conservar tanto uma quanto outros, num movimento dialético que, assume e ultrapassa seu sentido histórico original.⁸

Foi neste momento que a expressão de patrimônio cultural e a questão do monumento começaram a ser vinculadas mais estreitamente ao campo da representação e a ser utilizados com fins políticos, objetivando unir grupos socialmente e culturalmente heterogêneos a uma identidade e a um projeto de nação.⁹

Os monumentos históricos, os saberes e as práticas que o rodeiam institucionalizaram-se e, com a criação dos primeiros instrumentos de preservação – museus e inventários -, surgiu e consolidou-se a idéia de patrimônio nacional.¹⁰

Os valores que são atribuídos a estes monumentos com a imposição dos decretos na “França revolucionária” inicia-se a partir do valor nacional que legitimou todos os outros, agindo como uma “pedagogia geral do civismo”, valor econômico e o valor artístico de monumentos históricos, tornando-se todos estes propriedade, por herança, de todo o povo, ganhando novos usos educativos, científicos e práticos.¹¹

Paralelo ao nacionalismo e o patriotismo formado junto aos Estados Nacionais expandia-se as ações imperialistas. A conquista de novos territórios trouxe a visão do outro e o estudo antropológico surge para estudar a cultura destes “outros”. A linha de estudo da antropologia culturalista que se inicia no século XIX e se desenvolve durante todo o período do século XX, nos dará apoio a conceituação da formação da palavra cultura, que surgiu a partir de observação de padrões culturais de regiões distintas.

Segundo Raymond Williams a palavra cultura começou a ser utilizada como um nome de *processo* – Cultura (cultivo) de vegetais e cultura (cultivo ativo) da mente humana. No fim do século XVIII a palavra se tornou um nome para *configuração* ou *generalização* do espírito que informava o “modo de vida global” de determinado povo.¹²

⁸ CHOAY, op. cit., p.113

⁹ SANT’ANNA, op. cit., p.50.

¹⁰ SANT’ANNA, op. cit., p. 51.

¹¹ CHOAY, op. cit., 2006 p. 118.

¹² WILLIAMS. Raymond. **Cultura**. Editora Paz e Terra: Rio de Janeiro, 1992.

O filósofo alemão Johann Gottfried Von Herder (1784 -1791), foi o primeiro a utilizar o significado plural, “culturas”, diferenciando-a de qualquer sentido singular.¹³ Segundo Williams, este termo pluralista foi de especial importância para a evolução da antropologia comparada no século XIX, que continuou designando um modo de vida global e característico. O antropólogo inglês Bronislaw Malinowski, defende que a questão de cultura parte do estabelecimento de uma unidade fundamental entre ação e representação dada em todo comportamento social. A cultura é essencialmente, segundo Malinowski, uma realidade instrumental que aparece para satisfazer as necessidades do homem relacionado ao meio ambiente, capacitando-o com uma “*couraça protetora de defesas e seguridades*”.¹⁴ Ou seja, as necessidades orgânicas ou corporais do homem e seu uso de ferramentas para produção de artefatos e outros objetos culturais, constituem os imperativos básicos da cultura.

A palavra cultura vista como um conceito antropológico é definida como “*a ciência das culturas de toda a Humanidade*”,¹⁵ consistindo em transmitir valores adquiridos pela experiência de determinados grupos humanos. Segundo Christoph Brumann;

A cultura é um conjunto de padrões adquiridos socialmente, a partir dos quais as pessoas pensam sentem e fazem. Uma cultura não requer proximidade física ou um tipo específico de sociabilidade direta, apenas interação social, mesmo que medida por meios de comunicação e que seja casual. Mesmo ver ouvir ou ler uns aos outros pode ser o suficiente.¹⁶

Neste sentido, toda a análise de fenômenos culturais é necessariamente análise do fenômeno cultural, que Eunice Ribeiro Durham define como um processo permanente de organização das representações na prática social.

É interessante aqui fazer a distinção entre bem cultural e bem patrimonial. Conforme afirma Fonseca (2005), o bem patrimonial é intermediado pelo Estado através de práticas socialmente definidas e juridicamente regulamentadas. Já o bem cultural deve ser enfatizado pelo seu valor simbólico, enquanto referência a significações de ordem da cultura. São de vital importância referências ao modo e as condições de

¹³ WILLIAMS, op. cit., p. 10.

¹⁴ MALINOWSKI, Bronislaw (1931). In: KAHN, J.S (org). **El Concepto de Cultura: Textos fundamentales**. Editora Anagrama, 1975 p. 95.

¹⁵ FUNARI, Pedro Paulo & PELEGRINI, Sandra C.A. **O que é patrimônio cultural imaterial**. Ed. Brasiliense; São Paulo, 2008.

¹⁶ Jean-Marie Auzias. Apud: FUNARI, Pedro Paulo & PELEGRINI, Sandra C.A. **O que é patrimônio cultural imaterial**. Ed. Brasiliense; São Paulo, 2008. p.75.

produção destes bens, relacionados há um tempo, a um espaço, a uma organização social, e a sistemas simbólicos¹⁷.

Assim, podemos tocar nos instrumentos musicais, nas pessoas e nas roupas, mas uma dança popular não pode, enquanto conjunto de representação, ser “tocada”. Aí está a imaterialidade: o todo compreende a cultura material, mas é maior que a cultura dessas materialidades.¹⁸

No mundo ocidental, o patrimônio, durante muito tempo, foi associado unicamente a coisas corpóreas, como afirma Márcia Sant’Anna. Esta prática era constituída de operações voltadas para seleção, proteção, guarda e conservação destas peças. Somente com a grande expansão cronológica, tipológica e geográfica que o campo do patrimônio sofreu após a Segunda Guerra Mundial, é que processos e práticas culturais começaram, lentamente, a ser vistos como bens patrimoniais em si, sem necessidade de mediação de objetos.¹⁹ Neste sentido, podemos afirmar que apenas recentemente construiu-se uma nova qualificação: o patrimônio imaterial ou intangível, opondo-se ao chamado patrimônio de “pedra e cal”, esta nova concepção visa aspectos da vida social e cultural, dificilmente abrangida pelas concepções mais tradicionais.

É interessante notar que esta nova percepção surgiu de práticas de preservação de países asiáticos e de países subdesenvolvidos, cujo patrimônio é constituído em grande parte de criações populares e anônimas, sem tanta importância em si pela materialidade, mas pelo fato de serem expressões de conhecimentos, práticas e processos culturais. De acordo com Márcia Sant’Anna, a permanência no tempo dessas tradições orientais, não é o aspecto mais importante, e sim o conhecimento necessário para produzi-las.²⁰

Apenas no final da Segunda Guerra Mundial e com a criação da UNESCO na década de 1940 é que o mundo ocidental começou a considerar estas questões. Segundo Regina de Abreu, foi neste contexto que se destacou a idéia universalista de patrimônio relacionando-se ao patrimônio da Humanidade. A autora define como:

A vertente universalista do pensamento moderno no Ocidente enfatiza outro conceito que funcionará em tensão com a idéia de bem coletivo nacional: o da humanidade. O patrimônio nacional, além de construir uma referencia

¹⁷ FONSECA, Maria Cecília Londres. **O patrimônio em processo: trajetória da política federal de preservação no Brasil**. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ; MinC – IPHAN, 2005, p.38.

¹⁸ FUNARI & PELEGRINI, op. cit., p. 46.

¹⁹ SANT’ANNA, op. cit., p.51.

²⁰ SANT’ANNA, op. cit., p.52.

para a construção de uma identidade comum a um povo que compartilha o mesmo território nacional, estaria também referido ao que de melhor a humanidade produz.²¹

Era preciso, portanto, preservar um grande acervo de realizações, comum a todo o gênero humano. Esboçava-se, assim a noção de “patrimônio da humanidade.”²²

A criação da UNESCO, neste contexto, representou a proposta de criação de mecanismos capazes de colocar em relação várias culturas nacionais extrapolando suas fronteiras, assim como a Organização Mundial da Propriedade Intelectual (OMPI) com sede em Genebra, ambas lideraram ações e políticas com amplas repercussões em âmbito mundial.²³

Cresce os apelos pelo patrimônio da humanidade, considerado não mais como homogênea, mas ampliando seu campo de visão para uma cultura heterogênea. Com isto, o patrimônio antes restrito ao excepcional, aproximou-se cada vez mais, das ações cotidianas, em sua imensa e riquíssima heterogeneidade.²⁴ Outro fator importante deste momento, foi as discussões do conceito antropológico de estudos culturalistas, que contrapondo-se as tendências racistas que desencadearam a guerra, foi apropriada como “antídoto” aos conflitos entre os povos. A noção do conceito de cultura incluía a observação direta de comportamento através de investigação etnográfica voltada para as sociedades ditas primitivas; hábitos, costumes, tradições, crenças e realizações materiais e imateriais da vida em sociedade, são algumas destas observações.

Estas investigações favoreceram as discussões a respeito da diversidade e heterogeneidade da sociedade que está caracterizada por distinções regionais, peculiaridade de recursos naturais, condições demográficas e dinâmica social.²⁵

1.2 A TRAJETÓRIA DO CONCEITO NO EXTERIOR E NO BRASIL

A valorização do patrimônio imaterial advém das alterações sofridas pelas acepções do conceito de cultura e patrimônio, além de estar articulada com as transformações da dinâmica social e aos padrões culturais da sociedade humana.

²¹ ABREU, Regina. In: CHAGAS, Mário & ABREU, Regina (orgs). Memória e Patrimônio. Ensaios Contemporâneos. Ed. Lamparina, 2. Edição. Rio de Janeiro, 2009. p.36.

²² ABREU, op. cit., p.36.

²³ ABREU, op. cit., p. 38.

²⁴ FUNARI, Pedro Paulo & PELEGRINI, Sandra C.A. **O que é patrimônio cultural imaterial**. Ed. Brasiliense; São Paulo, 2008.

²⁵ THOMAZ, Omar Ribeiro (org). **A dinâmica da Cultura: Ensaios de Antropologia**. Eunice Ribeiro Durham. São Paulo, Cosac Naify, 2004 p. 232.

Embora a preservação do patrimônio imaterial tenha ganho valor e produzido discussões mais tardiamente em relação ao patrimônio material, sua trajetória é rica e demonstra que ainda há muito para ser visto e discutido.

A identificação do patrimônio histórico, cultural, paisagístico e natural da humanidade vem sendo realizado desde longa data, mas foi a partir da década de 1930 que foi efetuada de forma sistemática, quando alguns estudiosos, entre eles profissionais da arqueologia, historiadores e arquitetos, preocupados com o crescimento urbano organizam conferências e debates sobre a categoria Monumento e suas formas de preservação.

A primeira foi a Conferência de Atenas em 1931, organizada pela Sociedade das Nações, do Escritório Internacional dos Museus, cujo documento oficial – A Carta de Atenas - serviu como referência para preservação em diversos países, com princípios e recomendações não apenas acerca de preservação, mas também sobre a restauração propondo normas e condutas em relação à preservação e conservação de edificações, teve caráter internacional e ajudou a garantir a perpetuação das características históricas e culturais nos monumentos a serem preservados.²⁶

Após a II Guerra Mundial há uma ampliação da noção de patrimônio, indo além das “grandes obras arquitetônicas” de “grande valor artístico ou estético”. Isso se deve em grande medida, segundo Fonseca,

(...) as produções dos “esquecidos”, que passaram a ser objeto principal de interesse da história das mentalidades: os operários, os camponeses, os imigrantes, as minorias étnicas etc. A partir de 1945, os nacionalismos que emergem nas ex-colônias, sobretudo as francesas, nos continentes africano e asiático, começam a se apropriar da noção européia de patrimônio.²⁷

A Conferência de Veneza de 1964 marca esta transição contando com países como Tunísia, México e Peru, além dos europeus, iniciando assim, a abertura de outros países para estes eventos. Através da Carta de Veneza, percebemos que a noção de monumento extrapola o monumento isolado e já abarca sítios e conjuntos, discutindo uma maior e mais criteriosa abordagem sobre restauro com a - Carta Internacional do Restauro.

²⁶ CARTA DE ATENAS, Disponível em:

<http://portal.iphan.gov.br/portal/baixaFcdAnexo.do;jsessionid=B983A608D19709B5F2634CA049E82712?id=232> . Acesso em : 23 de Abril de 2012

²⁷ FONSECA, Maria Cecília Londres. **O patrimônio em processo: trajetória da política federal de preservação no Brasil**. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ; MinC – IPHAN, 2005, p. 70

A partir de Novembro de 1948, a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO) engajou-se neste campo e passou a promover reflexões sobre estratégias pacíficas de desenvolvimento. A definição da UNESCO incorpora aspectos tradicionalmente ligados ao conceito de patrimônio intangível, como artesanato popular e dança, “saberes e fazeres” transmitidos culturalmente no âmbito das comunidades.

Em 1972 a UNESCO mobiliza cerca de 150 países em torno de um abrangente pacto em prol dos bens culturais e naturais da humanidade – “*Convenção do Patrimônio Mundial.*”²⁸ O marco desta convenção consistiu em reconhecer e considerar que os sítios declarados como patrimônio da humanidade pertenciam a todos os povos do mundo.²⁹ Em 1985, a Declaração do México já considera o “patrimônio Cultural”, considerando bens móveis, imóveis, materiais e imateriais. É a partir deste período, portanto, que as discussões relacionadas a patrimônio extrapolam o domínio da “*pedra e cal*”, partindo para termos como patrimônio imaterial ou intangível, valorizando “saberes” e “fazeres”, ampliando o debate do que deve ou não ser preservado e de que modo:

A partir da segunda metade do século XX, o conceito de patrimônio se alargou, passando a abarcar as diversas representações culturais, não se limitando ao patrimônio arquitetônico. O patrimônio passou a ser visto não somente como testemunho e documento do passado, principalmente por seu aspecto físico, mas como portador de fazeres sociais, suporte de memória e inserido na dinâmica urbana e ambiental³⁰

Ao longo da segunda metade do século XX a intensa busca por aceitação por parte dos diversos agentes sociais, suscitou um amplo questionamento de padrões de conduta e conceitos defendidos pela própria UNESCO. Essa revisão epistemológica dos termos embasada nos novos paradigmas das ciências humanas é resultado da reavaliação ocorrida no âmbito da antropologia e estudos multiculturais, assim como estudo das tradições culturais populares e sua transmissão.³¹ viabilizando uma expansão dos bens culturais a serem reconhecidos.

²⁸ FUNARI & PELEGRINI, op. cit., p. 68.

²⁹ FUNARI, Pedro Paulo & PELEGRINI, Sandra C. A. **Patrimônio histórico e Cultural**. Ed. Jorge Zahar; Rio de Janeiro, 2006. p.25.

³⁰ GONZÁLEZ-VARAS, Ignacio. In: MACHADO, Alisson Bertão. **Políticas culturais e patrimônio histórico: o processo de tombamento do setor histórico da Lapa-PR como um estudo de caso**. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual de Maringá. Maringá, 2007. P.32.

³¹ BO, João Batista Lanari, **Proteção do Patrimônio na UNESCO: Ações e Significados**. Brasília: UNESCO, 2003. p. 79

A “Conferencia Mundial sobre as Políticas Culturais” de 1982, organizado pelo Conselho Internacional de Monumentos e Sítios (ICOMOS), foi de grande importância para a questão da identidade no interior de uma determinada cultura, pois sugeriu uma outra possibilidade de interpretação das políticas de salvaguarda, destacando que todas as culturas integravam o “patrimônio comum de toda a humanidade”, definindo a identidade cultural nos seguintes termos:

[...] é uma riqueza que dinamiza as possibilidades de realização da espécie humana ao mobilizar cada povo e cada grupo a nutrir-se de seu passado e a colher as contribuições externas compatíveis com a sua especificidade e continuar, assim, o processo de uma própria criação.³²

Este trecho da Conferência nos apresenta algumas implementações de “políticas culturais” no sentido de estimular e enriquecer o patrimônio cultural de cada povo, respeitando as minorias culturais, e afirmando que “identidade” e “diversidade” são indissociáveis, tornando-os essência do pluralismo cultural.

A Conferência de 1982 foi responsável por lançar as categorias que fundamentariam alguns anos mais tarde a “Recomendação sobre a Salvaguarda da Cultura Tradicional e Popular” (1989), resultado da 25ª Reunião da Conferência Geral da UNESCO.³³ A documentação resultante destas duas Conferências sinalizou a necessidade de sistematizar soluções para a proteção efetiva de bens culturais e para a elaboração de um inventário dos direitos culturais, além de impactar significativamente as políticas públicas relacionadas ao patrimônio imaterial no Brasil.

