

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

**MÚLTIPLOS OLHARES SOBRE A PRESENÇA NEGRA
NA LAPA – PARANÁ: HISTÓRIA E ARQUEOLOGIA
(SÉCULOS XIX E XX).**

CLÁUDIA BIBAS DO NASCIMENTO

PORTO ALEGRE
2009

CLÁUDIA BIBAS DO NASCIMENTO

**MÚLTIPLOS OLHARES SOBRE A PRESENÇA NEGRA NA LAPA – PARANÁ:
HISTÓRIA E ARQUEOLOGIA (SÉCULOS XIX E XX).**

Dissertação apresentada como requisito parcial e final à obtenção do título de Mestre, Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, com área de Concentração em História das Sociedades Ibero-americanas.

Orientador: Prof. Dr. Arno Alvarez Kern

BANCA EXAMINADORA
Arno Alvarez Kern – PUCRS
Klaus Hilbert – PUCRS
Gislene Monticelli - ULBRA

PORTO ALEGRE

2009

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

FN244 Nascimento, Cláudia Bibas do
Múltiplos olhares sobre a presença negra na Lapa – Paraná: história e
arqueologia (século XIX e XX)/-- Claudia Bibas do Nascimento. Porto
Alegre, 2009.
237 f. : il. ; 28 cm

Dissertação (mestrado) - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande
do Sul, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-
Graduação em História, 2009

Orientador: Prof. Dr. Arno Alvarez Kern

Banca examinadora: Klaus Hilbert, Gislene Monticelli
Bibliografia

1.Lapa - História. 2. Dinamicidade social 3. Congada da Lapa I. Título.
II.Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

CDD 981.62

AGRADECIMENTOS

Nos últimos anos aprendi que existem dois tipos de pessoas, aquelas que nos fazem brilhar e aquelas que duvidam do nosso potencial de brilho. Somente as primeiras merecem a minha gratidão:

Deus, ser invisível, que de alguma forma me deu forças para concluir a dissertação em meio aos problemas que surgiram.

À CAPES pela bolsa de mestrado.

Não poderia ter concluído minha dissertação sem a preciosa ajuda e preocupação da equipe da 10ª SR IPHAN (José La Pastina Filho, Héline S. de Souza Baumel e Elenita Rufino) que desde 2004 buscou o financiamento da pesquisa junto ao governo federal.

Ao meu orientador Arno Alvarez Kern, responsável por causar sentimentos de um contentamento descontente como já dizia o poeta, pois ao mesmo tempo em que elogiava, também desafiava para novas construções teóricas e metodológicas.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em História da PUCRS, Charles Monteiro, Klaus Hilbert, Maria Lúcia Kern e Núncia Constantino, os quais tive a oportunidade e o prazer de cursar algumas matérias.

À secretaria da Pós-graduação em História, Carla e Davi, obrigada pelas boas-vindas e pelo auxílio técnico para a conclusão da dissertação.

Um agradecimento particular à Paulo Eduardo Zanettini, arqueólogo visionário que acreditou em meu sonho e me deu asas para voar.

Minha ida para Porto Alegre não teria sido possível sem as palavras de incentivo de Patrícia Gaulier, Fernanda Tocchetto e Cláudia Inês Parellada.

Ao professor Igor Chmyz, pelos conselhos, empréstimos de livros e pelo apoio.

Às meninas super poderosas que cursaram matérias comigo e se tornaram queridas amigas: Ione, Kelly, Marcélia, Mônica, Renata e Tatiana.

O término desta pesquisa também se deve aos meus velhos e novos amigos, onde alguns me proporcionaram momentos de descontração e outros momentos de auxílio profissional: Elídio Budziak (meu grande professor de História), João Ângelo Bassani, Fabrícia Moro, Débora Ganzert, Cristine (minha irmã adotiva), Ale Bueno e Matoso, Fernanda Zana (que tem coração de historiadora), Elói Bora, Roseli Ceccon, Tânia Tom, Rafael Abreu (o menino dos origamis), Toni Cavalheiro, Kellen e Gedson, Sérgio Augusto

Leone, Ney Manoel (o sábio congadeiro), minhas primas (Maria Raquel, Rosana e Fernanda), Eliane (a tia revolucionária), tia Ester (a que chamam de sargenta) e tio Sidney (um grande estudioso das formigas).

Às equipes dos locais onde realizei pesquisa: Paróquia de Santo Antônio da Lapa, Casa da Memória e Museu Histórico da Lapa. Um agradecimento especial, à família Wiedmer – Ruy e Aloísio – que permitiram a pesquisa no arquivo pessoal de David Wiedmer.

Aos meus colegas historiadores e arqueólogos: Deise – Casa Lacerda; Almir Pontes e Cristina Kuppel – Secretaria de Estado da Cultura do Paraná, obrigada pelas horas de conversas ao vivo e ao telefone sobre a Lapa.

Finalmente, agradeço às quatro pessoas mais importantes que existem em minha vida: meu pai Eraldo, de quem herdei a “arte de mexer na terra” e que proveu os fundos para minha estadia um ano fora de casa; à minha mãe Célia, feminista e pintora nas horas vagas, que me estimulou nos momentos de tristeza e também de alegria; à minha irmã Renata, grande mestre-cuca que fazia deliciosos quitutes para alegrar minhas tardes de leitura e escrita; e Alex, meu marido, amigo, incentivador, e às vezes até assistente! Minha infinita gratidão por tudo o que fizeram por mim.

RESUMO

A presente dissertação tem como intuito apresentar o estudo histórico e arqueológico sobre a presença negra na cidade da Lapa, Paraná. Neste sentido, foi reconstruída a trajetória de um grupo de negros que pratica a Congada e compreendido o processo de uso e desuso de uma fonte de abastecimento de água, ambos existentes desde o século XIX. As recriações, adaptações, mudanças e continuidades na Congada da Lapa e na Fonte do Campo assim como de seu entorno, vistas dentro de um processo de longa duração, mostraram que a dinamicidade social pode ser considerada como a força motriz da cultura negra, onde nem a dança é única e prestes a acabar, e nem a fonte é uma estrutura inerte ao tempo. Na reconstrução histórica, os dados existentes sobre a Congada puderam ser comparados com dados atuais, demonstrando que a permanência da tradição é influenciada por fatores políticos, econômicos e sociais. Procurando constatar a presença negra no Sítio da Fonte, foi possível perceber que o espaço além de proporcionar sociabilidade nos Oitocentos, foi usado durante os séculos XIX e XX, principalmente para o descarte do lixo proveniente do uso cotidiano doméstico.

Palavras-chave: Congada da Lapa, dinamicidade social, Fonte do Campo, Sítio da Fonte.

ABSTRACT

This dissertation has as objective to present the historical and archaeological study on the black presence in the city of Lapa, Paraná. In this sense, it was reconstructed the trajectory of a group of blacks engaged in Congada and understood the process of use and disuse of a water supply, both existing since the nineteenth century. The recreations, adjustments, changes and continuities in Congada da Lapa and the Fonte do Campo as well as its surroundings, seen in a long-term, showed that social dynamics can be regarded as the driving force of black culture, or where the dance is unique and about to end, and not the source is an inert structure of the time. In historical reconstruction, the existing data on the Congada could be compared with current data, showing that the permanence of tradition is influenced by political factors, economic and social. Looking to see the black presence in the Sítio da Fonte, it was possible to see that the space in addition to providing social Eight hundred, was used during the XIX and XX centuries, mainly for the disposal of waste from daily household use.

Keywords: Congada da Lapa, social dynamics, the Fonte do Campo, Sítio da Fonte.

LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1	Cidades do Paraná representadas por Debret	39
FIGURA 2	Colar de ferro, castigo dos escravos fugitivos	57
FIGURA 3	Quantidade de escravos de David dos Santos Pacheco, 1848-1878	59
FIGURA 4	Escravos casados e solteiros pertencentes à David dos Santos Pacheco ..	60
FIGURA 5	Enterros de negros no Rio de Janeiro do século XIX	87
FIGURA 6	Antiga capela de São Benedito e Santuário de São Benedito, Lapa – PR	108
FIGURA 7	Carregadores	147
FIGURA 8	Chafariz das Amoreiras e Chafariz de São José	148
FIGURA 9	Aguadeiros	152
FIGURA 10	Chafariz das Marrecas	154
FIGURA 11	Vendedoras ambulantes	156
FIGURA 12	Vendedores ambulantes	157
FIGURA 13	Prestadores de serviços	159
FIGURA 14	Localização da Fonte do Campo	179
FIGURA 15	Segunda Fonte de Água	180
FIGURA 16	Descoberta da Fonte do Campo – 1971	181
FIGURA 17	Obras iniciais para a construção da praça em 2004	182
FIGURA 18	Planta cadastral da cidade da Lapa	186
FIGURA 19	Quadra onde se localiza a Fonte do Campo	187
FIGURA 21	Campo do Magalhães e terrenos adjacentes	189
FIGURA 21	Localização do Sítio da Fonte	193
FIGURA 22	Pontos das sondagens	195
FIGURA 23	Limpeza da área de intervenção e sondagem mecânica	196
FIGURA 24	Unidades de escavação	198
FIGURA 25	Escavação da UE 4	200
FIGURA 26	Escavação da UE 2/1	201
FIGURA 27	Fonte do Campo	202
FIGURA 28	Interior da Fonte do Campo	204
FIGURA 29	Detalhes internos da Fonte do Campo	205
FIGURA 30	Arquitetura da Fonte do Campo	206
FIGURA 31	Muro de arrimo da Fonte do Campo	208
FIGURA 32	Total de peças do Sítio da Fonte	210
FIGURA 33	Mapa de concentração do material arqueológico	211
FIGURA 34	Cerâmicas do Sítio da Fonte	212
FIGURA 35	Fragmentos de cerâmica vidrada e grès	214
FIGURA 36	Faiança do Sítio da Fonte	214
FIGURA 37	Área de concentração das faianças finas	217
FIGURA 38	Gráfico de espessura dos fragmentos de faiança fina	218
FIGURA 39	Padrões decorativos encontrados nos fragmentos de faiança fina	220
FIGURA 40	Marcas de fábrica	221
FIGURA 41	Metais encontrados no Sítio da Fonte	223
FIGURA 42	Fragmentos de vidros encontrados no Sítio da Fonte	224
FIGURA 43	Material lítico	226
FIGURA 44	Material osteodontomalacológico	227