1.2.1 Trajetória do conceito no Brasil

A política de preservação do patrimônio no Brasil tem seu início efetivo e formal nas primeiras décadas do século XX, como resultado da crescente preocupação de intelectuais em relação a degradação e perda de bens considerados importantes para a constituição do passado e da identidade nacional. É crucial a participação de intelectuais do movimento modernista neste processo, tendo como figura central Mário de Andrade. A intenção deste movimento em localizar as especificidades da cultura brasileira, resultou em viagens empreendedoras para identificar características nacionais através

³² Conferencia Mundial sobre as Políticas Culturais, 1982. Apud.: FUNARI, Pedro Paulo & PELEGRINI, Sandra C.A. **O que é patrimônio cultural imaterial**. Ed. Brasiliense; São Paulo, 2008. p. 37

³³ FUNARI, Pedro Paulo & PELEGRINI, Sandra C.A. **O que é patrimônio cultural imaterial**. Ed. Brasiliense; São Paulo, 2008.

dos monumentos, edificações e costumes. Localizando em Minas Gerais uma cultura Barroca abandonada, este grupo passa a combater em defesa de sua preservação. Paralelamente, Ouro Preto é tombada como monumento nacional, em 1933. Em 1936 Mário de Andrade é convidado pelo ministro da Educação e Saúde, Gustavo Capanema a escrever um anteprojeto para a criação de um serviço de proteção ao patrimônio; o projeto feito por ele englobou na concepção de patrimônio e preservação outras expressões da cultura, além da cultura erudita e das edificações:

Sem dúvida, no seu anteprojeto Mário de Andrade desenvolveu uma concepção de patrimônio extremamente avançada para seu tempo, que em alguns pontos antecipa, inclusive, os preceitos da Carta de Veneza, de 1964. Ao reunir num mesmo conceito – arte – manifestações eruditas e populares, Mário de Andrade afirma o caráter ao mesmo tempo particular nacional e universal da arte autêntica, ou seja, a que merece proteção.³⁴

Neste momento há o golpe e a fase inicial do Estado Novo e o projeto que é aprovado em 1937 acaba focalizando apenas a questão monumental do patrimônio, “ênfatizando a dimensão formal do objeto urbano, não contemplando sua dimensão social, econômica, simbólica e funcional,”³⁵ opondo-se ao projeto inicial criado por Mário de Andrade.

É interessante observar que até a instituição do Estado Novo, as políticas de preservação esbarravam no empecilho da Constituição não prever a supremacia do interesse coletivo sobre propriedades privadas, o que complicava a participação efetiva do Estado sobre a preservação de bens. Com o Estado Novo, este problema se resolve, já que com a instituição da intervenção do Estado no domínio econômico e social, fica autorizada a intercessão deste na ordem econômica e a função social da propriedade.³⁶ O problema da intervenção do Estado na propriedade privada já estava previsto desde a Carta de Veneza de 1931, que “aprovou de maneira unânime a tendência geral que consagrou nessa matéria um certo direito da coletividade em relação a propriedade privada”³⁷

³⁴ FONSECA, Maria Cecília Londres. **O patrimônio em processo: trajetória da política federal de preservação no Brasil**. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ; MinC – IPHAN, 2005, P.99

³⁵ FONSECA, op. cit., p.99.

³⁶ MACHADO, Alisson Bertão. **Políticas culturais e patrimônio histórico: o processo de tombamento do setor histórico da Lapa-PR como um estudo de caso**. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual de Maringá. Maringá, 2007. P.55

³⁷ CARTA DE VENEZA, In:

<http://portal.iphan.gov.br/portal/baixaFcdAnexo.do;jsessionid=B983A608D19709B5F2634CA049E82712?id=232> Acesso em : 23 de Abril de 2012

Após o Estado Novo, os debates sobre preservação se multiplicam devido a perda de patrimônio europeu gerada pela II Guerra Mundial. No Brasil, a Constituição de 1946 reafirma a responsabilidade do Estado sobre a manutenção do patrimônio, um exemplo foi o estado do Paraná que em 1948 criou, junto à secretaria de Educação e cultura, a Divisão do Patrimônio Histórico, Artístico e Cultural do Paraná, com a finalidade de “defender a restauração dos monumentos e objetos artísticos e históricos regionais e conservar as paisagens e as formações naturais características do Estado”. Foi então elaborada a primeira lei a dispor sobre o patrimônio histórico, artístico e natural do Paraná, a lei 1211/53. Apesar da Lei, nenhum tombamento foi efetivado na década de 1950. Com o retorno de Getúlio Vargas, na mesma década, as expressões da “cultura popular” são apropriadas pelo governo.³⁸

O desenvolvimento das políticas patrimoniais acompanha de certo modo o interesse da política nacional e das medidas internacionais, tais como a Carta de Veneza e as Normas de Quito, por exemplo. Com o golpe militar, houve a regulamentação do patrimônio natural brasileiro e a Lei dos Sambaquis. No final da década de 1960 o Serviço de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN) é transformado em Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) e em 1970 é realizado o Compromisso de Brasília, que sugere relacionamento da esfera federal com estados e municípios, além de sugerir envolvimento com instituições religiosas, para a preservação de bens religiosos.

Neste mesmo período são criados órgãos estaduais e municipais para proteção de patrimônio. Ao fim dos anos 1970 este patrimônio começa a ser abordado sob o viés de *bem cultural*, não sendo necessariamente material, valorizando-se também manifestações e expressões da cultura popular, refletindo aqui a tendência das discussões mundiais a este respeito.³⁹

A partir da década de 1980, segundo Machado, pensa-se em uma política de patrimônio que valorize a heterogeneidade do país, fugindo de uma padronização.⁴⁰ Com isso o projeto iniciado por Mário de Andrade é retomado, assim como o aprofundamento de estudos a respeito de bens intangíveis. Rodrigo Mello foi figura

³⁸ KERSTEN, Márcia Scholz de Andrade. **Os rituais do tombamento e escrita da história: bens tombados no Paraná entre 1938-1990**. Curitiba: Editora UFPR, 2000, P.92 e 96

³⁹ SILVA, Rodrigo; OLIVEIRA, Carlos Eduardo França. **Memória da cidade, História e patrimônio urbano no Brasil**. São Paulo: Conceito Humanidades. 2011.

⁴⁰ MACHADO, Alisson Bertão. **Políticas culturais e patrimônio histórico: o processo de tombamento do setor histórico da Lapa-PR como um estudo de caso**. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual de Maringá. Maringá, 2007, P.66

central na administração do SPHAN desde sua fundação ao ano de sua morte, em 1969, na década de 1980 é a figura de Aloísio Magalhães que se destaca. Propondo diversas mudanças na estrutura física e na concepção do IPHAN:

(...) ao mesmo tempo em que criticou a preservação de bens de pedra e cal, Aloísio demonstrou que a instituição não descuidaria dos bens já tombados. Alertou porém, para a importância de outros bens culturais imóveis, de natureza histórica, religiosa ou leiga, dentre os quais sítios e conjuntos arquitetônicos relevantes. Para abrangê-los, definiu um conceito mais amplo que abarcou o ecológico e o saber fazer das populações.⁴¹

Este momento coincide com o processo de redemocratização do país e com a formulação da nova Constituição Federal de 1988. Nesta Constituição fica claro que a preservação deve acontecer independentemente do tombamento propondo diversas formas de incentivo à cultura.⁴² Com o patrimônio imaterial reconhecido pela Constituição, a diversidade cultural também começa a ser valorizada.

A partir dos anos 1980 a discussão em torno do patrimônio imaterial começa a fazer parte da cultura política brasileira, uma data recente se comparada ao número de tradições e culturas vindas do povo que encontramos nas diversas regiões do Brasil, um país cuja heterogeneidade e preservação de um passado em comum estão em todos os cantos desta terra.

1.3 A CONSTRUÇÃO DO CONCEITO DE FOLCLORE E CULTURA POPULAR E SUA RELAÇÃO COM O PATRIMÔNIO CULTURAL IMATERIAL

É sabido o quanto os termos Folclore, Cultura, Popular e Patrimônio Cultural são controvertidos e de difícil definição. Cada qual merece uma discussão mais aprofundada, neste momento, vamos nos deter a trajetória que o termo folclore ou cultura popular vem adquirindo na Europa e no Brasil.

Com o crescimento de estudos relacionados aos avanços metodológicos e práticas do conceito de patrimônio imaterial, fica evidente a pluralidade cultural envolvida neste processo. Esta afirmação nos leva a pensar na constituição do patrimônio a partir de um conjunto de formas de cultura tradicional. Tais formas,

⁴¹ KERSTEN, Márcia Scholz de Andrade. **Os rituais do tombamento e escrita da história: bens tombados no Paraná entre 1938-1990**. Curitiba: Editora UFPR, 2000, p.96.

⁴² KERSTEN, op. cit., p. 106.

chamadas de “obras coletivas” emana de uma cultura e se fundamenta nas tradições transmitidas oralmente, tornando-se coletivas no “vivido e pensado” do povo.⁴³

O povo começa a existir como referência no debate moderno no fim do século XVIII e início do XIX, a partir da formação de Estados nacionais na Europa, que tratou de abarcar todos os estratos da população.⁴⁴ Desde então, a divisão cultural entre o erudito e o popular se estendeu a diversos níveis da realidade social, por exemplo, entre o rural e o urbano, o oral e o escrito, o tradicional e o moderno. Neste contexto, o povo, segundo Nestor Garcia Canclini, interessava como legitimador da hegemonia burguesa, mas incomodava na posição do inculto por tudo aquilo que lhe faltava. Os românticos percebendo esta contradição e movidos com a preocupação em “soldar” a quebra entre o político e o cotidiano, dedicam-se a conhecer os “costumes populares” impulsionando os estudos folclóricos.⁴⁵

O surgimento das noções de *folclore* e de *cultura popular* tem raízes neste Movimento Romântico, corrente de pensamento filosófica, artística e literária que se disseminou no continente europeu, e quase simultaneamente nas Américas a partir de meados do século XVIII.⁴⁶ Para ser mais preciso, foi com o etnólogo inglês William John Thoms em 1848, que o termo **folk-lore** (“*saber tradicional do povo*”) foi utilizado pela primeira vez para designar os estudos das então chamadas “*antiguidades populares*” em uma Carta, publicada na Revista *The Atheneum*.⁴⁷

Em 1878 é fundada na Inglaterra a primeira Sociedade do Folclore, tendo como premissa a intenção de conhecer empiricamente as culturas populares, designada como a disciplina que se especializa no saber e nas expressões subalternas.

Frente às exigências do positivismo que guiam os novos folcloristas, os trabalhos dos escritores românticos ficaram como utilizações líricas de tradições populares para promover seus interesses artísticos.⁴⁸

⁴³ FUNARI, Pedro Paulo & PELEGRINI, Sandra C.A. **O que é patrimônio cultural imaterial**. Ed. Brasiliense; São Paulo, 2008 p. 78.

⁴⁴ CANCLINI, Nestor Garcia. **Culturas híbridas – para entrar e sair da modernidade**. São Paulo: Edusp, 1997. p.208

⁴⁵ CANCLINI, op. cit., p. 208.

⁴⁶ LONDRES, Cecília (2001). **Para além da ‘pedra e cal’: por uma concepção ampla de patrimônio**. (org.) Patrimônio Imaterial. REVISTA TEMPO BRASILEIRO Nº 147. Rio de Janeiro: ORDECC, pp.185-207 - 2001

⁴⁷ ROCHA, Gilmar. **Cultura Popular: do folclore ao patrimônio**. Mediações v. 14, n.1, p. 218-236, Jan/Jun. 2009

⁴⁸ CANCLINI, Nestor Garcia. **Culturas híbridas – para entrar e sair da modernidade**. São Paulo: Edusp, 1997. p.209

O conhecimento do popular, nestas circunstâncias estava embasado no “espírito científico”, ou seja, a elite letrada observando o iletrado. Segundo Cecília Londres, na visão romântica, o mundo do folclore e da cultura popular abriga nostálgicamente a totalidade integrada da vida com o mundo rompida no mundo moderno. “O povo encarnaria a visão de um passado idealizado e utópico”.⁴⁹ Esta visão nostálgica vai de encontro com outra característica do estudo inicial do folclore, que é a apreensão do popular como tradição, onde determinado rito simbólico poderia se perder com as mudanças da modernidade, sendo reinventados através de “museus da tradição popular”.

Esta visão romântica da tradição não pode ser confundida com o saber popular que se utiliza da tradição para a transmissão de seus valores culturais, tradição esta que segundo o historiador Eric Hobsbawm, não pode ser separado do contexto mais amplo da história da sociedade, o autor defende que o estudo das tradições esclarece bastante as relações humanas com o passado e, por conseguinte, o próprio assunto é “ofício do historiador.”⁵⁰ Isso porque toda a “tradição inventada,” utiliza a história como legitimadora das ações e conhecimento da coesão grupal. “Tradição inventada” é entendida, segundo Hobsbawm como:

um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas; tais praticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica automaticamente uma continuidade em relação ao passado.⁵¹

Podemos observar que os primeiros estudos de cultura popular residem especificamente em sua fidelidade ao passado rural, ou seja, os estudiosos não tinham a percepção das mudanças redefinidas nas sociedades industriais e urbanas, segundo Canclini (1997, p. 210), “o povo era resgatado, mas não conhecido.”

Uma concepção interessante a ser discutida em se tratando de cultura popular é a noção de folclore definida pelo intelectual Antonio Gramsci (1891 – 1937), que segundo Renato Ortiz, o primeiro significado que adquire a noção de cultura popular na

⁴⁹ LONDRES, Cecília (2001). **Para além da ‘pedra e cal’: por uma concepção ampla de patrimônio.** (org.) Patrimônio Imaterial. REVISTA TEMPO BRASILEIRO Nº 147 Rio de Janeiro: ORDECC, pp.185-207 – 2001.

⁵⁰ HOBBSAWM, Eric. **A Invenção das tradições.** In: Hobsbawm E. & Ranger T. (orgs.) A invenção das tradições. RJ: Paz e Terra. 2002 p. 21.

⁵¹ HOBBSAWM, op. cit., p. 09.

obra gramsciana é o folclore.⁵² Contemporâneo as primeiras discussões a este respeito, Gramsci acredita que o folclore é, sobretudo, uma concepção de mundo particular das classes subalternas:

O que distingue o canto popular no quadro de uma nação e de sua cultura, não é o fato artístico, nem a origem histórica, mas seu modo de conceber o mundo e a vida, em contraste com a sociedade “oficial”. Nisto, e tão somente nisto deve ser buscada a “coletividade” do canto popular e do próprio povo.⁵³

Neste sentido, o folclore é penetrado pela cultura hegemônica e dela retira elementos que serão reinterpretados em termos de linguagem popular. Para Gramsci (1968, p.189), “o folclore sempre esteve ligado à cultura da classe dominante e, ao seu modo, extraiu dela motivos que se inseriram nela em combinação com as tradições pretendentes.”⁵⁴ Apesar desta afirmação, é preciso deixar claro que não se pode ter uma leitura equivocada da tradição folclórica vista como elemento estrutural de contestação, Gramsci esclarece que as funções exercidas por uma concepção de mundo variam segundo as condições histórico-sociais.

Para Eunice Durham, a existência de uma cultura erudita própria das classes dominantes, não impedia a elaboração de sistemas culturais populares, que em sua maioria eram dependentes de formas de comunicação não escritas, onde padrões de comportamento e representações simbólicas desenvolvidas por grupos relativamente homogêneos refletiam com precisão o modo pelo qual cada um deles vivia sua condição de dominado:

O folclore rural, a cultura própria de grupos de ofício ou mesmo de bairros operários exemplificam esta situação. É claro que essa autonomia cultural só se desenvolve dentro de certos limites estabelecidos pela necessidade de manutenção de uma estrutura de dominação. [...] Mesmo assim as classes sociais, corporificadas em grupos espacial e socialmente segregados, desenvolviam, através de seus próprios membros, *produtos* culturais específicos nos quais se expressava sua experiência coletiva, incorporada num “imaginário” social próprio.⁵⁵

⁵² ORTIZ, Renato. **A consciência fragmentada. Ensaios de cultura popular e religião.** Editora Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1980.

⁵³ GRAMSCI, Antonio. **Literatura e Vida nacional.** Rio de Janeiro. Ed. Civilização Brasileira, 1968, p. 190

⁵⁴ GRAMSCI, op. cit., p. 189.

⁵⁵ DURHAM, Eunice Ribeiro. **A dinâmica da Cultura: ensaios de antropologia.** THOMAZ, Omar Ribeiro (org). São Paulo: Cosac Naify, 2004 p. 232 – 233.