LISTA DE TABELAS

TABELA 1	População livre e escrava do Paraná e da Lapa, 1798	55
TABELA 2	Comparação entre a população livre e escrava do Paraná e da Lapa, 1810 e 1816	55
TABELA 3	Obras em fontes e chafarizes da Lapa (1829-1860)	171/172
TABELA 4	Obras em fontes e chafarizes da Lapa (1861-1888)	174/175
TABELA 5	Detalhamento das áreas externa e interna da Fonte do Campo	207
TABELA 6	Cronologia de produção das louças encontradas no Sítio da Fonte ...	222

SUMÁRIO

Introdução	10
Capítulo I - Presença negra: um olhar sobre os invisíveis	20
1.1 Os negros e a produção historiográfica paranaense	20
1.2 Os bens culturais	29
1.3 A escravidão negra no enfoque da longa duração	31
1.4 Povoamento do território paranaense	35
1.5 Discussões sobre os afro-descendentes e a titulação de terras	41
1.6 Processo de ocupação do território paranaense	46
1.6.1 O patrimônio eleito	50
1.6.2 Negros cativos e livres na Lapa	54
Capítulo II – O olhar da perda: a Congada da Lapa e sua dinamicidade social	63
2.1 O campo de estudos <i>Folklore</i>	65
2.2 O folclore e as manifestações da cultura negra no Brasil	73
2.3 As festas dos africanos e seus descendentes	78
2.4 Dinamicidade social da Congada da Lapa	94
2.5 Cultura material e imaterial da Congada	127
Capítulo III – O abastecimento de água na Fonte do Campo e o olhar da arqueologia histórica	136
3.1 Antecedentes do fornecimento de água canalizada no ambiente domiciliar	138
3.1.1 Água como elemento do cotidiano e fator de mudança social	142
3.1.2 Atividades sociais em torno das fontes e chafarizes	145
3.1.2.1 Aguadeiros	148
3.1.2.2 Vendedores ambulantes	153
3.1.2.3 Prestadores de serviços	158
3.1.3 Uma junção de fatores e suas conseqüências	163
3.2 Histórico do sistema de abastecimento de água na Lapa	168
3.3 Pesquisas arqueológicas em fontes e chafarizes	183
3.4 Arqueologia histórica na Fonte do Campo	186
3.4.1 Localização e descrição do Sítio da Fonte	193
3.4.2 Metodologia da pesquisa de campo aplicada na área de intervenção	194
3.4.3 Metodologia das atividades de laboratório	208
3.4.4 Análise e interpretação da cultura material do Sítio da Fonte	209
3.4.4.1 Cerâmica	211
3.4.4.2 Cerâmica vidrada	212
3.4.4.3 Grès	213
3.4.4.4 Faiança	214
3.4.4.5 Faiança fina	215
3.4.4.6 Ironstone / Porcelana brasileira	222
3.4.4.7 Metais	223
3.4.4.8 Vidros	223
3.4.4.9 Lítico	225
3.4.4.10 Osteodontomalacológicos	226
3.5 Ações educativas e acervo do Sítio da Fonte	227
Considerações Finais	229
Referências	235

INTRODUÇÃO

Ao passar boa parte de minha infância numa fazenda oitocentista, além de brincar com “coisas de menina”, cresci procurando “caquinhos” na casa grande desmoronada e organizando expedições para achar o túmulo do soldado que havia lutado na Revolução Federalista. Na adolescência, mudei para outra cidade e alguns anos mais tarde, fui morar na cidade histórica da Lapa, no Paraná.

Durante o curso de licenciatura e bacharelado em História, apesar do grande número de museus e de arquivos históricos existentes na Lapa, nada do que havia naquela cidade despertava meu interesse. Uma história calcada no tropeirismo, na imigração e nos heróis do Cerco de 1894, definitivamente não era o meu campo de estudos.

Entretanto, no segundo semestre de 2004 duas notícias vinculadas em jornais locais, anunciaram à população sobre a revitalização de uma velha dança praticada pelos descendentes de escravos, e a construção de uma praça no espaço de uma antiga fonte de água. Enfim, histórias sobre o cotidiano começavam aflorar!

Após visitar as obras para a construção da praça, percorri algumas quadras do centro histórico para assistir a primeira apresentação da Congada revitalizada, onde os congadeiros encenaram a luta entre o reino do Congo e a embaixada da rainha Ginga.

A partir destes eventos, a memória da cultura negra na Lapa começou a ser enfatizada seja pela tradição oral que apontava ser a antiga área da fonte um local de escravos, seja pela dança realizada na rua, onde somente os negros podem participar.

Como muitas cidades do Paraná a Lapa teve sua origem no tropeirismo, atividade econômica que utilizava uma série de caminhos terrestres para o transporte de cargas e animais. Devido a este fator, a maioria da população lapeana desconhecia que houve na cidade e no interior, uma grande quantidade de negros escravos e livres que também contribuíram para o desenvolvimento econômico e cultural do município.

A delimitação do conjunto de bens culturais para ser preservado na Lapa, fez com que inicialmente a história das guerras vivenciadas no município e as antigas casas de arquitetura com influência portuguesa fossem alvos das políticas de preservação. Conforme Maria Fonseca (2005) tais políticas atuaram basicamente no nível simbólico, com o objetivo de reforçar uma identidade coletiva, e devido ao alto grau de eficácia simbólica eram raras as contestações quanto ao valor dos monumentos que foram objetos

de proteção. Privilegiando uma memória que posteriormente reconheceu o valor do tropeiro e do imigrante branco e europeu, as políticas públicas de preservação dos bens culturais na Lapa deixaram a cultura negra de lado e elegeram um patrimônio que não incorporou a diversidade, onde os grupos desfavorecidos socialmente, além de não possuírem patrimônio, não possuíam também os códigos de leitura dos bens patrimoniais a fim de questionarem os bens eleitos como memória coletiva.

Seguindo esta argumentação, a memória não oficial foi eleita como meu objeto de pesquisa, e como ações iniciais, procurei estabelecer contato com os congadeiros e salientar para a prefeitura, sobre a importância de se analisar os vestígios da cultura material que poderiam ser extraídos da área da nova praça.

Com relação aos congadeiros, meus primeiros contatos com o embaixador Ney Manoel foram estabelecidos primeiramente por telefone, e depois de algum tempo fui conhecê-lo em uma apresentação da Congada. Porém, no dia da apresentação Ney estava ocupado dando entrevistas aos jornais locais e não foi possível estabelecer um novo contato, mas sua esposa Dona Rocio, respondeu algumas perguntas e me convidou para ir à sua casa. Após o primeiro convite, outros tantos vieram, e por aproximadamente cinco anos, foi estabelecida uma relação de amizade e de respeito com a família Ferreira.

Como as indagações sobre a Congada eram muitas, as conversas com Seu Ney tornaram-se cada vez mais interessantes, e nelas, eram debatidos os dados levantados na pesquisa bibliográfica preliminar com a finalidade de conhecer as características do grupo, perceber as mudanças internas e externas, as permanências, se houve influência de outros grupos, por que a congada passou por períodos de paralisação, e como a tradição era transmitida.

Sobre as obras da praça onde há uma fonte de água datada do século XIX, a revelação do patrimônio arqueológico foi decorrente das intervenções realizadas sem o conhecimento do patrimônio cultural que ali existia. A partir da obra pública, os trabalhos no espaço localizado apenas a duas quadras do centro histórico não revelaram somente uma estrutura de arenito e um belo trabalho em cantaria, mas fragmentos da cultura material que poderiam auxiliar na compreensão da vida cotidiana dos lapeanos nos Oitocentos.

Após conversar com os gestores municipais sobre a importância daquele local, onde nenhuma atitude foi tomada, recorri ao superintendente da 10ª SR do IPHAN para efetuar uma denúncia sobre as obras irregulares na área e na estrutura da fonte, pois

estavam prejudicando não somente a fonte de água em si, mas uma nova concepção da história do município devido aos vestígios materiais ali existentes. Depois de uma vistoria efetuada pelo superintendente, pelo arqueólogo da Secretaria de Estado da Cultura – Coordenadoria do Patrimônio Cultural – e por mim, foram encontrados através de prospecção superficial, fragmentos de cerâmica e de faiança fina, comprovando que o local era um sítio arqueológico histórico.

Através de um ofício destinado ao prefeito em exercício, a obra foi embargada pelo órgão de proteção ao patrimônio exigindo da Prefeitura Municipal a paralisação imediata dos trabalhos, o envio do projeto urbanístico da praça e uma avaliação arqueológica da área realizada por um profissional devidamente capacitado. Somente quinze dias depois do recebimento do ofício, devido às várias denúncias postadas em um jornal local informando a população lapaense sobre o valor histórico e arqueológico da área, é que a obra foi paralisada.

A partir dos dados bibliográficos levantados sobre a Congada e os fragmentos recolhidos durante a primeira prospecção no terreno da fonte, minha preocupação inicial foi providenciar meios para que o patrimônio cultural que remetia aos negros da região fosse preservado. Na medida em que a Congada se apresentava nas ruas da cidade e que a terra da área da fonte era totalmente revirada, alguns questionamentos surgiram: quando chegaram os primeiros negros na Lapa? Qual é a origem do grupo de congadeiros? Qual é a história da Fonte do Campo? Por quem ela era usada? O que essa estrutura representa hoje para a comunidade? Por que o patrimônio eleito para ser preservado na Lapa se remete aos tropeiros e aos imigrantes? Qual a necessidade de se discutir o crescimento urbano? Por que os historiadores paranaenses não discutiram sobre a presença negra na Lapa?

Dessa forma, busquei respostas nas bibliografias, nos arquivos e na tradição oral, analisando os dados existentes sobre a Lapa, as congadas no Brasil, o patrimônio cultural paranaense, a escravidão negra, os sistemas de abastecimento de água e arqueologia histórica. O que se pode dizer dessas leituras, é que depois de cada questionamento solucionado, uma nova pergunta surgia apontando para novas abordagens teóricas e metodológicas.

Perante minha indagação inicial sobre a escolha de um patrimônio a ser perpetuado como memória homogênea, foi indispensável percorrer não somente o centro histórico, mas toda a cidade da Lapa em busca de dados que apontassem uma presença negra

constante no perímetro urbano durante o século XIX. Assim, as duas senzalas ainda existentes, os muros do antigo terreno que abrangia a casa Lacerda e do cemitério católico, a fonte de água, as imagens da antiga capela construída pelos negros escravos e livres, a irmandade de São Benedito, a Congada, os telegramas com alertas de fugas, o Código de Posturas de 1873, os Livros de Receita e Despesas do município, os Relatórios dos fiscais da Câmara sobre as necessidades urgentes da vila, e os vestígios atuais de rituais encontrados nas encruzilhadas do Campo Magalhães, foram informações suficientes para afirmar que houve e há uma cultura negra na Lapa.

Devido à existência de uma aparente negação da memória negra, recorri no início da pesquisa, a obra de Antônio Gramsci, “Cadernos do Cárcere” (1929) para analisar por que e para que determinadas imagens, monumentos, estruturas e manifestações foram construídas. Ao caracterizar a revitalização da Congada e o ressurgimento da fonte como meios que indicavam para a existência de relações de poder onde o significado da cidade é construído a partir de uma vontade imposta sobre a outra, não percebi que além das relações de poder, havia um processo muito mais complexo. A falta de leituras e de um olhar para as questões acerca da constituição do patrimônio cultural brasileiro, levou-me a afirmar que era necessário escrever sobre a Congada antes que a dança desaparecesse. Logo, minhas leituras foram interrompidas ao observar que a dinamicidade social estava fortemente presente na Congada, na Fonte do Campo e na área de entorno.

Frente a essa nova abordagem, deixei de considerar a Congada como autêntica ou a “ponto de acabar”, pois essa era a visão dos primeiros folcloristas do século XX. Porém, não foi necessário abandonar as evidências que apontavam para a cultura negra, mas mudar o rumo da argumentação em consequência da interpretação que estava sendo produzida.

Para Lucien Febvre apud Le Goff (1924:107) a história se fez com tudo o que a engenhosidade do historiador permite utilizar para fabricar o seu mel, quando faltam as flores habituais. Diante desta afirmação, cuja diversidade de objetos para investigação é construída pelo historiador, continuei minhas leituras sobre as manifestações da cultura popular e a pesquisa documental histórica, onde alguns temas abordados “pertenciam” a áreas afins. Delineou-se a partir desse momento, o que Philippe Áries nomeou de território do historiador, onde foram buscadas as chaves que abrem as portas para os estudos sobre o cotidiano, onde temas como o vestuário, a dança, gestos e objetos não foram privilegiados pela historiografia tradicional.

Conforme Adam Schaff apud Cardoso (1988), é preciso reescrever a história sem cessar, não somente em razão da descoberta de novas fontes e de fatos desconhecidos, mas, sobretudo, porque o desenvolvimento da história nos revela aspectos e traços novos de fatos já conhecidos, mostrando os processos históricos sob novas cores.

Ao escolher a Congada como objeto de estudo, a Irmandade de São Benedito e a festa de coroação do rei Congo foram temas que surgiram concomitantemente as primeiras leituras e que estão inerentemente ligados na Lapa. Considerados temas pertencentes ao campo da cultura popular, dominado quase que exclusivamente no passado por antropólogos e sociólogos, foi percebida uma falta de dados históricos que apontassem além de datas de início, para o cotidiano dos congadeiros. Hoje, principalmente nesta primeira década do século XXI, a ausência de dados históricos sobre a Congada está sendo suprida em alguns estados brasileiros como em São Paulo (MUNHOZ, 2005), Minas Gerais (SILVA, J. 2005; SILVA, S. 2005; COSTA, P. 2006; PINHEIRO, 2006; KINN 2006), e Rio de Janeiro (SOARES, M. 2000). Há também, estudos com abrangência nacional como o de Souza, M. (2006) e Silva, S. (2005) onde as novas cores apontadas por Schaff, tendem a reconstruir a trajetória desses grupos de negros apontando formas de resistência, solidariedade e sociabilidade.

Um ponto importante a ser considerado em minha pesquisa, foi a presença de poucos estudos sobre as congadas no Paraná. Para muitos pesquisadores, as discussões teóricas fornecidas nas décadas de 1950 e 1990 eram o suficiente para se discutir a dança, pois havia sido construída uma hegemonia de temas onde os estudos que consagraram determinados pesquisadores não poderiam mais ser colocados em questão. A impressão inicial que tive ao conversar com alguns pesquisadores sobre a Congada, foi que não existiam mais informações para se pesquisar, como se o tema estivesse esgotado com os trabalhos publicados, considerando a inexistência do processo de mudanças e de permanências.

Ao longo da existência humana locais como lagoas, rios e mares sempre foram pontos estratégicos para a habitação, pois a água era o principal motivo para o estabelecimento de moradias. Posteriormente, nos séculos XVIII e XIX, a construção de fontes e chafarizes nas cidades facilitou o acesso a esse bem natural e proveu com água limpa, casas e estabelecimentos comerciais. Pesquisas arqueológicas recentes em fontes e chafarizes (MENEZES, 1994; NAJJAR, 2005; BAETA, 2007; ZANETTINI, 2008), tem

evidenciado além de técnicas construtivas, como os espaços de sociabilidade foram usados num período que abrange o antes, o durante e o depois de sua construção.

Entre a documentação pesquisada sobre a Fonte do Campo, há os arquivos¹ da Câmara de Vereadores do município da Lapa localizados na Casa da Memória, uma pequena quantidade de imagens fotográficas datadas das décadas de 1970 e 1990, e a tradição oral que apontam para o uso da água dessa estrutura de abastecimento de água durante o final do século XIX. Coberta por camadas de terra e por capim alto, a estrutura revelada com as obras urbanas apontou para um espaço onde a população lapeana buscava água, lavava roupas, fofocava, discutia e brigava, entre outras atividades sociais.

O projeto de escavação na área da Fonte do Campo em um primeiro momento não contou com o auxílio da Prefeitura Municipal. Considerada uma área sem “valor” histórico e monetário pela gestão que herdou a obra, as atividades na Fonte do Campo e em seu entorno foram abandonadas no decorrer de janeiro de 2005 até março de 2008, sendo realizadas somente eventuais limpezas no terreno.

Através da 10ª SR IPHAN, foi efetuado um projeto de resgate arqueológico onde a verba disponibilizada proveniente do governo federal seria usada para a contratação de uma empresa de arqueologia com a finalidade de realizar a escavação arqueológica. Diante da verba disponibilizada para a pesquisa no Sítio da Fonte, as ações desenvolvidas foram voltadas para dar visibilidade aos recursos arqueológicos do município em um processo que envolveu pesquisa científica e teve como consequência, a valorização do patrimônio arqueológico em consonância com a legislação brasileira e os documentos internacionais devotados à preservação do patrimônio cultural.

Terminado o processo de licitação, a empresa vencedora foi a Zanettini Arqueologia, onde fui contratada como pesquisadora, fato que possibilitou o acompanhamento e o trabalho em todo o processo de escavação, além da análise dos materiais provenientes em laboratório, e a composição do acervo para a mostra permanente dos fragmentos da cultura material proveniente do Sítio da Fonte no Museu Histórico da Lapa.

Falar sobre presença negra na Lapa é uma conversa que ainda incomoda muitos moradores, pois existem famílias tradicionais que possuíram avós, bisavós e tataravós que eram senhores de escravos. Considerado um passado triste e vergonhoso, muitos optaram

¹ Para a leitura da documentação existente foi praticada quando possível, a transliteração, opção que tornou a leitura mais agradável e de melhor entendimento.

pelo silêncio e pela negação dos anos de escravidão negra. Dessa maneira, trabalhar com a fonte cuja memória estava ligada fortemente à tradição oral, foi um grande desafio, ao contrário da Congada, onde os congadeiros proporcionaram apoio e providenciaram os materiais existentes sobre a dança.

Uma das primeiras metodologias utilizadas para se compreender sobre a presença negra na Lapa, tanto para a trajetória da Congada quanto para o uso da Fonte do Campo, foi a tradição oral. Conforme Vansina (1967:7) entende-se por tradição oral todos os testemunhos concernentes ao passado transmitidos de boca em boca. Constantino (2002:39) ainda salienta que essa metodologia de recuperação da memória foi reabilitada com técnicas convergentes às transformações teóricas e metodológicas que a história passou no século XX. As discussões em torno da legitimidade da tradição oral são grandes e giram em torno da confiabilidade da palavra. Como método, a tradição oral possui problemas, pois não é transmitida da mesma forma, sendo o modo de transmissão variado e os depoimentos impregnados de valores culturais, políticos, religiosos, entre outros. Como podem ser incorporados novos elementos a cada depoimento, muitas vezes esses elementos geram contradições se abordados de forma qualitativa e comparativa.

Quanto à necessária correlação entre as informações da tradição oral e os textos, Kern em conversas sobre o andamento da dissertação, me alertou que isso nem sempre ocorre. Em muitos casos – será a maioria? – os dados são complementares, assim como os ângulos da matemática, que se complementam, mas não necessariamente. Assim, os depoimentos orais podem ser usados para preencher lacunas deixadas pelas fontes escritas e servem não apenas para objetivos acadêmicos, mas podem constituir instrumentos para a construção de identidades e para a transformação social (FERREIRA, 1994).