Estas definições teórico metodológicas do conceito de folclore e cultura popular são de vital importância para compreender a maneira com que os folcloristas do século XIX e início do XX estudaram as manifestações populares, tanto na Europa quanto na América e em específico no Brasil. Estes profissionais estavam mais interessados em bens culturais como objetos lendas e músicas, do que pelos processos e agentes sociais que os geram. Canclini descreve que na primeira metade do século XX a associação de folcloristas e antropólogos, condicionados pelo nacionalismo político e o humanismo romântico, eram vistos como intelectuais reconhecidos, mas em se tratando de conhecimento científico, teórico e metodológico geravam estudos insuficientes.⁵⁶

No Brasil, uma ampla movimentação em torno do folclore e da cultura popular iniciou-se na década de 1950 com a criação de uma comissão para tratar do assunto – a Comissão Nacional do Folclore, no Ministério do Exterior. Seu apogeu foi em 1958 com a Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro, no então Ministério da Educação e Cultura. Segundo Cecília Londres, a Campanha tinha urgência de atuação, pois conforme as concepções da época, os elementos culturais autênticos da nação estariam seriamente ameaçados pelo avanço da industrialização e pela modernização da sociedade. Por essa razão, o folclore devia ser imediatamente preservado, e intensamente divulgado.⁵⁷

O deslocamento conceitual sofrido pela perspectiva romântica das noções de folclore e cultura popular coincide com o processo de ressignificação do conceito de cultura das ciências humanas e sociais, principalmente, na tradição norte-americana dos anos 1970. Um destes exemplos é a idéia de modelo interpretativo "de duas camadas" - cultura popular/folclore *versus* cultura de elite.⁵⁸ As discussões acerca do patrimônio imaterial, recorrente da década de 1980, também coincidem com as discussões em torno do significado antropológico de cultura contemporânea. Com esta ampliação do sentido imaterial na noção de patrimônio, Gonçalves observa que:

Diferentemente das concepções tradicionais, não se propõe o tombamento de bens listados nesse patrimônio. A proposta é no sentido de “registrar” essas

⁵⁶ CANCLINI, Nestor Garcia. **Culturas híbridas – para entrar e sair da modernidade**. São Paulo: Edusp, 1997. p. 211.

⁵⁷ LONDRES, Cecília (2001). **Para além da ‘pedra e cal’: por uma concepção ampla de patrimônio**. (org.) Patrimônio Imaterial. REVISTA TEMPO BRASILEIRO Nº 147. Rio de Janeiro: ORDECC, pp.185-207 – 2001.

⁵⁸ LONDRES, op. cit., p. 4.

práticas e representações e de fazer um acompanhamento para verificar sua permanência e suas transformações.⁵⁹

Segundo Gilmar Rocha, nesta nova perspectiva o “registro” feito nos moldes dos antigos folcloristas não tinha sentido. Pois, sem cair no romantismo que caracteriza os estudos folclóricos passados, o que mudou nessa nova abordagem da cultura popular, à luz do conceito de patrimônio imaterial, é a tentativa de restituir ou de dar voz ao “povo”.⁶⁰

Nos últimos anos temos assistido inúmeros movimentos e processos de construção de identidades, revitalização de expressões culturais, enfim, ações que apontam para um conjunto de representações que designam um momento de resgate das tradições culturais. É sabido que, para que uma tradição permaneça existindo ela deve modificar-se. Neste sentido, uma justificativa para a retomada da tradição e da memória, por meio do patrimônio imaterial, sem que isso signifique uma volta ao modelo folclorista, consiste no peso dado à criatividade. De acordo com Cecília Londres a orientação dos estudos de folclore transformou-se, acompanhando a evolução geral dos paradigmas de conhecimento. A autora define que as culturas não são comportamentos concretos, e sim significados permanentemente atribuídos pelos homens ao mundo:

São fatos e processos que atravessam as fronteiras entre as chamadas culturas popular, erudita, ou de massa, e mesmo os limites entre as diferentes camadas sociais. São veículos de relações humanas, de valores e visões de mundo.⁶¹

Outra questão que deve ser abordada a partir desta nova perspectiva no estudo da tradição popular e do patrimônio cultural é, segundo Olga Brites da Silva, o cuidado com os estudos de tradição popular deve tomar para que não seja subjugada a “outras tantas tradições inventadas”, na perspectiva de ocultar os conflitos e produzir a imagem de uma sociedade harmônica, com a idéia da nação una e indivisa.⁶² Esta idéia desqualifica as práticas dos saberes populares, diante de um especialista. Esta visão de

⁵⁹ GONÇALVES, José Reginaldo Santos. **Antropologia dos objetos** – coleções, museus e patrimônios. Rio de Janeiro, Garamond, 2007. p. 111.

⁶⁰ ROCHA, Gilmar. **Cultura Popular: do folclore ao patrimônio**. Mediações v. 14, n.1, p. 218-236, Jan/Jun. 2009.

⁶¹ LONDRES, Cecília (2001). **Para além da ‘pedra e cal’: por uma concepção ampla de patrimônio**. (org.) Patrimônio Imaterial. REVISTA TEMPO BRASILEIRO Nº 147. Rio de Janeiro: ORDECC, pp.185-207 - 2001

⁶² SILVA, Olga Brites da. Memória, preservação e as tradições populares. p. 17 In.: SÃO PAULO, Secretaria Municipal de Cultura. Departamento do Patrimônio Histórico. **O Direito à Memória: Patrimônio Histórico e cidadania**. DPH, São Paulo: DPH, 1992. p.20.

uma tradição inventada no sentido de atribuir um caráter de “ingenuidade” e romantismo é criticada pela historiadora Raquel Samuel, a autora sinaliza que a “folclorização” da cultura popular constitui a marca mais visível deste processo de desqualificação da experiência e do saber dos dominados.⁶³

Cabe destacar que a multiplicidade das tradições populares e de suas experiências não podem ser reduzidas a “dominadores comuns”, estáticos e preservados como apenas repetições sistêmicas. Como foi observado a manifestação cultural é viva e representa os valores, as crenças e a tradição de grupos sociais incorporando em seu dia-a-dia símbolos que dizem mais do que apenas apresentações. Segundo Brites, uma política de preservação que se volte para o universo das tradições populares, precisa manter os olhos atentos para estes riscos e livres para estas possibilidades, sempre alerta para pensar sobre as diferenças internas entre os diversos movimentos de folclore e cultura popular.⁶⁴

Neste sentido, a preocupação recai sobre os profissionais de patrimônio histórico com referenciais genéricos sobre a decisão do que deve ser considerado “preservável”. A partir desta discussão, podemos agora analisar os três objetos de estudo deste trabalho, entendida como manifestação cultural e conhecida em todo território nacional como Congada.

2 ORIGENS HISTÓRICAS NO PROCESSO DE FORMAÇÃO DA CONGADA

A Congada é uma manifestação cultural que conjuga dança, festa e devoção, um conceito plural e que em muitos momentos se depara com a dificuldade de conceituação. Neste sentido, a análise feita pela historiadora Marina de Mello e Souza contribui muito no trabalho historiográfico desta manifestação cultural, pois sua investigação busca entender a relação dos primeiros contatos de Portugal com os diversos reinos da África Ocidental e Centro-Ocidental. Estes contatos deram-se sob a abertura de novas rotas de comércio, da busca de metais preciosos e da disseminação da

⁶³ SILVA, op. cit., p.20.

⁶⁴ SILVA, op. cit., p.23.

fé cristã. Segundo Souza, a necessidade de expandir as fronteiras do cristianismo não era apenas uma justificativa para encobrir interesses de ordem judicial, mas também interesses materiais e a busca de fortalecimento da identidade do reino lusitano.⁶⁵

Ainda segundo a autora, o processo de cristianização da elite e a utilização do cristianismo como instrumento de poder imposto pelo reino lusitano, distinguiu o reino do Congo de todos os outros da região. Como se sabe, o primeiro interesse de D. João II quando enviou sua tropa à costa da África foi a cristianização do reino do Congo, e isto ocorreu em 1489 quando o rei *mani* Congo disposto a abraçar a religião cristã envia uma embaixada ao rei português formalizando seu interesse em se converter ao cristianismo, solicitando ao rei lusitano o envio de clérigos para instruí-lo na nova crença. Este acontecimento representou o êxito da catequese lusitana na África, assim como a força do império presente na amplitude de suas relações comerciais e dominação política.

Durante os primeiros 200 anos de contato entre congoleses e europeus houve o desenvolvimento de um catolicismo africano, no qual os missionários cristãos viam sua religião, e as populações congolesas a sua forma tradicional de referenciar os deuses e relacionar-se com o além. [...] a conversão ao cristianismo foi dada como fato pelos missionários e pela Santa Sé, assim como a população e os líderes religiosos locais aceitaram as designações e ritos cristãos como novas maneiras de lidar com velhos conceitos.⁶⁶

Em relação a formação da religiosidade negra vivida na América portuguesa, o historiador Luiz Geraldo Silva⁶⁷ destaca a importância da disseminação do ritual católico na África Centro Ocidental. Para o autor, a disseminação do catolicismo naquela região, entre os séculos XV e os últimos anos do século XVII, compreendendo o próprio reino do Congo, os Ndongo, os Loango, os Ngoyo e os Kakongo deve ter repercutido entre os africanos centro-ocidentais trazidos para a América portuguesa.

Ainda segundo o autor, várias missões religiosas foram aceitas naquelas áreas ao longo daquele período, e, ao seu final, havia não apenas irmandades católicas ali formadas, mas também uma “teologia cristã africana”, bem como uma clara diferenciação entre católicos e não-católicos. Os Imbagala, que sempre se recusaram a

⁶⁵ SOUZA, Marina de Mello e. **Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de Rei Congo**. Belo Horizonte. Editora UFMG, 2002. p. 89.

⁶⁶ SOUZA, op. cit. p. 63.

⁶⁷ SILVA, Luiz Geraldo. **Religião e identidade étnica. Africanos, crioulos e irmandades da América portuguesa**. Cahiers des Amériques Latines (Paris), N° 44, n. 3, PP. 77-96, 2003

receber missões em seu território, eram povos frequentemente descritos como não católicos.⁶⁸

A importância da corte e seus rituais para evidenciar aos olhos de todos poder não era característica apenas ibérica ou europeia. Quando Diogo Cão, enviado de D. João II chegou à foz do Rio Zaire no ano de 1483, se deparou com o *mani* Soyo, chefe da localidade da qual desembarcou e entrou em contato pela primeira vez com o reino do Congo. Lá encontrou uma organização política com significativo grau de centralização e uma corte estruturada ao redor do rei, o centro do poder localizava-se na capital *Mbanza Congo*, de onde o rei administrava o país juntamente com um grupo de nobres que formavam o conselho real.

O Congo foi um reino relativamente forte e estruturado, formado por grupos bantos que abrangia grande extensão da África Centro-Occidental. Seu reino apesar de ter se desestruturado a partir de guerras civis que enfrentou na virada do século XVII para o XVIII e do intenso movimento de contrabando de escravos, continuou tendo um importante papel simbólico entre os que por lá passaram e de lá vieram. O reino, mais do que uma realidade política, se tornou um símbolo, importante na maneira como os bacongos viam a si próprios. As cerimônias realizadas por chefes políticos no reino do Congo, muitas delas descritas por viajantes, como a entronização de novo chefe em cerimônia ritualizada e a conquista de outros povos por meio de batalhas, permaneceu viva mesmo depois de assimilada com os ritos europeus. Na definição de Souza, vários destes elementos podem ser percebidos nas eleições de reis negros no Brasil escravista que são ricas em significados e muitas vezes difíceis de serem percebidos.⁶⁹

Presente em Portugal, na Espanha, na América espanhola, nas ilhas do Caribe e na América do Norte⁷⁰, foi na América portuguesa que a eleição de reis negros e sua comemoração festiva, denominada Congada estiveram mais difundidas. Produto do encontro de culturas africanas e da cultura ibérica, a festa incorporou elementos de ambas em uma nova formação cultural, na qual os símbolos ganharam novos sentidos:

A coroação do Rei Congo no Brasil é vista como uma festa que a cada ano rememorava um mito fundador de uma comunidade católica negra, na qual a África ancestral era invocada em sua versão cristianizada, representada pelo reino do Congo.⁷¹

⁶⁸ SILVA, op. cit., p. 84.

⁶⁹ SOUZA, op. cit. p., 47.

⁷⁰ SOUZA, op. cit. p., 179.

⁷¹ SOUZA, op. cit. p., 68.

Segundo Nascimento⁷², pouco se sabe sobre a origem da Congada, pois não há uma data unânime entre os pesquisadores. De um lado, há os que defendem a origem africana da dança, afirmando a realização da coroação de um rei negro de origem etíope em Portugal no ano de 1451, e a introdução da irmandade de Nossa Senhora do Rosário no Congo por missionários em 1570. De outro lado, alguns pesquisadores apontam para o início da Congada em 1674 no estado de Pernambuco e ainda, há os que defendem sua origem no século XVIII.⁷³ Para a historiadora Souza, sua existência é comprovada desde o início do século XVII, ganhando força no XVIII, mudando de feições no século XIX e ocorrendo ainda hoje em várias localidades brasileiras.⁷⁴

2.1 A CONGADA ENTRE A PRÁTICA E A TEORIA

Devido às transformações constantes de processos históricos e sociais, as congadas estiveram sujeitas às diversas modificações ou manutenções de sua tradição. Aceita como manifestação cultural relacionada aos negros cativos, tem em sua raiz, a oralidade e a ancestralidade norteando suas organizações, assim como a herança do universo simbólico e cultural das sociedades africanas, isto pode ser percebido através da multiplicidade da influência cultural presentes nela. Assim, são processos históricos, e não eventos particulares que levam à conformação de determinadas formas culturais. Segundo Souza (2000, p. 266) “Mesmo recriados como dramas sociais, os eventos são símbolos de processos nos quais se inserem, mas que transcendem os acontecimentos particulares.” Para o antropólogo Carlos Rodrigues Brandão a Congada é definida como uma mistura de dança e religião, cheia de ritmo e de cor, que se transforma em formas “provisoriamente anônimas” de criação: popular, coletivizada, persistente, tradicional e reproduzida através dos sistemas comunitários de transmissão do saber.⁷⁵

⁷² NASCIMENTO, Claudia Bibas do. **Múltiplos olhares sobre a presença negra na Pala – Paraná – História e arqueologia (séculos XIX e XX)**. Dissertação (mestrado em História). Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2009. p. 96.

⁷³ NASCIMENTO, op. cit., p. 59.

⁷⁴ SOUZA, op. cit. p. 179.

⁷⁵ BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O que é folclore**. Coleção primeiros passos. Editora Brasiliense, 7ª edição, 1986. p.56.

A história cultural, definida por Roger Chartier, identifica o modo como em diferentes lugares e momentos uma determinada realidade social é construída.⁷⁶ As representações do mundo social assim construídas, são sempre determinadas pelos interesses do grupo que as forjam. Neste sentido, o conceito de apropriação presente na celebração da Congada é perceptível a partir de análises detalhadas de cada ritual.

No Brasil, a Congada possui características regionais próprias, adquiridas através de processos sociais singulares de cada região, mas apesar desta singularidade percebemos muitas características que permaneceram comuns. É o caso da presença de uma corte real, que em geral possuem nomes que denotam reinos africanos como Congo ou mesmo Moçambique, a estrutura do reinado que possui sempre rei, rainha, príncipes e princesas, constituindo assim a família real, quando as crianças saem para celebrar são sempre denominadas conguintos. São realizadas anualmente, geralmente no dia de seus santos protetores, como Nossa Senhora do Rosário e São Benedito e no dia dos Reis 06 de Janeiro. A indumentária também está presente em todas as manifestações, variando apenas cor e o luxo das roupas, possuindo vital importância ao definir visualmente o lugar de cada participante na estrutura da manifestação.

2.2 AS IRMANDADES: CONSTRUÇÃO DA MANIFESTAÇÃO CULTURAL E RELIGIOSA NO BRASIL COLÔNIA

Como foi evidenciado no caso africano, o empreendimento colonial português esteve sempre associado à disseminação da fé cristã, sendo muitas vezes este o aspecto que legitimava a ação de Portugal sobre os povos. Dessa forma, dominação colonial e ação missionária católica estiveram sempre juntas. Um exemplo característico era o batismo obrigatório de todo escravo embarcado em Luanda que, sem qualquer introdução mais profunda sobre a doutrina cristã, era apenas um pequeno passo de um longo processo de conversão, cuja maior expressão, segundo Souza, foi à proliferação de irmandades leigas de “homens pretos”.⁷⁷ Na análise feita por José Ramos Tinhorão, o catolicismo foi sempre integrado às comunidades negras por meio das “exterioridades do culto” e não pela “assimilação dos conceitos teóricos de fé”, afirmando que os negros elegeram Nossa Senhora do Rosário para objeto de culto por terem estabelecido

⁷⁶ CHARTIER, Roger. História cultural. **Entre prática e representação**. Lisboa: Difel, 1990. p 17.