As inovações, recriações e mudanças ocorridas na Congada, na Fonte do Campo e no seu entorno, exigiram uma pesquisa que atendesse uma perspectiva diacrônica, onde cultura, política, clima, paisagem, gestos e objetos foram usados para apresentar reflexões e não somente resultados, com o objetivo de expandir as capacidades interpretativas sobre a presença negra na Lapa e perceber como os pensamentos acerca do patrimônio cultural foram elaborados.

Para Guy Bourdê e Hervé Martin (1990:200) longe de ser simples reprodução do passado, o conhecimento histórico – e podemos considerar também o arqueológico – é reelaboração deste, porque passa inevitavelmente pela conceptualização. Sendo assim, a perspectiva da longa duração utilizada na concepção desta pesquisa, aborda a relação do

homem com o meio, onde as ações e reações são dinâmicas por se tratar de questões que envolvem o passado e a atualidade. Para Braudel (1958:37) torna-se indispensável uma consciência nítida desta pluralidade do tempo social, pois as estruturas são dotadas de vida longa e questionam setores silenciosos da sociedade.

A relação da documentação escrita com a cultura material também foi uma forma encontrada para interpretar usos e costumes do cotidiano oitocentista, como os encontros de negros, as epidemias urbanas, os discursos médicos, o crescimento populacional. Kern (1995:4) ao discutir sobre a Carta Internacional de Arqueologia observa que muitas vezes, a documentação histórica é essencial para determinadas épocas pesquisadas e determinados tipos de sítios arqueológicos.

Schávelzon (1999:17) ao discorrer sobre os contextos de procedência do material arqueológico da região do Rio da Prata e em Buenos Aires, salienta que é importante destacar que os estudos na região apresentam dificuldades por se tratar de uma área urbanizada, onde nos séculos XIX e XX, a superfície urbana, suburbana e seu entorno, sofreram remoções, escavações, construções e destruições, causados não por impactos climáticos ou faunísticos, mas por máquinas modernas. Neste tipo de sítio, como o Sítio da Fonte escavado na Lapa, é necessário o emprego de métodos alternativos para o trabalho de Arqueologia Histórica.

Como ramo da grande ciência Arqueologia, os estudos de Arqueologia Histórica vêm crescendo no Brasil desde as últimas décadas do século passado, onde Arno Kern, Tânia Lima, Pedro Paulo Funari e Paulo Zanettini na década de 1990, foram os precursores desse novo campo, apesar de adotarem diferentes concepções teóricas e metodológicas. Atuando em uma Arqueologia engajada no resgate da heterogeneidade na composição da população brasileira, estes arqueólogos históricos contribuiram para que múltiplos olhares surgissem e novas vozes aparecessem no cenário cultural nacional.

A circulação pelas outras áreas do conhecimento, muitas vezes condenada por alguns pesquisadores foi necessária nesta pesquisa, onde as leituras abrangeram além da História e da Arqueologia, a Antropologia, a Sociologia e a Psicologia. Entre os principais pesquisadores e obras empregadas como suporte teórico e metodológico nos capítulos de história e de arqueologia estiveram Westphalen (1979, 1990, 1995), Kersten (2000), Braudel (1979), Reis, J. (1996), Florentino (1997), Costa, I. (1985), Costa, P. (2006), Kinn (2006), Silva, S. (2005), Pinheiro (2006), Moreira (2006), Fernandes (1951), Souza, M.

(2001), Soares, M. (2000), Fonseca, F. (2007), Villar (2007), Tocchetto (2005), Lima, T. (data), Schávelzon (2005), Symanski (1998, 2007), Zanettini (2008).

As instituições consultadas para a realização da pesquisa bibliográfica estão localizadas no Paraná e no Rio Grande do Sul. Foram consultados os seguintes acervos bibliográficos e documentais: Biblioteca Estadual do Paraná, Biblioteca Municipal da Lapa, Biblioteca de Ciências Humanas – UFPR, Biblioteca do Círculo de Estudos Bandeirantes do Paraná, Biblioteca da 10ª SR IPHAN, Biblioteca Central Irmão José Otão – PUCRS, Arquivo da Câmara de Vereadores da Lapa, Arquivo da Casa da Memória da Lapa, Arquivo da Paróquia de Santo Antônio da Lapa, Arquivo pessoal de Sérgio Augusto Leoni, Arquivo pessoal da família Wiedmer, e Arquivo pessoal da família Monastier.

Divida em três capítulos, as discussões teóricas e metodológicas presentes nesta dissertação apresentam olhares sobre a presença negra na Lapa através do estudo histórico e arqueológico da Congada da Lapa e da Fonte do Campo.

No Capítulo I, intitulado *Presença negra: um olhar sobre os invisíveis*, apresento um breve histórico sobre as discussões historiográficas que abordam a presença negra no Paraná, a construção de novos bens patrimoniais para atender a heterogeneidade do povo brasileiro, e como o povoamento do território paranaense influenciou na concepção da história de uma cidade onde a cultura negra não é vista e/ou lembrada.

O segundo Capítulo *O olhar da perda: a Congada da Lapa e sua dinamicidade social* discute a origem dos estudos das manifestações populares, fornecendo elementos para a compreensão das festas realizadas pelos africanos e seus descendentes, perpetuadas através da tradição oral. Em seguida, é analisada a Congada da Lapa sob a perspectiva da dinamicidade social, onde as mudanças, resignificações e permanências não são fatores de perda da tradição, mas de continuidade.

Por fim, no Capítulo III denominado *O abastecimento de água na Fonte do Campo e o olhar da arqueologia histórica*, segui uma cronologia histórica que aponta para o surgimento dos sistemas de abastecimento de água até o processo de fornecimento de água canalizada no ambiente domiciliar. Ao considerar fontes e chafarizes como espaços de sociabilidade no século XIX, discorro sobre as atividades cotidianas desenvolvidas e como os discursos higienistas do final dos Oitocentos influenciaram a prática de se buscar água em locais devidamente construídos para esse propósito. Neste último capítulo, também são apresentadas as teorias e metodologias aplicadas na escavação arqueológica do Sítio da Fonte, as interpretações decorrentes da análise dos fragmentos da cultura material

coletados, e a comparação das informações extraídas da cultura material com os dados fornecidos pela tradição oral. Cabe salientar, que os dados da pesquisa arqueológica apresentados estão baseados no trabalho realizado pela equipe do arqueólogo Paulo Eduardo Zanettini.

Nos Capítulos II e III, há algumas análises de imagens produzidas no século XIX principalmente por pintores que representaram o cotidiano vivenciado nos Oitocentos, apesar de possuírem uma visão sobre o “outro” predominantemente européia.

Para finalizar, gostaria de enfatizar que desde o último semestre de 2004 até o começo de 2009, percorri uma longa jornada. Após ser aprovada no Programa de Pós-Graduação em História da PUCRS em 2006, pude cumprir depois de um ano morando em Porto Alegre, os créditos exigidos e voltar para a Lapa, onde permaneci até junho de 2007. Concluída toda a pesquisa histórica, foi necessário esperar pela liberação da verba requerida pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional com a finalidade de realizar uma escavação arqueológica na área da Fonte do Campo. Difícil e tumultuado, o processo de licitação foi lançado várias vezes, até que em dezembro de 2007 a empresa de arqueologia de Paulo Zanettini ganhou a licitação.

Depois da conclusão das escavações, as informações referentes ao uso e desuso da Fonte do Campo foram analisadas e compiladas, para que se chegasse à uma conclusão sobre aquele espaço ora esquecido pelos lapeanos, ora lembrado como local de brincadeiras infantis. Assim, as portas da arqueologia histórica na Lapa foram abertas, e forneceram subsídios não somente para que esta dissertação fosse concluída, mas para que uma nova memória fosse construída naquela cidade.

CAPÍTULO I

PRESENÇA NEGRA: UM OLHAR SOBRE OS “INVISÍVEIS”

*“Recorta as palavras boas,
reconstrói as cenas todas
reconstrói gestos e falas
como se fora outra vez”.*
Dante Moreira Leite, 1960

1.1 Os negros e a produção historiográfica paranaense

No final da década de 1990 a historiadora paranaense Cecília Maria Westphalen analisou listas de entradas referentes aos negros africanos no Paraná e como conclusão das informações coletadas, escreveu um artigo cujo título perguntava se afinal, teria existido regime escravo no estado. Deixando de lado as questões conceituais utilizadas pela historiadora e refletindo sobre os dados que salientaram seus argumentos, posso dizer inicialmente, que um dos objetivos de Westphalen era dar um basta à premissa construída na sociedade paranaense de um estado com identidade branca e predominantemente europeu.

Desde o momento da emancipação da Província de São Paulo em 1853, políticos, historiadores, folcloristas e demais cientistas, criaram um Paraná ausente de heterogeneidade. Formado por indígenas, tropeiros provenientes de diversas regiões do Brasil, africanos, europeus e asiáticos, o Paraná segundo a antropóloga Márcia Kersten (2000:18) não possuía uma homogeneidade lingüística nem ao menos cultural, fato que ocasionou com a chegada dos imigrantes, a invisibilidade² de diversas etnias, principalmente a negra.

² O conceito de invisibilidade vem sido apontado por alguns autores como um dos aspectos mais relevantes para se compreender sobre os afrodescendentes no Brasil. Entre os pesquisadores com trabalhos recentes, estão os arqueólogos Luís Cláudio Symanski (2007) e Marcos André Torres de Souza (2007) e a antropóloga Miriam Furtado Hartung (2004). Considerada como uma consequência do projeto de colonização dos europeus, implantado e sustentado pelo estado brasileiro entre meados do século XIX, a invisibilidade também passou a ser usada pelos movimentos sociais que pleiteiam a regulamentação de terras para os afrodescendentes. Conforme a ideologia pregada por tais movimentos, a invisibilidade gerou uma exposição desqualificada da cultura negra, causando principalmente a exclusão social.