⁷⁷ SOUZA, op. cit. p. 183.

uma relação direta entre o seu rosário e o “rosário de Ifá”, usado por sacerdotes africanos.⁷⁸

Na América portuguesa, principalmente a partir do século XVIII, desenvolveu-se um catolicismo fundado em torno das irmandades que assumiam várias das responsabilidades religiosas. Para o historiador Luiz Geraldo Silva, a religião, ou melhor, o catolicismo se apresentava como um princípio vital de ordenação de um mundo marcado pelo caos e pela reposição constante de homens e mulheres estrangeiros, etnicamente diferentes.⁷⁹ Segundo o autor, ela não apenas dava sentido às vidas individuais, mas a própria vida coletiva da comunidade dos “homens pretos”. Na visão de Souza, com o distanciamento das relações familiares provocada pelo tráfico, os africanos escravizados buscaram reconstruir em novas bases os laços fundamentais que uniam as pessoas. E a eleição de reis entre as comunidades africanas no Novo Mundo é interpretada pela autora, como forma de recriar as estruturas sociais existentes nos lugares de origem, desenvolvendo-se predominantemente no âmbito das “irmandades de homens pretos”, que na definição de Marina de Mello e Souza são:

Associações leigas formadas por negros, escravos, forros ou livres, em torno de um santo protetor e de um altar no qual este era cultuado. Essas corporações cumpriam diversas funções de ajuda mútua, socialização e diversão. (...) foi nesses espaços que se desenvolveu a festa de reis negros.⁸⁰

Na pesquisa realizada pela historiadora Martha Abreu, sobre a festa do Divino no Rio de Janeiro no período do século XIX, a autora destaca que as irmandades organizavam-se para incentivar a devoção a um santo protetor e para proporcionar benefícios aos irmãos, benefícios estes que variavam de acordo com os recursos de cada irmandade.⁸¹ Em relação às festas organizadas pelas irmandades em homenagem aos santos padroeiros, ou outros de devoção, a autora destaca que este era o momento máximo da vida dessas associações:

Para desagrado de muitas autoridades civis e religiosas preocupadas com a continuidade da ordem e com o não cumprimento das normas litúrgicas, tais festas costumavam confundir as práticas sagradas com as profanas, tanto nas comemorações externas como nas que eram realizadas dentro da igreja. Além das missas com músicas mundanas, sermões, novenas e procissões, eram

⁷⁸ TINHORÃO, José Ramos. **Os pretos em Portugal. Uma presença silenciosa.** Lisboa, Editorial Caminho, 1988. p. 126 – 127.

⁷⁹ SILVA, op. cit., p. 91.

⁸⁰ SOUZA, op. cit. p. 181.

⁸¹ MARTHA, Abreu. *O império do divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900.* Rio de Janeiro, Nova Fronteira; 1999. p. 34.

partes importantes as danças coretos, fogos de artifício e barracas de comidas e bebidas.⁸²

Segundo o estudo que Mary Karasch⁸³ realizou sobre as etnias que compunham as comunidades de africanos no Rio de Janeiro do século XIX, por anos os povos da África Centro-Occidental lideraram com a diversidade étnica, desenvolvendo práticas religiosas, tradições comuns e partilhando formas culturais. Segundo Karasch, os congos eram geralmente percebidos em termos positivos pelos senhores, que os consideravam como ótimos escravos devido as suas habilidades com a agricultura, nos trabalhos domésticos e artesanais. Os congoleses também eram tidos como um povo orgulhoso, que preservava as suas tradições, celebrava o antigo reino do Congo em suas músicas corando seus próprios reis e rainhas.⁸⁴

Para o historiador Carlos A. M. Lima, o “catolicismo barroco”, característico da época, não se caracterizava pela sua uniformização, mas sim pela inserção de grupos menores em uma comunidade maior, o “corpo místico”. A visão dos jesuítas, neste sentido, estava baseada na imagem de que todas as culturas se organizavam em uma mesma e única escala hierarquizada, cujo ápice era organizado pela religião católica.⁸⁵ Mas isto também não tirava certa autonomia das irmandades, que segundo Lima, colocavam grande ênfase em critérios étnicos de pertença. Em relação a estes critérios étnicos, Silva destaca que existia no interior das irmandades uma hierarquia extremamente complexa:

Uma vez que tais princípios gerais de estratificação existiam em várias sociedades africanas das regiões Centro- Ocidental e Ocidental e operavam como instrumentos mentais de diferenciação e divisão do mundo social, nada mais natural, portanto, que os africanos e seus descendentes crioulos fizessem uso deles no manejo das complexas relações existentes no interior da comunidade dos “homens pretos” da América portuguesa, mormente numa fase em que sua configuração social revelava-se mais complexa.⁸⁶

Ainda segundo o historiador Luiz Geraldo Silva, que buscou reconstruir as associações leigas de homens de cor na capitania de Pernambuco dos séculos XVII e XVIII, era no interior destas irmandades que os homens de cor tinham a liberdade de se

⁸² MARTHA, op. cit. p. 34.

⁸³ KARASCH, Mary C. **A vida dos escravos no Rio de Janeiro. 1808 – 1850.** São Paulo; Companhia das Letras, 2000. p. 78.

⁸⁴ KARASCH, op. cit. p. 198.

⁸⁵ MOURA, Ana Maria da Silva & LIMA, Carlos A. M. **Devoção e Incorporação. Igreja, escravos e índios na América Portuguesa.** Curitiba, Peregrina, 2002. p. 63.

⁸⁶ SILVA, op. cit., p. 89.

organizar hierarquicamente. Em sua pesquisa, Silva destaca a predominância de bantos e seus descendentes crioulos da África Centro Ocidental relacionando-a a trajetória e transformações particulares das irmandades locais, em especial a Irmandade do Rosário de Santo Antonio do Recife, fundada na segunda metade do século XVII. A partir dos livros de compromisso da irmandade, o autor observa que esta reservava exclusivamente para os Angolas e Crioulos as funções de rei, rainha, juiz e juíza.⁸⁷ Mas a partir do século XVIII com a intensa importação de africanos ocidentais aos portos de Recife, passou-se a considerá-los como eventuais irmãos de mesa, ocupando funções cerimoniais como as de “governadores de nações”, mas estes deveriam se subordinar ao rei, cargo sempre ocupada por um “Angola.”:

Assim, pois, se por um lado alargavam-se as hierarquias cerimoniais e funcionais e se permitia que africanos ocidentais ocupassem postos importantes nas mesas, a figura do rei, que nada tinha de simbólica, foi tomando configurações cada vez mais vastas. Com isso, por um lado, alargou-se o domínio dos “bantos” e de seus descendentes crioulos sobre as demais etnias e procedências africanas e, por outro lado, à medida que a sociedade tornava-se mais complexa e estratificada, restringiu-se aos forros e/ou negros livres a possibilidade de ocupar posições no reinado da Irmandade.⁸⁸

Já no início do século XIX, apresenta-se no interior das irmandades, segundo o autor, um título ainda mais amplo: o de “Rei de Congos”. De dois reinados ficara apenas um, e este não mais se referia a “Angola” ou “crioulos”, mas a “Rei de Congos”. Porém, como salienta Silva, não apenas a função, agora tornada única, continuava nas mãos dos “Angolas”, como ela tendia a subordinar “pessoas egressas de todas as etnias e procedências então existentes nas capitânicas.”⁸⁹

Estas instituições, sob o ponto de vista dos negros, como descrita acima, eram importantes por propiciar identidade e auto-organização, ao passo que aos olhos das autoridades elas funcionavam como meios de controle social.

2.3 A CONGADA DA LAPA

Na década de 1950, José Loureiro Fernandes, um dos principais pesquisadores da Congada da Lapa, iniciou pesquisas para verificar quais fatores permitiram a continuidade e a descontinuidade das danças praticadas por negros africanos e seus

⁸⁷ SILVA, op. cit., p. 82.

⁸⁸ SILVA, op. cit., p. 83.

⁸⁹ SILVA, op. cit., p. 84.

descendentes no estado. De acordo com Fernandes (1951), teriam existido Congadas em Curitiba, Paranaguá, Castro, em uma região ao norte do estado, próxima a Tunas, e na Lapa, realizadas sempre nos dias 26 e 27 de dezembro, nas festas em homenagem a Nossa Senhora do Rosário e São Benedito.⁹⁰ Hoje, sabe-se que apenas a Congada da Lapa permanece ativa.

Compostas por membros da Irmandade de São Benedito que participavam ativamente da dança, a devoção dos lapeanos por este santo teria iniciado no século XIX, em torno de uma antiga imagem existente na Igreja Matriz e que pertencia à antiga capelinha de Santo Antonio da Lapa. Segundo a pesquisa realizada por Claudia Nascimento (2009), a imagem datada de 1772 no Livro Tombo II, pertencia à Irmandade dos Pretos cujo orago era São Benedito, e foi esculpida por um escravo chamado Joaquim Antonio da Luz Maia. Rústica e de madeira, a imagem media sessenta centímetros de altura e portava um pequeno resplendor de prata.⁹¹

O mito em torno da estátua, conforme descrito por Fernandes, conta que a imagem foi levada para a capela de Nossa Senhora dos Milagres, situada na parte baixa da cidade em frente a um antigo engenho de erva-mate. Após grande chuva, a capela desmoronou e ao lado dos escombros a imagem do santo foi encontrada ilesa, sendo transportada para a casa de Mariana Ferreira da Luz.⁹² A partir desse dia, teria surgido a idéia de construir uma capela em honra a São Benedito, esta, erigida no alto da cidade, em um local propositalmente pensado: o lugar onde funcionava o pelourinho. A capela demorou a ser erguida, em 1894 somente os alicerces da capela tinham sido levantados e de acordo com os relatos recolhidos por Fernandes, Jordão da Rocha, ao assumir a provedoria da irmandade, assumiu também a construção da capela, conduzindo as obras até o término em 1908.

Sobre a confirmação indireta da existência de reuniões de negros apontada no texto de Fernandes, sabe-se que eram realizados batuques e folguedos na Lapa desde o século XVIII. O registro dessas reuniões contido em um livro da Igreja da Freguesia da Povoação de Registro de Curitiba, escrito pelo padre Firmino Dias Xavier em 25 de novembro de 1773, aponta que o visitador Ordinário do Bispado de São Paulo ao visitar a capelinha da Lapa, que servia de Matriz, determinou ao vigário, entre outras medidas,

⁹⁰ FERNANDES, José Loureiro. Congadas Paranaenses. 2. Ed. Curitiba, Editora UFPR, 2002. p. 8.

⁹¹ NASCIMENTO, Claudia Bibas do. **Múltiplos olhares sobre a presença negra na Pala – Paraná – História e arqueologia (séculos XIX e XX)**. Dissertação (mestrado em História). Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2009.

⁹² FERNANDES, op. cit., p. 9.

condenar ao pagamento de multas de duas patacas, cada pessoa que assistisse aos batuques e em oito patacas, os donos das casas que executassem folguedos.

Na Irmandade de São Benedito da Lapa, a pessoa que pretende ingressar no grupo deve se apresentar à mesa e indicar seu nome ao presidente, por palavra ou por petição, expressando o desejo de ser recebido como irmão. Após aceitar o novo membro, o escrivão lança seu nome no Livro de Grade. A Irmandade de São Benedito da Lapa realiza sua eleição no dia de seu orago, 27 de dezembro, às nove horas da manhã e a imagem de São Benedito é então colocada nos altares laterais da Igreja de Nossa Senhora do Rosário, onde seus membros se reúnem para a eleição dos empregados, do capitão de mastro e do sacristão. Após a eleição inicia-se a festa que termina com uma procissão no período vespertino.⁹³

O texto *Dia Solene*, até hoje utilizado pelos congadeiros da Lapa, narra a história da guerra entre a embaixada da rainha Ginga e o reino de Zumbi Ganaiane do Congo. O texto descreve a visita inesperada da embaixada da rainha Ginga, que chega fazendo um grande ruído no reino do Congo, interrompendo a festa em devoção a São Benedito causando um embate diplomático entre os dois reinos iniciando assim, uma guerra entre os reinos. Somente após esclarecer sobre os objetivos da chegada de uma embaixada vinda de um reino distante, é que o rei Congo perdoa o considerado insulto, chegando ao fim o mal-entendido. Dividido em dois grupos, o do rei Congo com sua fidalguia, e a embaixada da rainha Ginga com seu exército, a apresentação é executada ao som de instrumentos, intercalados por falas entoadas e cantos em coro, cuja apresentação dura algumas horas.

De acordo com a descrição feita por Fernandes, o auto popular na Congada da Lapa possui doze cenas, onde os papéis obedecem a uma hierarquia real: rei, rainha, príncipe, embaixador, fidalgos, duque, cacique, secretário, guias, conguinhos e músicos. As cenas estão definidas por ordem numérica, na cena 1 é quando ocorre o desfile inicial; Definindo-se pela caminhada que o cacique e conguinhos, juntamente com o embaixador fazem até a casa do rei, de lá partem para a residência da rainha, quanto todos juntos fazem a reza de São Benedito a caminho do santuário, a cena 2 é o momento da fala do Trono, quando todos já reunidos ouvem a proclamação do rei para que celebrem com ele o Santo padroeiro. Na cena 3 há o primeiro baile, denominado de Dança dos Fidalgos, define-se pela movimentação em conjunto e individual de toda a corte ao som de tambores. O príncipe e o secretário supervisionam toda a atuação juntamente com a fidalguia. A chegada da embaixada da rainha Ginga, de Angola, constitui a cena 4 quando o seu embaixador

⁹³ NASCIMENTO, op.. cit., p. 91.

chega ao reino do Congo, acabando com o baile, gerando desconfiança e tumulto. O contato inicial se dá através do príncipe e do embaixador, neste momento acontece a primeira guerra entre reinos. A cena 05 é denominada de “Entrada do embaixador”, nela o embaixador caminha em direção ao trono do rei sendo escoltado pelo príncipe e pelo secretário. Neste momento inicia-se um mal entendido durante a saudação do embaixador ao rei. O embaixador então é convidado a se retirar do reino. Após este desentendimento vem a declaração de guerra que compõe a cena 06. Momento em que o embaixador desafia o rei e sua fidalguia, executando uma série de coreografias com as espadas entre a tropa do embaixador e o exército real. A “Segunda guerra” faz parte da Cena 07, onde é encenada a luta entre fidalgos do Congo e o exército de Angola, resultando na prisão do embaixador. É um violento combate, cujo término se dá com a chegada do rei, acompanhado do porta bandeira e do príncipezinho. O rei neste momento atira contra o embaixador, rendendo todos do seu exército. Na cena 08 os prisioneiros chegam à corte do Congo; Momento em que todos os prisioneiros, inclusive o embaixador aguardam a decisão real sobre o seu destino. O “Perdão real” é a resposta para a cena 09. Durante a encenação o rei estende o cetro na direção do embaixador e proclama o perdão, com as seguintes palavras: *“Guerreiros e prisioneiros de chave e cadeado, pelo louvor de São Benedito, todos são perdoados.”*

O momento de esclarecimento em relação à chegada do embaixador ao reino do Congo, que veio a pedido de sua Rainha para a celebração a São Benedito faz parte da cena 10 “Entrega da Embaixada”. Com isto iniciam-se novamente as celebrações agora com músicos da Embaixada da rainha Ginga também. Neste momento de grande festividade a cena 11 “Despedida do embaixador de Angola” marca o momento em que o embaixador e seus companheiros se despedem do reinado e do rei em ritmo de música e votos sinceros. O desfile final marca a última cena, de número 12. Neste momento são interpretadas as danças e cantos finais de confraternização entre os reinos e votos de louvor ao Santo padroeiro, São Benedito.

Estas cenas exemplificadas acima estão guardadas na maior herança que os negros congadeiros da Lapa possuem, que é o velho caderno manuscrito com folhas já amareladas que contêm o texto *“Dia Solene”*, passado tradicionalmente entre os reis desde 1935.⁹⁴

⁹⁴ FERNANDES, op. cit. p. 24 - 41

2.4 A CONGADA DE SERRA DO SALITRE- MINAS GERAIS, SUDESTE

A Congada em Serra do Salitre, Minas Gerais, assim como todas as outras congadas espalhadas pelo país deve ser analisada no contexto na qual ela emergiu, que é o catolicismo popular. Segundo a antropóloga Patrícia Trindade Maranhão Costa, a origem da Congada em Serra do Salitre, evocada pelos ternos nas festas realizadas em louvor a Nossa Senhora do Rosário e São Benedito foi iniciada pelos seus antepassados escravizados. Para a autora desmerecer os congadeiros e inviabilizar as suas festas parece ser uma forma de ocultar a escravidão representada na Congada que marcou a presença de mão de obra negra de Serra do Salitre.⁹⁵

A questão de religiosidade é inerente a esta manifestação cultural e pode ser associado à hegemonia católica que marcou a formação do estado mineiro, um exemplo é o mito de origem de aparição de N. Sra. do Rosário, que possui diferentes versões elaboradas por cada terno da Serra do Salitre. Por outro lado, é perceptível a uniformidade em relação às narrativas sobre a aparição de São Benedito. Os relatos de forma geral parecem associar N. Sra. do Rosário à liberdade e São Benedito ao cativo, ambos inseridos no contexto de escravidão.