Lendo o artigo de Westphalen (1997) é possível perceber que a imagem de um Paraná sem conflitos de qualquer natureza, de um estado de progresso, em pleno desenvolvimento e formado por cidadãos trabalhadores, incomodava a historiadora. Como a historiografia paranaense privilegiou até meados de 1990 estudos sobre a cultura dos imigrantes europeus, destacando o processo de europeização no estado, a maioria dos paranaenses concluía primariamente que não havia ocorrido a presença de indígenas, tropeiros, negros, e mais uma série de etnias no Paraná.

No que se refere à produção historiográfica, esta foi influenciada pela construção de um Paraná moderno onde não interessava o que havia ocorrido antes da imigração. Auxiliando no esquecimento da escravidão negra, os trabalhos dos historiadores passaram a afastar as lembranças das punições, de fugas e capturas, das danças nas ruas e dos clubes abolicionistas. Esquecer os anos de cativo era condição básica para a construção do novo território chamado Paraná e por essa razão, a atenção concebida à cultura do imigrante atingiu um grau considerável nas análises acadêmicas.

Um ponto importante para a discussão sobre o que foi escolhido como memória³ paranaense, é que a memória está ligada ao passado, mas o passado em questão remetia à escravidão e ainda, havia no contexto pós-abolição no Paraná, uma série de igrejas, pelourinhos e manifestações culturais que não podiam ser descartadas ou consideradas como informações intactas de um passado remoto. A partir deste momento, houve um processo de escolha da visualidade efetuado por políticos e cientistas locais, onde foram selecionadas as memórias que convinham ser vistas e/ou ouvidas.

Com base no que colocou Kersten (2000) para tecer a memória paranaense foi necessário escolher símbolos que formariam a identidade da nova província a partir de sua emancipação. Nessa “colcha de retalhos” foi excluída inicialmente a presença e a história de indígenas, espanhóis e portugueses⁴, africanos, e de paulistas e santistas – que estabeleceram as primeiras ocupações na região sem ter como objetivo a colonização.

³ Palavra de origem latina, memória deriva de *menor* e *oris* significando o “que lembra”, “o que é ligado ao passado” e “ao que foi vivido”. A memória não é um mero produto do acaso, mas uma construção seletiva que resulta na interação entre diversos atores em um determinado momento histórico. Para Carl Moberg (1968) a memória proporciona uma pluralidade de impressões, mas sua capacidade é limitada porque nós escolhemos o que será lembrado. Ao possuir uma tendência para se modificar constantemente, a memória pode ser considerada como fator decorrente de mudanças sociais e da demanda de novos olhares e concepções individuais e coletivas que surgem a todo o momento. No capítulo II, é realizada uma discussão mais ampla sobre a memória, quando são analisadas algumas questões acerca do folclore.

⁴ De acordo com a interpretação espanhola, a linha imaginária do Tratado de Tordesilhas passava pelo mar na altura de Iguape em São Paulo, e de Laguna, em Santa Catarina, atingindo todo o território paranaense. Ao domínio português, pertencia somente uma pequena faixa marítima que não ultrapassava os limites da Serra do Mar.

Dessa forma, o processo de formação da identidade paranaense foi alicerçado em um discurso ufanista e também regionalista, onde fatos, elementos, situações e personalidades passaram a presentificar um patrimônio comum. Apesar de escolher minuciosamente o que e quem faria parte dessa memória, uma pergunta ainda pairava no ar: mas afinal, quem era o paranaense?

Após verificar que havia um total desconhecimento sobre o processo de ocupação territorial no Paraná, políticos, profissionais ligados à academia e pesquisadores leigos, passaram a buscar os habitantes mais antigos nas cidades do estado com a finalidade de sanar a ausência de dados históricos. Entre os criadores da identidade da nova província, cabe destacar Romário Martins, um entusiasta leigo que ao visitar a região norte do estado, percebeu que era grande a presença paulista. Após seu retorno à capital, Martins baseado no termo “paulista”, criou o “paranista” para designar os habitantes mais antigos do Paraná e caracterizar aqueles que deixaram suas marcas na nova terra através do trabalho.

Ao considerar a região norte como pioneira no processo de ocupação do Paraná os criadores da identidade paranaense destacaram objetos, fatos e biografias criando uma tradição representativa do imaginário que pudesse ser extrapolada para todo o Paraná (KERSTEN, 2000:112). Como resultado desse trabalho a imagem formada revelava um Paraná de campos e de araucárias, da gralha azul, da erva-mate, de trabalhadores e de valentes soldados, onde quase não apareciam indígenas e africanos e logicamente, seus descendentes.

Logo depois do processo de formação da identidade paranaense seus construtores reconheceram a importância do tropeiro como contribuinte para o desenvolvimento econômico do estado, assim como a influência luso-européia presente na arquitetura das cidades mais antigas. Tais características foram assimiladas e incluídas nos estudos historiográficos, aumentando a lista de bens culturais representativos do Paraná.

Considerada como um fator de civilidade e de progresso, a presença européia foi exaltada pelos governantes e a visualidade criada estabeleceu um padrão para o olhar, onde o patrimônio edificado e os monumentos refletiam os homens que lutaram pela construção e pelo progresso do Paraná. O que se pode dizer sobre as outras etnias, é que ainda eram invisíveis naquele momento, aos olhos dos construtores de memória. Como os indígenas e os afrodescendentes não possuíam bens materiais e patrimoniais, as políticas públicas

deixaram de lado o patrimônio popular⁵ a fim de preservar os monumentos e os artefatos relacionados à imigração européia. O modelo de identidade proposto foi aos poucos ganhando terreno, gerando o que ficou conhecido conforme Kersten (op. cit.) como o “mito do Paraná europeu”.

Iniciado no começo do século XX, o processo de criação da memória paranaense idealizado pelo movimento paranista, permaneceu com relativo fôlego até aproximadamente o início da década de 1940,

Trabalhando o imaginário da população, [o movimento] recuperou e reconstruiu uma tradição e uma história calcadas em fatos e situações, monumentos e documentos. Cidades como Paranaguá, Antonina, Morretes, Curitiba, Lapa, Castro e Ponta Grossa, além de fornecerem ao estado grandes nomes e acontecimentos, também foram consideradas importantes por possuírem um grande número de bens culturais (KERSTEN, 2000:120).

Há de se salientar que os bens culturais existentes nas cidades mais antigas, localizadas no litoral, no primeiro e no segundo planalto do estado, remetiam quase que exclusivamente, a ocupação portuguesa, esquecendo que muitos índigenas e negros fizeram parte desse contexto e se relacionavam inerentemente tanto com os portugueses, quanto com a igreja católica.

Se de um lado a identidade paranaense não podia ser construída com a memória da escravidão negra, por outro lado, poderia existir uma nova memória, um conjunto de mentiras verídicas⁶ questionadas somente no final do século XX e início do século XXI, devido à retomada de estudos que enfatizam a formação heterogênea do povo brasileiro.

Influenciada pela modernidade⁷ européia do século XIX, a elite política e intelectual paranaense almejava as transformações políticas, econômicas e sociais ocorridas no Ocidente. Para a execução destas transformações, o incentivo ao processo de

⁵ No Capítulo II será discutida a distinção entre cultura erudita e cultura popular quando é abordado o histórico das investigações folclóricas desde o final do século XVIII.

⁶ O termo “mentiras verídicas” é usado pelo fisiologista da memória, Ivan Izquierdo (2003) para salientar que as lembranças não são amostras fiéis de fatos reais, mas construções modificadas de acordo com o contexto em que são recuperadas. Um exemplo sobre a construção de mentiras verídicas, pode ser verificado na obra de Olsen (1990) que critica a criação do Blue Guide espanhol onde as memórias apresentadas são como algo construído para os turistas, pois a seleção dos monumentos extinguiu as pessoas que fazem parte do país, não correspondendo ao presente.

⁷ O ano de 1922 foi marcado pela Semana de Arte Moderna em São Paulo. Entre as discussões apresentadas pelo movimento modernista formado por um grupo de intelectuais de diversas regiões do país, estava a preocupação com a formação da identidade nacional, onde os questionamentos eram direcionados para quem eram os brasileiros. Como a modernidade européia trazida para o Brasil exigia uma nova visão de mundo, uma ruptura com a ordem anterior e a construção do patrimônio para consolidar a nação, foram criados a partir destas discussões, conselhos regionais com a finalidade de resgatar os valores e a cultura popular dos que compunham a nação brasileira.

imigração foi a medida tomada para além de incorporar mão-de-obra barata, iniciar o processo de branqueamento, considerado como fator determinante para atingir o progresso segundo os moldes europeus. Dessa maneira, o progresso europeu almejado pelos paranaenses chegou massivamente ao estado a partir de 1870, com a entrada de um grande número de imigrantes provenientes principalmente da Alemanha, Rússia, Polônia e Itália.

Neste período ocorreu um “esvaziamento” da população negra nas principais cidades do estado, que ocupadas pelos novos habitantes brancos e europeus, levaram os políticos e alguns estudiosos da cultura paranaense à afirmação de que não teria ocorrido escravidão negra no Paraná⁸. Entre alguns fatores que corroboraram para tal conclusão estão: a pressão implantada pelos movimentos abolicionistas em prol da libertação dos escravos; a visita do imperador D. Pedro II em 1880; e a evasão de negros cativos e libertos para outros estados e para o interior do Paraná.

De acordo com o modelo proposto pelas políticas governamentais oitocentistas percebe-se que não bastava apenas superlotar o estado com imigrantes para se chegar à modernidade européia, logo, também era necessário tomar as primeiras medidas quanto ao patrimônio edificado, pois este faz parte da construção da memória, onde a educação do olhar através de monumentos e artefatos remete à identidade.