Nossa Senhora do Rosário é a santa branca e coroada que apareceu para os negros escravizados, ao lado da senzala. Segundo a tradição oral ela se compadeceu do sofrimento dos cativos e derramava lágrimas que se convertiam em pétalas de rosas. Ao perceber a presença da santa os senhores construíram uma capela e para lá tentaram conduzir a sua imagem. No entanto, a cada tentativa a santa aparecia junto aos negros até que eles dançando e cantando nos ritmos do congo a carregaram para a igreja onde ela permaneceu. A aparição da santa branca para os negros no momento e local de realizações de suas danças fez de Nossa Senhora do Rosário uma divindade protetora dos congadeiros e também daqueles que respeitam e gostam do terno.

São Benedito, para os congadeiros da região, foi originalmente um escravo cozinheiro que escondido dos senhores alimentava os cativos que passavam fome. Ao ser descoberto o senhor ordenou que lhe açoitasse, entretanto naquele exato momento o braço de quem segurava o chicote não pode mais se mexer e as correntes que o

⁹⁵ COSTA, Patrícia Trindade Maranhão. **As raízes da congada: A renovação do presente pelos filhos do Rosário**. tese (doutorado em Antropologia social) Universidade de Brasília. Brasília. 2006. p. 46.

amarravam caíram. Por ser particularmente ligado ao cativoiro, São Benedito permanece na casa dos devotos, especificamente no interior da cozinha, mantendo a função original de garantir a comida diariamente.⁹⁶

A festa de N. Sra. do Rosário é uma das festas mais antigas da cidade e acredita-se que foi a santa que transformou a Congada numa forma de devoção e fez da festa em sua homenagem o principal momento para demonstração de fé.

A manifestação cultural, segundo Costa, contesta a religiosidade oficial representada pela Igreja, sendo realizada sempre a sua margem, o que lhes confere até os dias de hoje um sentido estritamente popular. A autora ainda expõe que, apesar da valorização do negro escravizado com a da aparição da santa, até recentemente a ordem dominante impedia a entrada dos negros no interior da igreja para louvar os seus santos protetores. Segundo Costa, isso marcou o reconhecimento público dessa devoção, que a missa conga procurou exaltar, mas a interferência da Igreja impede que o louvor seja realizado nos moldes tradicionais almejado pelos congadeiros de hoje.⁹⁷ Apesar disto, a origem escrava da dança e dos antepassados dos dançadores atua como uma referência para a constituição das festas e reinados da Serra do Salitre, bem como para a realização das atividades que movem esses momentos, como o preparo dos alimentos até a confecção dos instrumentos.

A festa de N. Sra. do Rosário adquiriu uma data móvel, podendo ocorrer ao longo do mês de setembro junto à festa da cidade e subordinada a ela, os dias exatos da comemoração são estipulados pelo padre, ocorrendo ou no primeiro ou no último domingo do mês. A comemoração a São Benedito é iniciada no primeiro domingo de Maio, finalizando no início de junho.⁹⁸

De acordo com Costa os ternos se reúnem periodicamente para louvar a N. Sra. do Rosário. De forma geral o reinado é composto por reis e rainhas perpétuos, rei e rainha congo, pelos instrumentistas – os ternos- e pelo bordão do mastro, todos com funções específicas, enquanto os primeiros são vitalícios, os demais cargos podem ser periodicamente trocados.

A estrutura da comemoração e das atividades é dividida em três dias de festa, geralmente sábado e domingo, encerrando na segunda – feira à noite, momento em que é retirado o mastro. Cada dia comporta diferentes seqüências rituais, a primeira

⁹⁶ COSTA, op. cit. p. 49.

⁹⁷ COSTA, op. cit. p. 66.

⁹⁸ COSTA, op. cit. p. 70.

atividade é o *Encontro de Cavaleiros*, ocorrendo no sábado à tarde. Dessa forma, o encontro tem início às 14 horas quando o rei, o vice rei, os fiscais e o organizador do encontro chegam à casa da rainha para pegar os instrumentos rituais. De lá percorrem as igrejas da cidade sendo conduzidos pelo rei perpétuo, e ao retornar a casa da rainha, ela oferece café em agradecimento. Na cavalgada ele segue sempre à frente carregando a cruz do santo homenageado, seguido pelo vice rei perpétuo, por dois fiscais e pelo organizador que orienta os cavaleiros durante o desfile, carregando, respectivamente, a bandeira contendo a imagem do santo da festa, a cruz de São Jorge, tambores que marcam o compasso da cavalcada e a bíblia, tais integrantes podem ser escolhidos pela comissão organizadora, enquanto o rei perpétuo de cada festa herda a função de seu antecessor, os demais cavaleiros podem atuar tanto na festa de N. Sra. do Rosário como na de São Benedito.

Sábado a noite é o momento ritual do louvor que ocorre a partir do levantamento do mastro que anuncia o início das comemorações. É também o último dia da novena (começa nove dias antes das festas) que termina sábado à noite, quando ao final da missa o mastro será fincado pelos ternos que anunciam os versos: “*a festa dos pretos já vai começar*”. No entanto, é o encontro de cavaleiros, realizado à tarde, que autoriza o início das comemorações.

No domingo a cidade recebe a visita de inúmeros ternos da região que se unem ao grupo da Serra do Salitre em homenagem aos determinados santos. Os visitantes são encaminhados a casa da rainha perpétua com a intenção de saudá-la e saudar os reis congos lá presentes. Após este momento todos seguem em cortejo até a igreja, para celebrar a missa ao som de tambores dos ternos, daí a denominação “missa conga”. A tarde uma nova missa conga é realizada sendo seguida de uma procissão que percorre a cidade com a santa sendo carregada pelos festeiros, a procissão termina na igreja, onde ocorrerá a coroação de N. Sra. do Rosário, mesmo que a festa seja em homenagem a São Benedito. Isto marca o fim das cerimônias ligadas à igreja, encerrando este momento com um jantar.⁹⁹

Na segunda-feira cabe ao bordão a retirada do mastro e com este ritual se encerra o momento de devoção e festa dos congadeiros. O último membro do reinado de Serra do Salitre é o *bordão ou rei do mastro*, cabe ao bordão de cada festa enfeitar o mastro e a bandeira que serão fincados sábado à noite, anunciando o início da

⁹⁹ COSTA, op. cit. p.59.

comemoração, ele é o responsável pela compra de todo o material necessário ao enfeite do mastro, é sua função também acender e preparar a fogueira que fica ao lado do mastro. Por fim, quando o mastro é retirado na segunda-feira, retorna para sua casa e lá todos os que estavam envolvidos na ajuda da retirada do mastro recebem um café feito pelo bordão e sua família.

De acordo com Costa (2006), em Serra do Salitre os reis congos são únicos para as duas comemorações (São Benedito e N. Sra. Do Rosário), por serem representantes dos congados da cidade, possuindo uma função também diplomática. A rainha é a única que veste capa e coroa no dia da festa.

Nas festas da Congada a coroação de N. Sra. marca o início e o fim dos momentos relativos à Igreja. Assim, deve ser realizado no sábado ao final da novena, e após a procissão do domingo. A seguir exemplificamos um trecho da música da coroação relativo ao evento de sábado:

Bendito louvado seja o Rosário de Maria de Deus. Não viesse ao mundo, ai de nós o que seria ó pai. O são Benedito negro, rei de toda a alegria. Todo congo se reúne para festejar seu dia, ó pai. Ó senhora Santa Ifigênia, virgem da terra do ouro. Ó vem socorrer seus filhos que estão em pranto e choro, ó mãe no dia cinco de maio festejam o santo guerreiro. Ele foi bom cozinheiro protetor do cativo, ó pai.¹⁰⁰

Paralelo ao canto a imagem da santa no altar é coroada e pétalas de rosas são derramadas sobre ela.

A chamada missa conga corresponde a uma celebração realizada especialmente nos momentos em que a Congada aparece como forma de louvor, ou seja, nas festas de N. Sra. do Rosário e S. Benedito. Ela possui a estrutura padrão encontrada nas missas diárias, porém todos os seus momentos são cantados com auxílio dos ternos, em ritmos congos. De acordo com Costa, em Serra do Salitre as músicas da missa conga foram elaboradas por padre Aureliano junto as lideranças dos ternos da cidade, o entusiasmo em relação a missa conga, fez desse padre um símbolo de aceitação da Congada e dos congadeiros. Nas festas de Serra do Salitre a missa conga é celebrada em dois momentos: durante a manhã e após a entrega das medalhas.¹⁰¹

Para os serralitenses de maneira geral, a origem da dança tem um motivo bem específico, a devoção à N. Sra. do Rosário, que para os congadeiros é a raiz de toda a

¹⁰⁰ COSTA, op. cit. p. 90.

¹⁰¹ COSTA, op. cit. p. 101.

comemoração, trazendo em si a missão de perpetuar essa raiz e atualizar os significados originais atribuídos a congada.

2.5 A CONGADA DE CATALÃO- GOIÁS, CENTRO-OESTE

A partir da análise das congadas em território nacional é possível notar a similaridade em relação ao mito fundador, pois todas o possuem e a Congada de Catalão não foge à regra. Em um estudo feito por Carlos Rodrigues Brandão na década de 1970 sobre a congada de Catalão, foram resgatados três mitos de origem difundidos na região, entre os três um destes se destaca. A descrição feita pelos ternos é que um dia Nossa Senhora do Rosário foi encontrada no deserto, alguns congos resolvem dançar para a santa que observando sorriu, mas não os acompanhou. Logo após outro grupo dança, são os moçambiques, neste momento a santa os acompanha até a igreja, mas após um tempo retorna ao seu lugar de origem, a comunidade então resolve fazer uma igreja no local em que ela foi encontrada.¹⁰² A questão da promessa entre os congos e a santa faz parte das manifestações religiosas, a situação da promessa é uma forma de atualizar o mito de origem entre os congadeiros, todos os congadeiros aceitam e difundem a história da santa, partindo do princípio de que N. Sra. do Rosário é padroeira dos negros, desde a época em que eram escravos. Segundo Brandão, o mito atualiza a Congada, assim como a Congada atualiza o mito.

A origem da festa de Catalão é dividida na região entre a história oficial e a história dos próprios congadeiros. A história oficial narra a vinda dos escravos para a vila de Catalão, ainda no século XIX, para trabalharem nas minas e nas fazendas da região, junto com os escravos veio a festa e devoção à N. Sra. Para os congadeiros de Catalão, os relatos resgam o universo lúdico da festa, como um mito de origem, ou a certeza de que veio da África com os escravos.¹⁰³

A celebração da Congada de Catalão, no sudeste do Estado de Goiás, possui cerca de cento e trinta anos de fé e devoção, marcada pela presença de vinte ternos fardados e pelo som contagiante dos batuques e demais instrumentos, possui o mesmo ano da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da cidade. Os homens e mulheres que

¹⁰² BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A festa do santo Preto**. Goiânia: UFG, 1985. p. 45.

¹⁰³ COSTA, Carmem Lucia. A festa em louvor à Nossa Senhora do Rosário em Catalão – Goiás. In: CARMO, Luiz Carlos do. & MENDONÇA, Marcelo Rodrigues (org). **As congadas de Catalão: As relações, os sentidos e valores de uma tradição centenária**. Catalão: UFG, 2008. p. 133.

fazem parte dela apóiam-se nos valores e compreensões das gerações passadas, celebrando todos os anos a Congada.¹⁰⁴ Todos os congadeiros de hoje fazem parte da irmandade de N. Sra. do Rosário tendo a diretoria um papel importante nas relações entre os “irmãos negros” e os agentes da Igreja e da festa.¹⁰⁵

O dia oficial de N. Sra. do Rosário em Catalão é 13 de Outubro, e a festa dura em torno de 10 a 11 dias, a única regra é que a “grande festa” seja celebrada no segundo domingo de Outubro, independente de ser no dia 13 ou não. O programa oficial é dividido em duas partes, a “religiosa” e a “parte festiva”. Na primeira parte estão envolvidos os ritos da Igreja, feito sempre dentro da igreja de Nossa Senhora do Rosário, já a parte festiva tem seu início marcado por fogos e pelo último dia da novena, que celebra todas as nove noites anteriores com a reza do terço e missa. Na noite do segundo sábado, após a novena, o mastro é erguido em frente à igreja, momento do cortejo da coroa.

No domingo, acontece o “dia da festa”, logo pela manhã os ternos saem às ruas para encontrar com os demais; capitães do terno, ternos de Moçambique, reis do congo com os príncipes e princesas, todos já caracterizados a rigor. Após o café que marca este momento de encontro com os ternos da região e dos ternos que vem de outras cidades, todos seguem para a igreja e lá ocorre a missa e a comunhão geral da irmandade de N. Sra. do Rosário. Após a missa os congadeiros fazem um cortejo com seus tambores até o local que será servido o almoço, que tradicionalmente é fornecido pela família dos festeiros, a noite há uma procissão pelas ruas centrais da cidade.

A segunda feira é marcada pela “entrega da coroa”, é o momento que os ternos se organizam logo após o almoço para irem em conjunto à casa dos festeiros atuais, ou seja, os guardiões da coroa, de lá o casal de festeiros, os ternos e a guarda de Moçambique ou guarda da coroa seguem para a casa da família real e todos juntos, em cortejo caminham rumo a casa dos “novos festeiros”, escolhidos sempre uma semana antes pelos agentes da Igreja, neste momento a esposa do festeiro atual entrega a coroa para a nova festeira, sendo este um motivo de festa.

A Congada de Catalão possui a seguinte estrutura de personagens: um capitão principal que comanda os ternos, sempre acompanhado de seus três ou mais suplentes, os “brincadores” ou soldados, que são os músicos do terno, as “bandeirinhas” meninas

¹⁰⁴ CARMO, Luiz Carlos do. & MENDONÇA, Marcelo Rodrigues. **A prática, a teoria e a transformação social a partir de um valor histórico: A irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Catalão e uma proposta de trabalho, renda e inclusão social.** In: Idem. p.196.

¹⁰⁵ BRANDÃO, op. cit. p. 39.

responsáveis pela locomoção e pelo andar da bandeira do terno e da bandeira de Nossa Senhora do Rosário, geralmente seguem em frente ao terno, obedecendo sempre uma sequência de passos ditados pelo capitão, há também os “meirinhos”, auxiliares nos desfiles e mensageiros entre os ternos e o general. Os homens que formam os ternos são conhecidos como “brincadores”, dançadores ou soldados, grupo de instrumentistas que tocam e dançam em louvor a N. Sra., nas celebrações da Congada em Catalão é possível ter um variado número de ternos, cada qual com o seu capitão e seus instrumentos específicos, como a caixa, o violão, reco-reco, sanfona e até mesmo cavaquinho. Podemos dizer que a união destes ternos é o que faz a Congada de Catalão.

O papel do capitão é liderar e coordenar com um bastão e um apito o grupo de ternos marcando o ritmo e compasso dos instrumentos nas apresentações. Acima de cada capitão do terno está o general, que não dança, não toca e não participa do momento festivo, como o presidente da irmandade ele é um agente de ordem da participação dos negros na festa da igreja, sendo responsável pela conduta de todos e seu cargo é considerado perpétuo.¹⁰⁶ Dentro do reinado há também a figura da Guarda da Coroa, composta por doze guardas, responsáveis por empunhar suas espadas caso a coroa seja ameaçada. O rei e a rainha com os príncipes e princesas do congo ficam na ponta da pirâmide, seus papéis são mais simbólicos e ligado ao ritual da apresentação, seu cargo, assim como do general também é perpétuo.

Os três exemplos de manifestações da Congada de diferentes regiões do país possuem diversos elementos, alguns bem característicos outros bem peculiares a cada região. Apesar das diferenças que encontramos nesta análise, uma questão em particular permeia a comemoração das três aqui descritas, que é o significado religioso atribuído a Congada, pois, seu sentido original, é baseado na demonstração de fé rememorada todos os anos através desta manifestação cultural. Na sequência discutiremos como estas manifestações vem se estruturando com as modificações sociais, políticas e históricas ocorridas durante os séculos XIX, XX e XXI.

¹⁰⁶ BRANDÃO, op. cit. p. 36 – 40.