Somente em 1935, foi criado oficialmente um órgão para gerir o patrimônio cultural do Paraná. O CSDPC – Conselho Superior de Defesa do Patrimônio Cultural Paranaense – tinha como principal objetivo evitar a evasão dos bens existentes e conservar a cultura “estrangeira” no estado. Após dois anos em funcionamento, o conselho foi extinto pelo Estado Novo que mandou fechar todos os órgãos regionais que gerenciavam o patrimônio. Ao impor sua proposta centralizadora, o governo de Vargas argumentava que os conselhos estaduais comprometiam o desenvolvimento da nação, promovendo idéias de regionalismos. Com o propósito de unificar os pensamentos sobre o patrimônio cultural e iniciar trabalhos para identificar os bens culturais do Brasil, o Estado Novo criou o Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – SPHAN – e convocou estudiosos de diversas regiões do país para auxiliar na produção de uma listagem que incluiria os bens que remetiam à identidade dos estados, constituindo posteriormente a identidade da nação.

No Paraná foi convocado pelo SPHAN, o historiador David Carneiro em 1938. Em seu trabalho Carneiro listou como bens culturais do estado, a Fortaleza da Ilha do Mel no

⁸ Entre os defensores do Paraná ausente de escravos estava Wilson Martins baseado na noção de uma escravidão com grande quantidade de plantéis e/ou senzalas, fatores que segundo ele, não existiam no Paraná.

litoral, a Igreja de São Francisco em Curitiba, o Colégio dos Jesuítas em Paranaguá, a Fazenda Fortaleza em Tibagi, a Igreja de Santo Antonio, o prédio da Câmara e Cadeia e a Casa Lacerda, ambos na Lapa.

Após dez anos, a política nacional permitiu novamente a criação de divisões estaduais de patrimônio, e no Paraná surgiu a Divisão do Patrimônio Histórico, Artístico e Cultural do Paraná – DPHAC – aprovada pela Lei nº 112 que promovia a defesa dos bens artísticos, históricos e da paisagem natural. A DPHAC foi o primeiro órgão responsável pelo patrimônio do estado, fazendo do Paraná, o pioneiro na preservação desses bens.

A partir desse momento, a diversidade étnica negada e pregada desde o século XVIII pela ideologia jacobina, passou a ganhar força e fomentar discussões teóricas sobre a etnicidade. Iniciadas na década de 1960 com Fredrich Barth, que propunha uma concepção dinâmica da identidade étnica, as discussões salientavam que, assim como qualquer outra identidade coletiva, a identidade étnica era construída e transformada na interação de grupos sociais, através de processos de exclusão e inclusão, estabelecendo limites e definindo quem integrava ou não determinados grupos. Orientada para o passado, que é o passado da memória coletiva, a identidade étnica pode ser revitalizada com traços tradicionais da cultura e com a instauração de tradições históricas para justificar, por exemplo, idiomas e manifestações culturais.

Conforme aponta Kersten (2000:135) a partir de década de 1950, os discursos acerca do patrimônio cultural possuíam uma visão católica e patriótica e, sob a égide da ocupação pioneira, voltaram a ser enfatizados no Paraná estudos regionais visando fortalecer e reequilibrar o capital cultural da elite. No entanto, a composição cultural dos habitantes do estado continuava sendo “estrangeira” seja ela efetuada pela migração ou pela imigração.

Para continuar o projeto de criação da identidade foi necessário estabelecer e apontar um número maior de bens culturais, pois se os bens arquitetônicos já tinham sido assinalados, novos bens deveriam ser incluídos na antiga listagem realizada por David Carneiro. Neste sentido, o diretor do Museu Paranaense, José Loureiro Fernandes ao compor o acervo do museu com objetos das diversas culturas existentes no estado, alertava os construtores da memória paranaense, para o fato de que era necessário preservar além dos bens arquitetônicos e monumentais, bens como os sambaquis e os costumes da cultura popular, como o fandango no litoral do estado e a congada da Lapa.

Em 1961 ocorreram no Paraná os primeiros tombamentos em nível federal, executados com ações dirigidas para a preservação do patrimônio histórico, artístico e natural existente no estado. A partir de 1979, o governo estadual criou a Secretaria Estadual da Cultura e a Coordenadoria do Patrimônio Cultural – CPC – que acelerou o processo de preservação, fiscalização e orientação quanto à preservação dos bens culturais e naturais, além de proporcionar meios para a geração de estruturas municipais para a gestão do patrimônio. Um ponto importante a ser destacado nos discursos que apontavam para a criação de um estado “moderno”, foi o reconhecimento por parte do governo estadual, da existência de diversas etnias como colaboradoras na construção do Paraná.

A imagem de um estado multiétnico apontava para características consideradas modernas e democráticas, acionando padrões historiográficos, já discursivamente construídos tais como a colonização em pequenas propriedades agrícolas, a predominância da população branca e a prioridade à urbanização. A diversidade, alicerçada no passado distante, ampliou-se no tempo e no espaço, numa viagem de retorno histórico-mítico ao novo mundo (KERSTEN, 2000:145).

O que se pode dizer desse processo de resgate das memórias, é que a historiografia passou a acompanhá-lo, produzindo estudos sobre o tropeirismo na Lapa, a economia da Fazenda Capão Alto em Castro, a colonização polonesa em Araucária, dentre outros. No entanto, temas como as culturas indígena e negra ainda eram deixados de lado, apesar de ser pregado um discurso predominantemente multiétnico. Há de se salientar, que a leitura da maioria dos historiadores paranaenses quanto à memória coletiva materializada, era influenciada pelas políticas seletivas de bens culturais.

Entre os bens culturais tombados no estado estavam edifícios por onde passaram grandes nomes da política, assim como monumentos construídos em homenagem a políticos ou líderes da Revolução Federalista. Transformados em instrumentos para o estabelecimento da identidade paranaense, edifícios e monumentos foram instituídos como portadores de uma memória coletiva onde o bem cultural escolhido, não era mais visto pela população somente como uma simples casa, mas como um lugar que representava a memória da cidade, transformando memórias individuais e/ou familiares em memórias estrategicamente criadas como marcas da coletividade paranaense.

O não questionamento dos bens escolhidos como representantes da memória do estado até a década de 1990, ocasionou a negação de uma história heterogênea em prol da criação de um estado que almejava a modernidade. De acordo com Fernandes J. apud Funari (2001:25) houve uma política de patrimônio que preservou a casa-grande, as igrejas

barrocas, os fortes militares, as câmaras e cadeias, e que relegou ao esquecimento as senzalas, as favelas e os bairros operários. Portanto, elementos presentes na vida cotidiana e que remetiam ao povo, não mereceram atenção das políticas públicas e nem ao menos análises historiográficas, onde estudos sobre praças, pequenas capelas, chafarizes e estações de estrada de ferro, foram adiados para o século XXI.

Em um breve balanço sobre a produção historiográfica paranaense, foi possível notar que os estudos acompanharam de perto as políticas de construção da memória, privilegiando a cultura branca e europeia e excluindo questões que remetiam à presença indígena e dos afrodescendentes no estado.

Privilegiando a questão que abrange a cultura negra nos trabalhos historiográficos, seguirei minha base de argumentação citando a visão de alguns historiadores paranaenses. Para iniciar, cito Romário Martins (1953) e Ruy Wachowicz (1967), grandes entusiastas da cultura paranaense, porém, de formação leiga. Ambos salientaram que no Paraná a presença negra teria sido pequena e o trabalho realizado pelos africanos e seus descendentes, diferenciado dos outros estados. Ao comparar o número de habitantes livres com o número de cativos no Paraná, Martins apontou que a população negra e mestiça nunca foi numerosa, pois o branqueamento teria resultado em uma baixa do sangue africano no estado. Para ele, dentre um total de 116.162 habitantes brancos em 1872, havia um número de 10.560 negros, uma proporção considerada demasiadamente baixa. Para Wachowicz, o grande número de trabalhadores negros livres no mesmo período, indicava que o regime escravo no Paraná não teria sido idêntico ao resto do Brasil. A partir destes argumentos, de que a população negra no Paraná não foi numerosa, e que houve uma escravidão “diferenciada” no estado, é que o chamado mito do Paraná europeu se propagou tanto entre leigos como entre políticos e estudiosos de outras áreas do conhecimento.

Ao contrário de Martins e Wachowicz, o estudo sobre a história do Paraná elaborado pelos pesquisadores de formação acadêmica, Altiva Balhana, Brasil Pinheiro Machado e Cecília Maria Westphalen, formulado no final da década de 1960 salientava que,

Era comum afirmar que o índio e o negro não haviam tido participação na formação da população paranaense. Entretanto, proporcionalmente ao total de habitantes, em determinados períodos, e, sobretudo, aos gêneros de vida desenvolvidos no Paraná, os índios e negros ocupam posição significativa (BALHANA; MACHADO; WESTPHALEN; 1969:119).

Em 1970, o também historiador Sebastião Ferrarini (1971) se destacou no quadro de pesquisadores paranaenses, estudando a população negra no Paraná provincial e fornecendo dados sobre a presença negra, desconhecidos até aquele momento. Os poucos estudos sobre a presença negra no Paraná realizados neste período, apontavam para importância cultural e para a contribuição econômica do negro no processo de formação do estado. No entanto, havia certa resistência por parte da população paranaense quando se mencionava sobre a escravidão negra, fazendo com que a maioria dos estudos ainda enfatizasse a história dos imigrantes europeus.

Na década seguinte, houve uma grande quantidade de estudos historiográficos que priorizavam principalmente análises quantitativas sobre a população negra no Paraná. Márcia Graf (1981) encontrou dificuldades ao publicar sua pesquisa sobre a escravidão negra e a imprensa periódica, pois sofreu pressão das editoras para que mudasse o título do livro a fim de amenizar a presença negra no estado. Marília do Valle (1983) apontou para um crescente número de negros na Lapa ao trabalhar com dados paroquiais de fecundidade, casamento e mortalidade no período que abrangeu o final do século XVIII e o início do século XIX. Iraci Costa e Horácio Gutiérrez (1985) ao realizarem um trabalho comparativo entre a população livre e escrava de algumas cidades do estado, salientaram que a cor da pele no Paraná, era uma característica que indicava a posição social das pessoas.

Conforme aponta Adam Schaff (apud CARDOSO, 1988), é preciso reescrever a história sem cessar, sobretudo porque seu desenvolvimento nos revela aspectos e traços novos de fatos já conhecidos, mostrando os processos históricos sob novas cores. Dessa forma, a historiografia paranaense produzida a partir da década de 1990 ganhou novos olhares, voltados para a história cultural e social. Marcada com estudos que ressaltam a importância do negro na economia, na cultura e na ocupação do território, a historiografia paranaense passou a privilegiar as novas cores apontadas por Adam Schaff, considerando a presença negra como contribuinte no processo de construção cultural, social e econômica do estado.

Portanto, Westphalen (1997) ao publicar os dados referentes à análise de listas de entrada dos africanos nas principais cidades paranaenses, mostrou que existiu sim, um regime escravo no Paraná. Baseada na historiadora posso afirmar que seu estudo foi uma via de mão dupla, pois de um lado, a autora deu um basta à questão de que não houve

escravidão no Paraná, e por outro lado, querendo ou não, Cecília deu o pontapé inicial para a construção da nova historiografia paranaense.

Hoje, as questões sobre a memória do paranaense estão fortemente presentes nas discussões historiográficas e nelas, o bem visível foi aos poucos dando lugar ao invisível e ao simbólico e como consequência, novas memórias estão sendo abordadas, mudando gradualmente a construção da identidade branca e européia ao confrontar passado e presente, para uma identidade heterogênea.

1.2 Os bens culturais

A resignificação da identidade e dos bens patrimoniais não ocorreu somente no território paranaense. Tal mudança de perspectiva possuiu implicações mais amplas e envolveu problemas políticos, sociais e de cidadania em todo o território nacional. Atualmente, o discurso em prol da preservação tem caracterizado a memória como um espaço dinâmico e aberto às pluralidades sociais. Dessa maneira, os edifícios e os monumentos cederam lugar aos cheiros, aos sabores, aos sons, as danças, as poesias e aos pequenos objetos feitos manualmente, reconhecidos pelas políticas públicas e até mesmo tombados como memória de um povo.

Como exemplos desses sabores, sons, danças e demais bens culturais considerados como imateriais (IPHAN, 2000) estão registrados como patrimônio cultural do Brasil, o ofício das paneiras de goiabeiras em Vitória no Espírito Santo; a arte Kusiwa e a arte gráfica Wajãpi em Manaus, Amazonas; a festa do Círio de Nazaré em Belém, Pará; o samba de roda no Recôncavo Baiano; o modo de fazer a viola-de-cocho na região Centro-Oeste MT/MS; o ofício das baianas de Acarajé, Bahia; o jongo da região Sudeste; a cachoeira de Iauaretê, lugar sagrado dos povos indígenas nos rios Uaupés e Papuri; a feira de Caruaru; e o frevo em Pernambuco. Há ainda, alguns bens em processo de registro como o sanduíche bauru em São Paulo; a capoeira da Bahia e do Rio de Janeiro; o queijo artesanal em Minas Gerais e a festa de Parintins no Pará. Através destes bens imateriais, a noção de patrimônio vem se expandindo em um projeto mais amplo de construção da identidade nacional, ao reconhecer a diversidade existente relativa à memória do povo.

Um dos fatores de mudança apontados como consequência do processo de inclusão dos bens da cultura popular no conjunto de bens formadores do patrimônio cultural do Brasil, foi a nova composição dos acervos museológicos, especialmente nas pequenas

idades, onde era privilegiada a memória de uma minoria, prevalecendo objetos que pertenciam a políticos locais, as famílias tradicionais formadoras do primeiro núcleo habitacional ou relacionados aos acontecimentos locais como guerras ou visitas de pessoas consideradas importantes. Iniciada no final da década de 1950, a renovação quanto à estrutura de composição de acervos criou um novo conceito de museu. Caracterizado como instituição com papel na comunidade, o museu passou a ser considerado como agente de desenvolvimento que, aliado a comunidade, desenvolve ações de preservação do patrimônio cultural. Neste sentido, o museu passa a ser uma extensão da escola onde segundo Maria de Lourdes Horta (1999:6), o patrimônio funcionaria como educação primária e instrumento de alfabetização cultural, sendo um exercício do ser humano de respeito ao outro através dos bens culturais.

Desde o século XVIII já ocorria na Europa uma abertura das coleções privadas onde os objetos relacionados ao Renascimento começaram a ser expostos em um espaço coletivo separado da ala caseira, para a apreciação do que foi produzido como cultura no passado. Antes mesmo da criação de um lugar reservado aos objetos, já havia a preocupação com a preservação dos bens que refletiam uma determinada memória. No século seguinte, os acervos que formavam as coleções existentes nos museus privilegiavam os ideais nacionalistas com a finalidade de exaltar objetos que faziam parte da formação da nação. O que ocorria anteriormente na produção dos acervos museológicos era a exposição dos famosos gabinetes de curiosidades, onde toda e qualquer peça considerada curiosa e diferente, era colocada em exposição.

A partir da metade do século XX, começou a ser incentivada a visita das pessoas aos museus para que pudessem aprender e reconhecer o material existente como seu patrimônio. No entanto, após o surgimento da nova concepção de museu a partir de 1990, foi disseminada a idéia de que as pessoas visitam o museu não mais com o propósito de aprender, mas para conferir o acervo que nele existe.

Hoje, não há mais a providência exclusiva do estado para a preservação e manutenção dos bens culturais. Essa atitude depende do trabalho em conjunto da comunidade e dos gestores municipais, estaduais e federais, além de contribuições de ordem econômica e social. A responsabilidade pela preservação passou ao interesse público, fazendo com que a comunidade trabalhe em prol do patrimônio impedindo que seus bens sejam destruídos, mutilados ou espoliados.

É fundamental discorrer a partir da mudança de olhares da formação dos acervos museológicos, sobre a responsabilidade e o papel do historiador – e também do arqueólogo – como um (re) construtor de memórias. Kern (2001) ao traçar o perfil dos historiadores do século XXI aponta que ao expandir seus olhares, os historiadores não se limitam a utilizar a memória da sociedade como fonte de suas atividades, mas contribuem de maneira extraordinária para a construir e reconstruir continuamente essas memórias.

Após os Anales, as reflexões e os resultados apresentados pelos historiadores em seus estudos refletiram além de orientações teóricas e metodológicas, uma história de diversas memórias em um processo de longa duração, relacionando o homem com o contexto em que se encontra. Deixando a história tradicional de lado que, aliás, também foi influenciada tanto no século XIX como no século XX por ideais nacionalistas, o historiador voltou seu olhar para a reconstrução de novas memórias, privilegiando atores, chamados por Ronaldo Vainfas (2002) de protagonistas anônimos da história. Tal concepção apoiada na história cultural, oferece uma visão alternativa do passado procurando novos subsídios de análise nas massas anônimas, analisando doenças, hábitos alimentares, vestuários e manifestações culturais, temas referentes ao cotidiano, desconhecidos nos estudos tradicionais.

Ao dirigir sua atenção para o cotidiano, foi necessário ao historiador utilizar diversas ciências como fonte de estudos, pois como afirmava Braudel (1978), o historiador narra uma história que também insere outras ciências, uma história sem fronteiras que não é uma história imóvel.

1.3 A escravidão negra no enfoque da longa duração

No que se refere às pesquisas sobre o cotidiano, o olhar do historiador passou a abranger o global, valorizando as mudanças contínuas e estabelecendo diálogos entre o local e o mundial. Segundo Jean-Marie Pezes (2005) a saída do porão ao sótão, onde as massas silenciosas foram colocadas em primeiro plano, levou o historiador ao cotidiano, fazendo com que a pluralidade fosse percebida como meio fundamental para compreender o contexto em que os atores sociais estudados estavam envolvidos. A partir deste amplo e complexo processo definido por Braudel na metade do século XX como longa duração histórica, é possível compreender mudanças e permanências, continuidades e descontinuidades na história.

Com base no que colocou Shackel citado por Hall (2000:17), long-term history can be discussed in terms of centuries or even millennia. It reveals trends and broad changes and filters out the idiosyncracies of individuals and short-term events. É nesta história lenta, onde o tempo dura décadas e até mesmo séculos, e onde há possibilidade de se realizar análises de micro-histórias, é que minha pesquisa foi inserida, percebendo costumes e hábitos, a relação da sociedade com a paisagem urbana, evidenciando os personagens esquecidos, que se tornaram invisíveis aos olhos da historiografia tradicional.

Na longa duração histórica não há fronteiras delimitadas, nela, o processo de escravidão negra mesmo que regional, deve ser entendido primeiramente como um processo global e como o sistema escravista iniciado na Europa a partir do final do século XVII atingiu proporções intercontinentais, não é possível escrever sobre uma história isolada no tempo e no espaço físico, mas, uma história onde os tempos se sobrepõem possibilitando relações com o tempo presente.

Um dos problemas enfrentados pelos historiadores para se compreender esse longo processo apontado por Vainfas e Souza (1998), é o desconhecimento da história africana. Segundo Paul Lovejoy (2002) o tema escravidão possui uma amplitude e sua disseminação na África ocupou uma área geográfica cada vez maior, difundindo-se para fora das regiões envolvidas no comércio exterior. Partindo deste princípio, cabe ao historiador da escravidão conforme alerta João José Reis (1996), investigar a história dos africanos anterior à travessia do Atlântico, onde o lado africano deve ser levado em conta por fornecer dados muitas vezes desconhecidos à pesquisa histórica.

De acordo com a estimativa realizada por Manolo Florentino (1997:7), entre os séculos XVI e XIX, 40% do contingente negro traficado desembarcou em portos brasileiros, sendo possível afirmar que a escravidão foi por muito tempo uma característica nacional, pois nenhuma outra região americana esteve tão ligada ao tráfico de africanos como o Brasil. Nas Américas, aproximadamente 15 milhões de africanos foram importados através de um sistema visto inicialmente, como legítimo aos olhos tanto da sociedade europeia quanto da sociedade africana (REIS, 1996).