3 A CONGADA EM TRANSFORMAÇÃO: OS PROCESSOS SOCIAIS DO SÉCULO XIX E XX

Como apresentado no capítulo anterior, a Congada é expressão cultural mestiça, fruto da interação de diferentes grupos sociais e constituída no interior das irmandades, que, além de incentivarem a devoção ao santo protetor proporcionando os raros momentos de lazer aos negros, servia também como instrumento no controle da sociedade senhorial para com os escravos. A partir do século XIX, as festas anuais, a eleição de reis, as danças e o culto aos santos foram afetadas pelas transformações que alteraram as feições da antiga América portuguesa, transformada em estado imperial independente. Devido a estas transformações sociais, as congadas de todo o território nacional estiveram sujeitas a constantes modificações de sua tradição.

Desde a chegada da família real no Brasil, em 1808, cresceu a preocupação com a ordem pública, ocasionando a proibição de danças, tambores e qualquer ajuntamento de negros pelas ruas. As medidas de controlo e proibição de festejos populares variavam de uma época para outra. Segundo pesquisa feita pela historiadora Martha de Abreu, a partir do seu trabalho sobre a política de licenciamento das festas populares no Rio de Janeiro no século XIX, é possível identificar uma primeira investida “civilizatória” a partir de 1830, um enquadramento maior das manifestações populares de rua em torno de 1850, e uma implantação mais efetiva de repressão a partir de 1870.¹⁰⁷ As proibições de “ajuntamentos de negros” na cidade, foram desencadeadas por diversos motivos, mas alguns deles são bem específicos, como afirma Abreu:

Mais especificamente após os levantes negros baianos de 1835, os encontros da população negra e escrava da cidade do Rio de Janeiro, independente do fim religioso ou lúdico, os chamados folguedos honestos de Antonil, não mais foram vistos como inocentes e surgiram muitos motivos para sua proibição ou, ao menos, para os defensores de uma posição menos tolerante consolidarem posição.¹⁰⁸

A atuação do poder público visando a construção de uma cidade “civilizada” estaria, segundo a autora, diretamente ligada às transformações de políticas de dominação senhorial e das relações escravistas em curso naquele século, um bom

¹⁰⁷ ABREU, Martha. **O império do divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900.**

¹⁰⁸ ABREU, op. cit., p. 199.

exemplo é a introdução das idéias liberais a partir de 1870, que minaram as bases dos comportamentos até então predominantes.

Desaparecendo das cidades maiores que buscavam ser modelo de cidade “civilizada”, com as proibições de festas, mesmo as religiosas, as congadas continuaram sendo realizadas em outros lugares do Brasil. Por muito tempo seu papel foi de destaque no catolicismo colonial, considerada como instrumento no processo de conversão dos africanos ao cristianismo, mas, assim como as mudanças sociais, as celebrações dos negros também deixaram de ser vistas com bons olhos pela Igreja, que passa a tornar uma postura mais eficiente buscando maior controle sobre os conteúdos de fé e a forma como estava sendo vivida e praticada pela população de um modo geral.¹⁰⁹ Outro fator que favoreceu a desintegração da congada, segundo Marina de Mello e Souza, foi o desinteresse crescente dos senhores pelas festas dos negros e conseqüentemente a falta de patrocínio, pois o prestígio de controle sobre os negros já não eram mais o mesmo. Neste momento os senhores estavam mais interessados em possuir títulos de nobreza e cargos burocráticos, que contavam mais como exibição de prestígio do que o domínio sobre a “vasta escravaria”.¹¹⁰

A conseqüente retirada de seu apoio material provavelmente foi uma das razões da decadência e da pobreza que as irmandades de “homens pretos” enfrentaram a partir da segunda metade do século XIX. Para Souza, a diminuição do número de escravos em relação ao número total da população, também contribuiu para o desinteresse dos senhores em apoiar as festas dos negros.¹¹¹ Era cada vez maior o número de negros livres envolvidos nas irmandades e nas festas dos santos padroeiros, e a relação mantida pelos senhores e esta parcela da população também passava por transformações.

As práticas culturais de negros, mestiços e pobres, após este processo de desgaste nos meios urbanos, passaram a ser consideradas, no meio intelectual, como um universo a parte, regido pela tradição, ou seja, pela falta de educação formal e informação erudita. Estas seriam consideradas as características básicas das manifestações que, passaram a ser reconhecidas como populares, caindo no gosto de folcloristas e pesquisadores da área:

¹⁰⁹ SOUZA, Marina de Mello e. **Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de Rei Congo**. Belo Horizonte. Editora UFMG, 2002. p. 321.

¹¹⁰ SOUZA, op. cit. p., 321.

¹¹¹ SOUZA, op. cit. p., 321.

Nesse quadro, as congadas, que haviam sido importante elemento na consolidação da cristianização da comunidade negra, se tornaram folclore, bizarro objeto de estudo de sobrevivências culturais de tempos passados.¹¹²

A partir das últimas décadas do século XIX e início do XX as manifestações culturais Congada passam a ser pesquisadas por folcloristas e pesquisadores incentivados pelo sentimento de perda. Muitos destes autores analisaram determinadas congadas em seus períodos mais críticos, quando já não ocorriam mais, ou em processo de desintegração.

As congadas aqui analisadas servem como reflexão para pensar neste processo histórico e social que alterou sobremaneira as estruturas desta manifestação cultural brasileira; Lapa-PR, Catalão-GO e Serra do Salitre-MG, passaram e continuam passando por estes processos. Mas, os grupos envolvidos em sua realização continuam a ter explicação acerca da sua origem e momentos de reforço de identidades e laços sociais, como nos relatos colhidos, a expectativa maior ainda gira em torno da devoção e fé aos santos padroeiros.

3.1 CONGADA DA LAPA –PR: DESAFIOS DE PERMANÊNCIA E CONQUISTAS MERECIDAS

Na década de 1950, José Loureiro Fernandes iniciou pesquisas para buscar quais fatores permitiram a continuidade e a descontinuidade das festas praticadas por negros africanos e seus descendentes no estado do Paraná. Ao perceber que na década de 1950 não existiam mais congadas em nenhuma região do estado e que a paralisação mais recente da Congada da Lapa era do ano de 1946, Fernandes inicia uma pesquisa histórica e antropológica desta manifestação, com o intuito de que esta prática não caísse no esquecimento.

Comemorada outrora todos os anos, a devoção a São Benedito de 26 de Dezembro tornou-se cada vez menos freqüente, havendo momentos que suas apresentações eram prestigiadas pela população e momentos que era contemplada apenas por estudiosos, familiares e alguns curiosos. As dificuldades, segundo relatos colhidos por pesquisadores são diversas: além da apresentação anual não ser realizada,

¹¹² SOUZA, op. cit. p., 322.

seja, por falta de verbas, ou por problemas internos, a desigualdade econômica e a exclusão social também eram motivos para que a prática da congada perdesse visibilidade. Como afirma Nascimento, os próprios católicos, devotos de São Benedito desconhecem a origem da dança e não a apreciam quando é apresentada.¹¹³

Nas apresentações da Congada da Lapa, os congadeiros não cobravam cachê com isto, as autoridades viam como obrigação o grupo dançar nos eventos locais. Tal fato acentuou a paralisação durante dezessete anos, quando o grupo tomou a decisão de não realizar a Congada enquanto não houvesse um pagamento, pois, segundo os próprios congadeiros, não havia condições para manter o vestuário e os instrumentos. O retorno da Congada em 1994 foi segundo Nascimento, de forma inconstante. Neste ano, foi fundada a Associação Pelourinho para preservar a cultura e a tradição africana sendo a Congada, a principal manifestação existente na cidade da Lapa.¹¹⁴

Realizada no dia 27 de dezembro para prestar homenagem a São Benedito, era comum o cortejo desfilar inicialmente pelas ruas da cidade. Depois, a fidalguia dirigia-se à casa do rei para que em sua companhia, fossem buscar a rainha a fim de visitar algumas autoridades lapeanas e dançar diante de suas residências prestando homenagem. Fernandes relata que a primeira exibição anual da Congada era sempre celebrada na frente da casa do barão, coronel David dos Santos Pacheco e em algumas casas de autoridades locais, como na casa da família Lacerda e de demais “patrocinadores”.¹¹⁵ A qualidade das roupas e acessórios no período mais antigo da congada da Lapa pode ser percebido nos relatos dos folcloristas, onde vestimentas de seda e de veludo eram especialmente confeccionadas para a ocasião e o rei Congo tinha o privilégio de usar as mais caras jóias da família de seu senhor.

Hoje, segundo Nascimento, o grupo que realiza a Congada desvinculou-se da irmandade devido a brigas administrativas. Quando são realizadas as festas em louvor ao santo negro, os trabalhos são divididos entre a irmandade e o grupo de congadeiros, cabendo à irmandade, realizar a procissão e organizar a festa, e aos congadeiros, dançar prestando homenagem ao santo.¹¹⁶

No ano de 2004 uma organização não-governamental propôs um projeto de revitalização da Congada, aceito pelo Governo Federal e apoiado pela Lei Rouanet de

¹¹³ NASCIMENTO, Claudia Bibas do. **Múltiplos olhares sobre a presença negra na Pala – Paraná – História e arqueologia (séculos XIX e XX)**. Dissertação (mestrado em História). Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2009. p.118.

¹¹⁴ NASCIMENTO, op. cit., p. 124.

¹¹⁵ FERNADES, José Loureiro. Congadas paranaenses.

¹¹⁶ NASCIMENTO, op. cit., p. 111.

incentivo à cultura. Com uma verba orçada em um milhão de reais, o grupo da Congada teria a chance de retornar ao auge dos velhos tempos, com vestuário, bons instrumentos e o que fosse necessário a fim de que fosse valorizada novamente. No entanto, disputas políticas interferiram na distribuição da verba, e no final do conturbado e discutido processo, quinhentos mil reais foram destinados para a restauração do antigo teatro da cidade e o restante para o grupo de congadeiros. Foi então, realizado um resgate das vestimentas e dos adornos através de fotos, reportagens de jornal e da tradição oral. Em 2004, o encantamento das danças, da música e do figurino estava de volta.¹¹⁷

Além de reconstituir trajes e adereços, a ONG possibilitou o aperfeiçoamento musical dos instrumentistas investindo em aulas de música. Nos ensaios gerais, era realizada a marcação dos passos da coreografia em sintonia com as falas e a música.

Com as pesquisas realizadas por Fernandes e Nascimento, é possível perceber que atualmente os congadeiros lamentam a falta de apoio das autoridades lapeanas e contam que recebem um grande incentivo quando se apresentam em outras cidades. Ainda existem pessoas da comunidade local e algumas organizações culturais que patrocinam a festa. Quando isso ocorre, geralmente a Congada é encenada na frente de pontos turísticos considerados importantes.

Cabe como reflexão que ao encenar a Congada da Lapa, os negros descendentes dos primeiros escravos africanos da região, reafirmam sua identidade buscando visibilidade cultural em um estado marcado pela valorização da história das tradições dos imigrantes europeus. Um ponto importante para discussão é a continuidade da tradição e da memória da dança entre os congadeiros. Não é porque algumas falas foram mudadas e novos vestuários foram introduzidos, que os congadeiros perderam suas tradições, pois é na festa de São Benedito que a memória da escravidão é acionada, pois as construções onde foi empregada a mão-de-obra escrava passam despercebidas aos olhos dos lapeanos.

3.2 CATALÃO-GO. A CONGADA DE MUITOS TERNOS

A partir da pesquisa realizada pelo antropólogo Carlos Rodrigues Brandão, podemos perceber na Congada de Catalão um reflexo das mudanças sociais ocorridas no

¹¹⁷ SOUZA, op. cit. p. 126.

Brasil do século XIX. Utilizando-se da metodologia da história oral, Brandão colhe relatos que exemplificam este processo:

[...] No passado eram as próprias patroas que ajudavam os negros a fazerem a festa. Ela existe desde pelo menos 1840. No dia da festa, os patrões tiravam seus colares de ouro e os punham na negrada. Quanto mais ouro no negro, mais promovia o patrão. Os negros sempre foram os donos da festa, mas os brancos sempre ajudavam. [...] mas os brancos que dançam sempre com os negros são mestiços de negro. São brancos na pele, mas são negros na condição social.¹¹⁸

A entrevista foi concedida da década de 1970 e segundo Brandão, a entrevistada faz parte de uma das famílias mais tradicionais da região, e, por conseguinte foi uma das que apoiaram por muitos anos a “festa da negrada”.

Outra situação que é presente na história dos ternos de Catalão é a relação das irmandades e do padre, segundo relatos dos congadeiros há a queixa em relação ao lucro que a festa produz para a igreja e que a mesma não oferece nada para os responsáveis pela vinda de turistas de outras cidades:

Os padres custam a colaborar com a irmandade e ela foi muito pobre. O padre não davam dinheiro para a irmandade. A renda ficava só pros padres, porque sem nós não tem festa. Do ano passado pra cá (1973) é que o prefeito prometeu dinheiro para a festa, mas esse dinheiro foi da prefeitura.¹¹⁹

A partir deste relato podemos perceber a mudança de interesse na estrutura social que a Congada vem construindo, se um dia ela já foi sustentada pelos senhores como forma de prestígio, agora as doações recebidas são a maior garantia de continuidade da manifestação.

No ano de 2006 os participantes da congada de Catalão receberam pesquisadores da Universidade Federal de Goiás que em parceria com a Fundação Palmares colocaram em prática um projeto com os moradores da cidade chamado *Projeto Congadas de Catalão*, composto por um conjunto de ações e procedimentos de intervenção junto à comunidade de dançadores nas celebrações de Nossa Senhora do Rosário.¹²⁰

¹¹⁸ Parte da entrevista de uma professora de Catalão- GO. In: BRANDÃO, Carlos Rodrigues, **A festa do Santo preto**. Ed. UFG, Goiás, 1985. p. 64.

¹¹⁹ Parte da entrevista de um capitão do terno de Catalão-GO. In: BRANDÃO, Carlos Rodrigues, **A festa do Santo preto**. Ed. UFG, Goiás, 1985. p. 77.

¹²⁰ CARMO, Luiz Carlos, MENDONÇA, Marcelo Rodrigues, GARCINHO, Letícia & SANTOS, Marise Pereira. Os sentidos, os valores e os caminhos em meio a uma tradição centenária. In: CARMO, Luiz Carlos do. & MENDONÇA, Marcelo Rodrigues (org). **As congadas de Catalão: As relações, os sentidos e valores de uma tradição centenária**. Catalão: UFG, 2008. p.39.

Esta pesquisa teve como objetivo definir a estrutura e a situação atual da Congada, que buscou saber o número total de instrumentos utilizados por cada terno, a situação de guarda e manutenção deste material, a vestimenta dos participantes e a interação entre os congadeiros. Após a pesquisa foi disponibilizado em forma de material o que cada terno mais precisava, neste sentido, muitos dos pedidos foram feitos para melhorar a estrutura de guarda dos instrumentos ou então tecidos para produzir roupas novas para os uniformes dos ternos e também a reforma dos instrumentos de cada terno.

Este projeto de certa maneira revitalizou a congada da cidade de Catalão, considerada hoje uma das maiores manifestações de Congada por possuir diversos números de ternos, ajudou também na sua preservação, pois a fé dos dançadores e participantes os leva a sair nas ruas todos os anos com 80, 150 e até 350 dançadores.

3.3 A CONGADA DE SERRA DO SALITRE: MANUTENÇÃO DA TRADIÇÃO HISTÓRIA

O estudo realizado por Patrícia Costa sobre a Congada da cidade de Serra do Salitre nos apresenta uma invisibilidade permanente da sociedade em geral em relação à Congada e seus participantes, segundo a autora:

Desde o estabelecimento dos primeiros festejos em devoção à Nossa Senhora do Rosário, os membros da congada sobrevivem com muito empenho à falta de dinheiro, de apoio externo e de reconhecimento social frente sua devoção. Para os capitães da Congada e *reis perpétuos* lidar com a indiferença da elite local para com sua forma única de louvor é algo historicamente estabelecido e, de certo modo esperado.¹²¹

Um exemplo é a indignação da maioria dos integrantes do grupo de congadeiros sobre a realização paralela da festa do café e a festa da cidade, no mesmo dia em que é celebrado a devoção ao santo, que segundo relatos, “sufoca os momentos rituais”. A junção da festa ocorreu em 1991, desencadeando a desvalorização da Congada com shows, barracas de comida e desfiles que acontecem no mesmo momento em que há o levantamento do mastro marcando o início da festa em devoção ao santo padroeiro.

Outro relato coletado pela autora é a reclamação da autoritária interferência da paróquia local nas comemorações. Para alguns o interesse da Igreja surgiu à medida que

¹²¹ COSTA, op. cit., 222.

a festa crescia e contava com um número cada vez maior de ternos visitantes, tornando-se assim uma possível fonte de renda.¹²² Os congadeiros temem que tanta interferência externa à tradição comprometam a sua continuidade.

A maior ameaça às comemorações de N. Sra. do Rosário, para os dançadores, parece estar nestas situações acima descritas, se agravando com a percepção preconceituosa de membros da elite local sobre as realizações da festa da congada vistas como “símbolo do atraso”, tornando-as indignas de estarem em evidência. Costa salienta ainda a situação constante dos congadeiros em relação aos fazendeiros, que se apóiam nessa estrutura para suprir necessidades eleitorais e de trabalho. Para alguns dançadores, sobretudo para os mais jovens, o reconhecimento da Congada na época de colheita, nos anos eleitorais e na entrada da Igreja durante as comemorações não parece suficiente para elevar a auto-estima enquanto membros dos ternos para garantir sua continuidade. Como resultado, surgem novos conflitos no interior da Congada, ameaçando a continuidade da festa.

A manifestação cultural, segundo Costa, contesta a religiosidade oficial representada pela Igreja, sendo realizada sempre a sua margem, o que lhes confere até os dias de hoje um sentido estritamente popular. A autora ainda expõe que apesar da valorização do negro escravizado através da aparição da santa, a ordem dominante expressa na possibilidade dele entrar ou não na igreja e louvar os seus santos protetores de uma forma única parece ter ocorrido apenas recentemente. Segundo Costa, isso marcou o reconhecimento público dessa devoção, que a “missa do congo” procurou exaltar, mas a interferência da igreja impede que o louvor seja realizado nos moldes tradicionais almejado pelos congadeiros de hoje.¹²³

Apesar disto, a origem escrava da dança e dos antepassados dos dançadores atua como uma referência para a constituição das festas e reinados em Serra do Salitre. Bem como para a realização das atividades que movem esses momentos, como o preparo dos alimentos, a confecção dos instrumentos e a preocupação dos ternos em repetir os mesmos cantos dos congos do passado, a raiz de onde tudo começou.

¹²² COSTA op. cit., p. 94-95.

¹²³ COSTA op. cit. p. 66.

3.4 O PATRIMÔNIO CULTURAL IMATERIAL NA CONTEMPORANEIDADE

A legislação brasileira relativa à salvaguarda e proteção do patrimônio cultural tem-se desenvolvido desde a primeira metade do século XX. Ao longo de décadas, o esforço para o desenvolvimento da legislação de proteção do patrimônio cultural brasileiro proporcionou acúmulo de experiências e conhecimentos bastante significativos.

No Brasil, a conservação do patrimônio imaterial tem início em 1946, com a criação do Instituto Brasileiro para a Educação, Ciência e Cultura – IBCEC, como forma de resposta ao apelo da UNESCO aos Estados-membros para que criassem Comissões Nacionais voltadas para a identificação, o estudo, a documentação e a valorização do folclore como instrumento para a paz entre povos e nações. O Brasil foi o primeiro a atender às recomendações da UNESCO, criando uma comissão para tratar do assunto: Comissão Nacional de Folclore no Ministério Exterior.¹²⁴

A partir da década de 1950 um conjunto de ações e reflexões realizadas sobre a importância dos bens culturais imateriais como referências fundamentais para vários grupos da sociedade brasileira, contribuíram para a inclusão do tema na Constituição Federal de 1988, que formaliza a dimensão “imaterial” dos bens culturais. Nos artigos 215 e 216, o conceito de patrimônio cultural abarca tanto obras arquitetônicas e urbanísticas, quanto manifestações de natureza imaterial, relacionadas à cultura no sentido antropológico: visões de mundo, memórias, relações sociais e simbólicas, como também saberes e práticas:

Art. 216. Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem:

- I – as formas de expressão;
- II – os modos de criar, fazer e viver;
- III – as criações científicas, artísticas e tecnológicas;
- IV – as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais;
- V – os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico.

¹²⁴ IPHAN. **OS SAMBAS, AS RODAS, OS BUMBAS, OS MEUS E OS BOIS**: Princípios, ações e resultados da política de salvaguarda do patrimônio cultural imaterial no Brasil 2003 – 2010. 2ª Edição - Brasília, 2010. p. 15.

Parágrafo 1. O poder público, com a colaboração da comunidade, promoverá e protegerá o patrimônio cultural brasileiro por meio de registros, vigilâncias, tombamento e desapropriação, e de outras formas de acautelamento e preservação.¹²⁵

A partir deste passo na Constituição brasileira, uma intensa mobilização para a formulação de instrumentos e meios de implementar políticas eficazes para a área foi iniciada. Exemplo desta mobilização são as iniciativas da UNESCO para salvaguarda do patrimônio, tais como a *Recomendação sobre a Salvaguarda da Cultura Tradicional e Popular* de 1989, o documento resultante desta convenção foi considerado ponto de partida para países membros da convenção internacional, servindo de impulso para as políticas de salvaguarda no Brasil.¹²⁶

Mas, apenas em novembro de 1997 essas orientações contidas na Constituição de 1988 resultaram em uma ação mais efetiva, com a realização do Seminário Internacional, promovido pela Superintendência do IPHAN em Fortaleza (Ceará), para discutir estratégias e formas de proteção ao patrimônio imaterial. Como resultado do seminário é desenvolvido o documento *A Carta de Fortaleza*, nela é recomendado o aprofundamento do conceito de patrimônio cultural imaterial e o desenvolvimento de estudos para a criação de um instrumento legal, como o *registro* que é hoje o principal modo de preservação e de reconhecimento de bens culturais dessa natureza.¹²⁷

O esforço resultou no Decreto 3.551, de 04 de Agosto de 2000, que institui dois instrumentos de salvaguarda e proteção do patrimônio imaterial: a *Instituição do Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial* e o *Programa Nacional do Patrimônio Imaterial* (PNPI). O novo registro compreende o Patrimônio Cultural Imaterial brasileiro como os saberes, os ofícios, as festas, os rituais, as expressões artísticas e lúdicas, que, desenvolvidas na diferentes manifestações culturais, tornam-se referências identitárias na visão dos próprios grupos que as praticam. Os bens culturais de natureza imaterial estariam incluídos, ou contextualizados, nas seguintes categorias que constituem o Livro do Registro:

- 1) Saberes: conhecimentos e modos de fazer enraizados no cotidiano das comunidades.
- 2) Formas de expressão: manifestações literárias, musicais, plásticas, cênicas e lúdicas.

¹²⁵ [Constituição](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constitui%C3%A7ao.htm) da República Federativa do Brasil de 1988. Sessão II, Art. n° 215 e 216. In: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constitui%C3%A7ao.htm Acesso em 08 de Junho de 2012

¹²⁶ CASTRO, Maria Laura Viveiros de. e FONSECA, Maria Cecília Londres. **Patrimônio imaterial no Brasil**. Brasília: UNESCO, Educarte, 2008. p.15.

¹²⁷ IPHAN, op. cit., p. 15.

- 3) Celebrações: rituais e festas que marcam a vivência coletiva do trabalho, da religiosidade, do entretenimento e de outras práticas da vida social.
- 4) Lugares: mercados, feiras, santuários, praças e demais espaços onde se concentram e se reproduzem práticas culturais coletivas.¹²⁸

Segundo Sant’Anna, o decreto de lei nº 3.551/00 materializa a “concepção ampliada” de patrimônio cultural expressa na Constituição de 1988. É ainda, de acordo com a autora, o instrumento que apóia uma nova política de seleção e preservação do patrimônio, que ao focar no produtor de cultura, tem que ser, por definição, “inclusiva e democrática”.¹²⁹ Essa definição indica a necessidade de diferentes estratégias de preservação, buscando a adequada preservação de bens culturais imateriais específicos. Adequação esta que tem importantes implicações sociais, políticas e culturais, atendendo a demanda de reconhecimento das “*formas de expressão e dos modos de criar, fazer e viver*” como patrimônio cultural brasileiro.

A identificação dos bens culturais imateriais passíveis de integrar o patrimônio cultural brasileiro tem como requisito, além da determinação da Constituição de 1988, a sua continuidade histórica, ou seja: que essas manifestações sejam reiteradas, transformadas e atualizadas, a ponto de se tornarem referências culturais para as comunidades que as mantêm transmitindo-as no tempo. Neste sentido, a busca de instrumentos de salvaguarda que seja adequado aos bens culturais de natureza imaterial fez-se necessário e a formulação de “Referências Culturais”, foi fundamental para essa reflexão:

Falar em referências culturais significa dirigir o olhar para representações que configuram uma ‘identidade’ da região para seus habitantes, e que remetam à paisagem, às edificações e objetos, aos ‘fazeres’ e ‘saberes’, às crenças e hábitos.¹³⁰

A incorporação da noção de referência cultural implicou uma nova visão da preservação e da gestão dos bens culturais brasileiros. O IPHAN adotou este conceito no ano de 2000 com o Inventário Nacional das Referências Culturais (INRC). O INRC constitui hoje um dos principais instrumentos na política atual para a identificação e

¹²⁸ Decreto nº 3.551, de 04 de Agosto de 2000, In; <http://portal.iphan.gov.br/portal/baixaFcdAnexo.do?id=295> Acesso em 08 de Junho de 2012

¹²⁹ SANT’ANNA, Marcia. **Políticas públicas e salvaguarda do patrimônio cultural imaterial**. In: FALCÃO, A. (Org.). Registro e políticas de salvaguarda para as culturas populares. Rio de Janeiro: IPHAN/CNFCP, 2005. (Série encontros e estudos; 6). p. 7.

¹³⁰ FONSECA, Maria Cecilia Londres. Referências culturais: base para novas políticas de patrimônio. Em: **Manual de Aplicação do INRC**. Brasília, Iphan/DID, 2000, p.11.

documentação de bens culturais, buscando cada vez mais valorizar o patrimônio imaterial. Trata-se de uma metodologia que tem como objetivo produzir conhecimento sobre os domínios da vida social aos quais são atribuídos sentidos e valores, constituindo referências de identidade para determinado “grupo social”.¹³¹:

Referências são edificações e são paisagens naturais. São também as artes, os ofícios, as formas de expressão e os modos de fazer. São as festas e os lugares a que a memória e a vida social atribuem sentido diferenciado: são as consideradas mais belas, são as mais lembradas, as mais queridas. São fatos, atividades e objetos que mobilizam a gente mais próxima e que reaproximam os que estão distantes, para que se reviva o sentimento de participar e de pertencer a um grupo, de possuir um lugar. Em suma, referências são objetos, práticas e lugares apropriados pela cultura na construção de sentidos e identidades, são o que popularmente se chama de “raiz” de uma cultura.¹³²

Ao considerar as pessoas como intérpretes do patrimônio, a idéia de que somente os intelectuais são os responsáveis pela escolha do que deve ser preservado ou não, é substituída, privilegiando aqueles que antes não tinham voz. Conhecendo o significado dos bens, atribuídos pelos moradores locais, o inventário trata a comunidade como intérprete da cultura local e como parceira para a preservação.

No ano de 2003 o Brasil participa ativamente de mais um evento que gerou a aprovação da UNESCO da *Convenção para Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial*, realizada em Paris. O artigo 2º da Convenção entende por patrimônio imaterial:

[...] as práticas, representações, expressões, conhecimentos e aptidões — bem como os instrumentos, objetos, artefatos e espaços culturais que lhes estão associados — que as comunidades, os grupos e, sendo o caso, os indivíduos reconheçam como fazendo parte integrante do seu patrimônio cultural. Esse patrimônio cultural imaterial, transmitido de geração em geração, é constantemente recriado pelas comunidades e grupos em função do seu meio, da sua interação com a natureza e da sua história, inculcando-lhes um sentimento de identidade e de continuidade, contribuindo, desse modo, para a promoção do respeito pela diversidade cultural e pela criatividade humana.¹³³

A conceituação do Patrimônio cultural imaterial no Brasil acompanha de perto essa formulação, sendo ratificada pelo governo brasileiro pelo Decreto n. 5.753 de 2006. Com base nessa legislação é posto em vigor um conjunto de políticas públicas de

¹³¹ CASTRO, op. cit., p. 21.

¹³² IPHAN, *Manual de aplicação do Inventário Nacional de Referências Culturais*. Brasília: IPHAN, 2000

¹³³ *Convenção para Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial*, UNESCO. Paris, 17 de Outubro de 2003 In: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/decreto/d5753.htm: Acesso em 02 de Junho de 2012

cultura com base no contexto contemporâneo do Patrimônio cultural imaterial, como o Decreto nº 5.040 de 2004 que criou o Departamento do Patrimônio Imaterial do IPHAN (DPI), que coordena a política de salvaguarda dos bens culturais imateriais, que também faz parte o Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular – CNFCP, apoiando o departamento nessas ações e realizando atividades específicas relacionadas à pesquisa, difusão e fomento às culturas populares.¹³⁴

A noção de patrimônio cultural imaterial vem, portanto, dar visibilidade ao problema da incorporação dos processos culturais nas políticas públicas de salvaguarda e nas referências de memória e de identidade que o país produz. De acordo com Castro, trata-se de um instrumento de reconhecimento da diversidade cultural no Brasil trazendo consigo a questão da inclusão cultural e os efeitos dessa inclusão:

Não se trata mais de garantir o acesso a recursos, informações e instrumentos culturais às diferentes camadas e grupos sociais com base em visões homogêneas e etnocêntricas de desenvolvimento, mas de favorecer não só processos de desenvolvimento que integram as diferentes camadas e grupos sociais, como também produtores de expressões culturais que importa a todos conhecer e valorizar.¹³⁵

Com os instrumentos proporcionados pelo Inventário Nacional de Referência Cultural, como; a instituição do Registro, conforme formalizado pelo decreto 3.551/00; o plano e ações de salvaguarda; o mapeamento e inventários de referencias culturais; e o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial (PNPI), o governo brasileiro reúne os meios e instrumentos básicos para preservar o patrimônio cultural do país de modo integrado e abrangente. Entretanto, como aponta Márcia Sant’Anna, importantes desafios ainda estão à frente. O primeiro deles é incentivar e implantar uma nova prática de preservação que contemple uma visão “ampliada e holística do patrimônio cultural”. Outro desafio, segundo a autora, é enfrentar uma concepção arraigada de herança cultural que foca apenas no objeto e ignora processos históricos de produção de cultura, significados e funções associados ao patrimônio. Nas palavras da autora:

Preservar, com esses instrumentos e com a participação da sociedade, a diversidade cultural do país, em face das tendências de homogeneização promovidas pela indústria cultural, pelo turismo de massa, pelo processo desordenado e descontrolado da urbanização, pelos meios de comunicação e também pela exploração abusiva e comercial das noções de patrimônio e identidade. Por fim, contribuir com a implementação dessa política de

¹³⁴ CASTRO, op. cit., p. 18.

¹³⁵ CASTRO, op. cit., p. 13.

preservação, para a promoção da inclusão social e da melhoria das condições de vida dos que produzem e mantêm nosso patrimônio cultural.¹³⁶

Um dos principais desafios da política de salvaguarda do patrimônio imaterial é, segundo o IPHAN, sua articulação com as políticas públicas nas áreas da educação, do trabalho, da ciência e tecnologia e do meio ambiente, que servem como estratégia de melhoria e fortalecimento das condições sociais, ambientais e econômicas permitindo a transmissão e a continuidade dos bens culturais imateriais.

Como foi observado, o Patrimônio Imaterial é percebido através de práticas transmitidas de geração em geração e constantemente recriado pelas comunidades e grupos em função de seu ambiente, de sua interação com a natureza e com a sociedade, gerando um sentimento de identidade e continuidade no interior destas criações. Neste sentido, o grande desafio a partir do decreto nº 3.551/00, para o Estado, em parceria com a sociedade, é justamente dar continuidade à formulação e à implementação de políticas públicas efetivas para a transmissão destas tradições culturais tão ricas no Brasil, que sejam de amplo alcance e beneficiem os produtores de cultura contribuindo para promover o respeito à diversidade cultural e à criatividade humana.

3.5 A CONGADA E O PATRIMÔNIO CULTURAL IMATERIAL

Tendo em vista as particularidades do universo dos bens culturais imateriais e a inclusão de três instrumentos básicos nas políticas de salvaguarda, a atribuição de valor ao patrimônio cultural como manifestações de caráter “processual e dinâmico” é tendência bastante recente nas sociedades ocidentais, inclusive no Brasil, as quais, historicamente, têm privilegiado monumentos e obras de arte enfatizando o papel do poder público nas políticas de preservação. Por esse motivo, o IPHAN tem procurado oferecer diversos meios para que outros atores, ou melhor, os produtores dos bens culturais imateriais, tenham condições de assumir como protagonistas na salvaguarda desse patrimônio. O IPHAN entende que esse objetivo só poderá ser alcançado se houver apoio da sociedade em geral.¹³⁷

As metas incorporadas com a criação do Programa Nacional do Patrimônio Imaterial visam entre outras coisas;

¹³⁶ SANT’ANNA, op. cit., p. 12.

¹³⁷ IPHAN, op. cit., p. 26.

[...] contribuir para a preservação da diversidade cultural do país e para a disseminação de informações sobre o patrimônio cultural brasileiro a todos os segmentos da sociedade; captar recursos e promover a constituição de uma rede de parceiros com vistas à preservação, valorização e ampliação do conjunto de bens que constituem patrimônio cultural brasileiro; incentivar e apoiar iniciativas e práticas de preservação desenvolvidas pela sociedade.¹³⁸

Com as metas estabelecidas na política de salvaguarda e com a referência da Constituição de 1988 definindo o patrimônio imaterial a partir da sua relevância para “a memória, identidade e formação da sociedade brasileira”, podemos agora refletir sobre a história da Congada reconhecendo a dinamicidade e a pluralidade destas manifestações da cultura negra no Brasil, como também a sua importância na construção da sociedade brasileira.

As discussões historiográficas modificadas no decorrer do século XX começavam a enfatizar as diferenças culturais, a abolição, a família escrava, o tráfico negreiro, entre outros temas, passando a discutir a multiplicidade das experiências negras, revelando histórias desconhecidas e privilegiando temas que envolviam as práticas cotidianas.¹³⁹

As pesquisas mais recentes, além de valorizar as contribuições da cultura negra na sociedade brasileira, fornecem uma perspectiva que passa a incorporar as relações entre África e Brasil e a enfatizar a contribuição dos processos históricos nas duas margens do Atlântico. Deixando de pensá-lo de maneira simplista, onde o negro era visto como vítima, as construções e reconstruções da historiografia, passaram a analisar as transformações e privilegiar o papel social e cultural do negro como ator da história, um membro ativo e com papel central na construção da sociedade brasileira.

E partindo do estudo da contribuição negra para a construção da cultura nacional, a Congada passou a ser um instrumento de estudo para se conhecer comportamentos e significados dessa cultura, com o objetivo de não apenas questionar datas, como ocorria anteriormente, ou de simplesmente saber quem participava dessas manifestações, mas de problematizar historicamente comportamentos, rituais, e relações de sociabilidade ligadas a esses grupos, que tem como características principais a cor da pele e a questão social.

¹³⁸ IPHAN, op. cit., p. 24.

¹³⁹ NASCIMENTO, op. cit., p. 75.

A tradição foi caracterizada na Congada como uma forma de manter o legado africano adaptando antigas e novas tradições. Conforme apontam Philippe Poutignat e Jocelyne Streiff-Fenart, através da inserção de elementos simbólicos tradicionais e não tradicionais, a identidade étnica ao incorporar influências sociais, se mostra “subjetiva e dinâmica”, pois está aberta a transformações e redefinições, sendo uma forma de organização cuja importância pode variar de acordo com as épocas e as situações.¹⁴⁰

Considerada hoje como bem cultural a Congada já foi classificada por diversos autores como um auto popular profano, por ser exibida ao ar livre e encenada fora da igreja; dança dramática porque é apresentada durante o dia; guerreira por retratar a batalha entre os fidalgos do rei Congo e a embaixada da rainha Ginga; e de caráter urbano devido ao fato de serem fortemente ligadas às confrarias e irmandades religiosas, apesar de estarem profundamente impregnadas de religiosidade.¹⁴¹

Apesar destas classificações, a manifestação cultural Congada permanece viva e dinâmica no interior dos grupos que as forjam, pois, mais do que um auto - popular ou manifestação de uma dança coreografada ela é sentida por todos como um momento único de devoção aos santos que fazem parte de sua história, assim como da memória coletiva. E a cada ano remonta um mito fundador, uma lembrança de um passado comum, renovada pela fé de cada congadeiro, independentemente da região que é recriada.

Com os três objetos analisados nesta pesquisa, é possível perceber a dificuldade de aceitação da sociedade ou mesmo da elite local para com a Congada, vendo nesta tradição um atraso do lugar da qual ela é fruto, uma lembrança que para muitos é preferível esquecer. Neste sentido, as políticas públicas hoje, juntamente com o IPHAN vêm trabalhando através de educação patrimonial e aperfeiçoando suas ferramentas de salvaguarda descritas aqui, para oferecer todos os meios possíveis para que os verdadeiros atores das tradições culturais tenham condições de assumir como protagonistas a continuidade histórica de seu patrimônio cultural.

Outra questão é a importância dos estudos históricos para a manutenção das tradições culturais que dão sustentação à identidade de grupos minoritários, pois a preservação destes gera a continuidade histórica destas tradições.

¹⁴⁰ POUTIGNAT, Philippe. STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**. São Paulo: UNESP, 1998.

¹⁴¹ NASCIMENTO, op. cit., p. 97.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta pesquisa buscou evidenciar, a partir do estudo da manifestação cultural Congada, a importância do desenvolvimento de políticas direcionadas ao patrimônio imaterial do Brasil. Isto foi possível com base em uma abordagem historiográfica dos três objetos analisados, foram estes: as congadas de Catalão/GO, Lapa/PR e Serra do Salitre/MG, que até bem pouco tempo atrás foram estudadas por antropólogos e folcloristas. Neste sentido, a perspectiva desta investigação mostrou-se rica para o ofício do historiador, além de seu conteúdo estar alinhado com a nova perspectiva historiográfica em incorporar as relações entre África e Brasil enfatizando o imbricamento dos processos históricos nas duas margens do Atlântico.

Partindo do estudo da contribuição negra para a construção da cultura nacional, a Congada foi um instrumento de estudo para se conhecer comportamentos e significados dessa manifestação, com o objetivo de não apenas questionar datas, como ocorria anteriormente, ou de simplesmente saber quem participa dessas manifestações, mas de problematizar historicamente comportamentos, rituais, e relações de sociabilidade ligadas a esses grupos.

A partir de nossa análise, discutida no capítulo dois, com o embasamento do conceito de apropriação de Roger Chartier, foi possível perceber que a Congada possui características regionais próprias, adquiridas através de processos sociais singulares de cada região, assim como muitas características que permaneceram comuns. Os exemplos expostos foram a presença da corte real, que em geral possuem nomes que denotam reinos africanos como Congo ou mesmo Moçambique, possuindo uma estrutura de característica familiar com rei, rainha, príncipes e princesas. Sua realização é feita anualmente, geralmente no dia de seus santos protetores, como Nossa Senhora do Rosário e São Benedito e a indumentária também está presente em todas as manifestações. Identificamos assim, o modo como em diferentes lugares e momentos uma determinada realidade social é construída.

A partir da análise das congadas de Lapa/PR, Catalão/GO e Serra do Salitre/MG foi possível perceber as transformações ocorridas na história e na construção da sociedade brasileira. Com mais de 100 anos de tradição estas manifestações acompanharam as mudanças sociais, e se no tempo da América portuguesa elas eram

mantidas financeiramente por seus senhores e por doação de esmolas, após este processo já no final do século XIX e início do XX estas começam a perder o prestígio social, fazendo sentido apenas no interior do grupo que a produz. Com isto, notamos que mais do que uma apresentação ou espetáculo, estas manifestações culturais têm em seu sentido original a demonstração de fé, que a cada ano remonta um mito fundador, uma lembrança de um passado comum, renovada pela fé de cada congadeiro, marcadas pela devoção ao “santo de preto”, trazem em si a missão de perpetuar esta raiz atualizando-as todos os anos.

Tida como manifestação cultural relacionada aos negros cativos, tem em sua raiz, a oralidade e a ancestralidade norteando suas organizações, assim como a herança do universo simbólico e cultural das sociedades africanas, isto foi percebido através da multiplicidade da influência cultural presente nelas. Assim, é possível afirmar que são processos históricos, e não eventos particulares que levam à conformação de determinada formas culturais.

Neste sentido, buscamos salientar também o papel das irmandades católicas na produção destas manifestações, tomando por base o estudo de alguns historiadores, podemos afirmar que as Congadas, disseminadas em território brasileiro, nasceram no interior destas instituições religiosas. Para além das discussões a respeito da data inaugural da Congada ou da análise de que as irmandades às utilizavam como instrumento de controle social, forjando uma “tradição inventada”, para os grupos de congadeiros, como foi observado no trabalho, esta manifestação fez e continua fazendo muito sentido para os devotos. Assim, podemos afirmar que não são eventos ou motivações particulares que levaram a formação dos três objetos analisados, mas sim os processos históricos nos quais estas manifestações estão inseridas.

Nas discussões do capítulo três, concluímos que até recentemente as congadas permaneceram a margem da sociedade, e com a análise de fontes bibliográficas foi possível perceber a indiferença da sociedade em geral em relação à Congada e seus participantes. Através das entrevistas cedidas por congadeiros das três manifestações estudadas percebemos que o interesse da política e das instituições religiosas locais estavam sempre envoltas de interesses próprias, utilizando a manifestação a seu favor, não respeitando o real significado desta celebração. Com isto, pudemos refletir que as políticas públicas hoje, juntamente com o IPHAN, vêm desenvolvendo através de educação patrimonial e do aperfeiçoamento de ferramentas de salvaguarda oferecer

todos os meios possíveis para que os verdadeiros atores das tradições culturais tenham condições de assumir como protagonistas a continuidade histórica de seu patrimônio cultural. Esse objetivo, como apontado no trabalho, só poderá ser alcançado se houver apoio da sociedade, valorizando a Congada por fazer parte da construção da história brasileira, daí a importância das ações de divulgação e de educação.

As congadas mais do que autos populares ou atos folclóricos, foram analisadas numa perspectiva histórica. Demonstrando sua contribuição na construção da sociedade brasileira a partir das práticas transmitidas de geração em geração, gerando um sentimento de identidade e continuidade cultural no interior destas criações.

As heranças imateriais da Congada são vivenciadas todos os dias pelos grupos de congadeiros que, em diferentes regiões do Brasil, conjugam festa e devoção, atualizando todos os anos os significados originais atribuídos a cada Congada no território brasileiro.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Renato. **A inteligência do Folclore**. 2. Ed. Editora Americana; Brasília, 1974

BO, João Batista Lanari, **Proteção do Patrimônio na Unesco. Ações e Significados**. Ed. Unesco. Brasília, 2003.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A festa do santo Preto**. Goiânia: UFG, 1985.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O que é folclore**. Coleção primeiros passos. Editora Brasiliense, 7º edição, 1986.

CANCLINI, Nestor Garcia. **Culturas híbridas – para entrar e sair da modernidade**. São Paulo: Edusp, 1997.

CARMO, Luiz Carlos do. & MENDONÇA, Marcelo Rodrigues (org). **As congadas de Catalão: As relações, os sentidos e valores de uma tradição centenária**. Catalão: UFG, 2008.

CASTRO, Maria Laura Viveiros de. e FONSECA, Maria Cecília Londres. **Patrimônio imaterial no Brasil**. Brasília: UNESCO, Educarte, 2008.

CARTA DE ATENAS, Disponível em:

<http://portal.iphan.gov.br/portal/baixaFcdAnexo.do;jsessionid=B983A608D19709B5F2634CA049E82712?id=232> .

CARTA DE VENEZA, Disponível em:

<http://portal.iphan.gov.br/portal/baixaFcdAnexo.do;jsessionid=B983A608D19709B5F2634CA049E82712?id=232>

CHAGAS, Mário & ABREU, Regina (orgs). **Memória e Patrimônio. Ensaios Contemporâneos**. Ed. Lamparina, 2. Edição. Rio de Janeiro, 2009

CHARTIER, Roger. História cultural. **Entre prática e representação**. Lisboa: Difel, 1990

CHOAY, Françoise. **Alegoria do patrimônio**. São Paulo: Estação liberdade, 2006

Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Sessão II, Art. nº 215 e 216. In: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constitui%C3%A7ao.htm
Acesso em 08 de Junho de 2012

Convenção para Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial, UNESCO. Paris, 17 de Outubro de 2003 In: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ato2004-2006/2006/decreto/d5753.htm: Acesso em 02 de Junho de 2012

COSTA, Patrícia Trindade Maranhão. **As raízes da congada: A renovação do presente pelos filhos do Rosário**. tese (doutorado em Antropologia social) Universidade de Brasília. Brasília. 2006

Decreto nº 3.551, de 04 de Agosto de 2000, In;
<http://portal.iphan.gov.br/portal/baixaFcdAnexo.do?id=295> Acesso em 08 de Junho de 2012

DURHAM, Eunice Ribeiro. **A dinâmica da Cultura: ensaios de antropologia**. In: THOMAZ, Omar Ribeiro (org). São Paulo: Cosac Naify, 2004

FERNANDES, José Loureiro. **Congadas Paranaenses**. 2. Ed. Curitiba, Editora UFPR, 2002 Ed. Brasília, 2010.

FONSECA, Maria Cecília Londres. **O patrimônio em processo: trajetória da política federal de preservação no Brasil**. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ; MinC – IPHAN, 2005

FUNARI, Pedro Paulo & PELEGRINI, Sandra C.A. **O que é patrimônio cultural imaterial**. Ed. Brasiliense; São Paulo, 2008. Coleção Primeiros passos

_____. **Patrimônio histórico e Cultural**. Ed. Jorge Zahar; Rio de Janeiro, 2006.

HOBBSAWM, Eric. **A Invenção das tradições**. In: Hobsbawm E. & Ranger T. (orgs.) A invenção das tradições. RJ: Paz e Terra. 2002

IPHAN. **OS SAMBAS, AS RODAS, OS BUMBAS, OS MEUS E OS BOIS: Princípios, ações e resultados da política de salvaguarda do patrimônio cultural imaterial no Brasil 2003 – 2010**. 2ª

KARASCH, Mary C. **A vida dos escravos no Rio de Janeiro. 1808 – 1850**. São Paulo; Companhia das Letras, 2000.

KERSTEN, Márcia Scholz de Andrade. **Os rituais do tombamento e escrita da história: bens tombados no Paraná entre 1938-1990**. Curitiba: Editora UFPR, 2000

LONDRES, Cecília (2001). **Para além da ‘pedra e cal’: por uma concepção ampla de patrimônio**. (org.) Patrimônio Imaterial. REVISTA TEMPO BRASILEIRO Nº 147. Rio de Janeiro: ORDECC, pp.185-207 – 2001

MACHADO, Alisson Bertão. **Políticas culturais e patrimônio histórico: o processo de tombamento do setor histórico da Lapa-PR como um estudo de caso**. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual de Maringá. Maringá, 2007

MALINOWSKI, Bronislaw (1931). In: KAHN, J.S (org). **El Concepto de Cultura: Textos fundamentales**. Editora Anagrama, 1975

MARTHA, Abreu. **O império do divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900**. Rio de Janeiro, Nova Fronteira; 1999.

MOURA, Ana Maria da Silva & LIMA, Carlos A. M. **Devoção e Incorporação. Igreja, escravos e índios na América Portuguesa**. Curitiba, Peregrina, 2002.

NASCIMENTO, Claudia Bibas do. **Múltiplos olhares sobre a presença negra na Pala – Paraná – História e arqueologia (séculos XIX e XX)**. Dissertação (mestrado em História). Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2009

POUTIGNAT, Philippe. STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**. São Paulo: UNESP, 1998

ROCHA, Gilmar. **Cultura Popular: do folclore ao patrimônio**. Mediações v. 14, n.1, p. 218-236, Jan/Jun. 2009

SANT'ANNA, Marcia. **Políticas públicas e salvaguarda do patrimônio cultural imaterial**. In: FALCÃO, A. (Org.). Registro e políticas de salvaguarda para as culturas populares. Rio de Janeiro: IPHAN/CNFCP, 2005. (Série encontros e estudos; 6)

SILVA, Luiz Geraldo. **Religião e identidade étnica. Africanos, crioulos e irmandades da América portuguesa**. Cahiers des Amériques Latines (Paris), N° 44, n. 3, PP. 77-96, 2003

SILVA, Olga Brites da. Memória, preservação e as tradições populares. p. 17 In: SÃO PAULO, Secretaria Municipal de Cultura. Departamento do Patrimônio Histórico. **O Direito à Memória: Patrimônio Histórico e cidadania**. DPH, São Paulo: DPH, 1992.

SOUZA, Marina de Mello e. **Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de Rei Congo**. Belo Horizonte. Editora UFMG, 2002. p. 89.

TINHORÃO, José Ramos. **Os pretos em Portugal. Uma presença silenciosa**. Lisboa, Editorial Caminho, 1988.

WILLIAMS. Raymond. **Cultura**. Editora Paz e Terra: Rio de Janeiro, 1992