Para Fage (1995:233) o início do empreendimento europeu na África não ocorreu de forma premeditada, em vista disso, os europeus desconheciam os produtos produzidos na África, sendo a Ásia seu alvo de interesse. Em busca de novas rotas comerciais, os portugueses estabeleceram contato com os africanos localizados na costa centro-ocidental, onde estava o reino do Congo. Sabe-se que a entrada oficial dos portugueses no reino do

Congo teve início no século XV quando Dom João II ordenou que navios percorressem a costa da África com a finalidade de estabelecer os primeiros contatos. Além de instituir uma tentativa de comércio através de uma entrada pacífica e cristianizadora, os portugueses visavam obter a partir do Congo, a comunicação com o interior através de uma rede de vias comerciais existentes em toda sua extensão.

Com base no que colocou Nei Lopes (1988) a África possuía uma extensão de terra que somava cerca de 8.000 km de norte a sul, e 7.600 km de leste a oeste, totalizando 30.000.000 m² de superfície. Dividido em cinco grandes regiões, Norte, Central, Ocidental, Oriental e Austral, o continente africano em meados do século XV já tinha recebido a visita do português Antão Gonçalves, seqüestrador de um casal de africanos com o propósito de comprovar na Europa que realmente existia um país de negros.

Após a entrada na nova terra alguns portugueses ficaram no reino do Congo com o objetivo de aprender a língua e estabelecer os primeiros negócios com os congoleses. Em 1491 foram trocadas embaixadas entre as cortes de Portugal e do Congo e enviado um contingente de sacerdotes para converter primeiramente o monarca e depois os chefes dos clãs, com um processo de cristianização que atingia primeiramente o alto escalão e em seguida, o restante da população. Depois de dominarem o idioma, a cultura do povo que seria cristianizado e estipularem estratégias para o processo de conversão, os missionários enviados pelo rei português introduziram uma mudança na forma de pregação nos cultos, coincidindo com as idéias nativas de imortalidade da alma e de destino póstumo.

Conquistados os chefes tribais e realizados os primeiros contatos com os traficantes de escravos locais, Lopes (op. cit) salienta que começaram a ser oferecidas e vendidas aos portugueses, pessoas condenadas e prisioneiras de guerra, caracterizando o território do Congo como uma importante fonte de escravos. Anterior à chegada dos portugueses já havia na África uma escravidão doméstica e de linhagem, onde os escravos africanos eram trocados por sal, ouro e marfim através do Saara, e também comprados pelos comerciantes dos reinos prósperos como mão-de-obra para transportar mercadorias nas trilhas percorridas a pé, conhecidas somente pelos comerciantes africanos. Segundo Florentino (1997:92), entre 1510 e 1520 já havia notícias de prisioneiros *kimbundu* sendo vendidos como escravos provindos do sul do Congo, e em meados do século XVI, os traficantes de escravos já ocupavam uma hierarquia social que se destacava neste reino. Thornton apud Funari (1999:79) também aponta que o comércio de escravos na África era voluntário e os reinos não eram de forma alguma obrigados a fornecer escravos aos europeus. Os

contrabandistas africanos por sua vez, manipulavam o preço dos cativos podendo ser considerados sócios tanto dos mercadores quanto das autoridades européias no desenvolvimento do comércio de escravos.

Além deste fator, a escravidão fornecia um grande contingente de escravos obtidos através de guerras, ataques e seqüestros. Também havia casos de escravidão por procedimentos judiciais e religiosos, punições por roubo, assassinato, adultério e bruxaria (LOVEJOY, 2000). No Congo, a escravidão auxiliou no fortalecimento dos exércitos e como consequência, houve um aumento de territórios conquistados transformando-o em um reino poderoso.

No Brasil colonial, a escravidão negra surgiu como mão-de-obra eficaz para o trabalho na exploração das riquezas naturais, nos engenhos e nas plantações. Florentino (1997) e Kátia Mattoso (1990) apontam que o tráfico enquanto negócio atendia um determinado perfil de empresa traficante e atingia níveis de rentabilidade que tornavam a empreitada portuguesa um meio eficaz de aquisição de mão-de-obra barata.

Depois que os primeiros portugueses chegaram ao território brasileiro, não houve uma colonização maciça para a exploração dos recursos naturais existentes. Somente após algumas décadas, Portugal assumiu definitivamente a colônia em um turbulento processo de disputa de território que envolveu outros países europeus.

Como a escravidão interna na África atingiu outros reinos, este fator fez com que viessem para o Brasil, escravos de diversas etnias e regiões, no entanto, a região congo-angolana⁹ ao fornecer um grande número de africanos, acabou abrangendo a maioria dos cativos, denominados erroneamente como provenientes do Congo ou de Angola. Além desta nomenclatura, os cativos africanos passaram a ser chamados de acordo com os portos de embarque, ocasionando um abandono da pátria de origem e a criação de novos elementos de denominação.

Entre as principais regiões africanas que enviaram escravos ao Brasil através do tráfico estava a costa ao Sul do Equador, a costa Oriental e a costa Ocidental da África.

⁹ Conforme Munanga (1995) a palavra “Congo” anteriormente era utilizada para referenciar o antigo reino africano. Atualmente remete-se a dois países da África Central: a República do Congo, também chamado de Congo-Brazzaville e a República Democrática do Congo, conhecido como Congo-Kinshasa ou Zaire Congo. Do antigo reino do Congo eram provenientes os congos, muxicongos, loangos, cabindas e monjolos. E do antigo reino de Angola, vinham os massanganas, caçanjês, loandas, rebolos, cabundás, quissamãs e ambacas e mais ao sul, os benguelas.

Grande parte da zona correspondente ao atual Sul/Sudeste (Minas Gerais, Rio de Janeiro, São Paulo, Santa Catarina e Rio Grande do Sul) conheceu um enorme incremento demográfico. Assim, de uma população global de 750 mil habitantes em 1790, passou-se para aproximadamente 2,5 milhões em 1830. (FLORENTINO, 1997:41).

Os portos localizados no Nordeste, Sudeste e Sul do Brasil, recebiam anualmente uma grande quantia de escravos, comercializados não somente entre as regiões próximas ao porto de desembarque, mas também nas fronteiras interprovinciais. Nos portos de desembarque, os grupos de distintas regiões da África adquiriam novas identidades e resignificavam suas culturas devido aos novos contatos e confrontos sociais e culturais encontrados no Novo Mundo.

1.4 Povoamento do território paranaense

A atual região paranaense pertencente até 1853 à Província de São Paulo, possui uma história que remonta em mais de 6.000 BP¹⁰ (PARELLADA, 2005). Em um passado mais recente, foi iniciado o processo de colonização espanhola e portuguesa, mas desde o século XVI, o território era visitado por exploradores que buscavam riquezas naturais, tendo como ponto de partida, o litoral atual do estado.

Como o território paranaense pertencia à jurisdição espanhola segundo o Tratado de Tordesilhas, em 1515 a Espanha já organizava expedições no território com a finalidade de procurar uma passagem interoceânica no continente. Pelos caminhos terrestres¹¹ do estado, passaram viajantes, bandeirantes, faiscadores de ouro e tropeiros no período que abrangeu o século XVI até o século XIX.

A partir de 1531, algumas povoações e reduções jesuíticas já haviam sido criadas originando mais tarde, capitânicas, sucedidas por algumas povoações. Chmyz (1976:8,9) aponta que as primeiras povoações espanholas no Paraná foram fundadas perto das

¹⁰ De acordo com os dados informados por Cláudia Inês Parellada (2005) no Paraná existem poucos sítios com datação superior a 6.000 BP. No interior do estado, a datação mais antiga corresponde ao sítio de tradição Umbu com aproximadamente 9.000 AP. Há hipóteses ainda não confirmadas, que a tradição Bituruna possa ter datas mais avançadas. No litoral central, as datas mais antigas dizem respeito aos sambaquis (Ramal com 6.540 ± 105 a 5.040 ± 90 AP, e Porto Maurício com 6.030 ± 130 a 4.540 ± 90 AP). No vale baixo do Iguaçu, na área do reservatório da UHE Salto Caxias em Boa Esperança do Iguaçu, foi datada a ocupação mais antiga do Paraná até o momento, em 9.040 ± 400 AP. Na tradição Humaitá, o sítio José Vieira possui data de ocupação de 6.683 ± 335 a 5.241 ± 300 BP.

¹¹ O caminho da Graciosa era utilizado desde os tempos pré-coloniais e ligava o primeiro planalto paranaense ao litoral. Já o Peabiru, partia de São Vicente em São Paulo e chegava até o rio Paraná. O caminho do Itupava ligava os campos do Rio Grande do Sul desde Viamão até Sorocaba em São Paulo, e o Caminho do Arraial foi aberto pelos faiscadores de ouro.

margens do rio Paraná e do rio Piquiri e em seguida, estabeleceram-se reduções jesuíticas na margem esquerda do rio Paranapanema e na foz do rio Pirapó, implantadas com o objetivo de catequizar os indígenas e expandir a missão além serra do mar, fixando-se em Paranaguá.

Considerado um importante porto do litoral, Paranaguá já era freqüentada por comerciantes provindos de Santos e de São Vicente, que trocavam diversos produtos com os indígenas que habitavam o litoral. Neste povoado percorrido por várias bandeiras, foi instaurada uma casa de fundição, com o propósito de transformar o ouro garimpado nas minas em barras, pois conforme aponta Wachowicz (1967) era ilegal a circulação do ouro em pó ou em pepitas. No século XVII, outros dois pontos de extração de ouro localizados no litoral, Antonina e Morretes, também originaram povoações, principalmente através da concessão de sesmarias.

Após a expulsão dos jesuítas e a decadência das minas localizadas tanto no litoral como no planalto, houve uma diminuição no processo de ocupação das terras paranaenses através da catequização e da exploração de metais preciosos. Ao contrário da ocupação do litoral e da região que abrange o primeiro planalto paranaense, conhecida como Campos de Curitiba, a ocupação dos Campos Gerais, chamado de Segundo Planalto paranaense, originou-se através de pontos de parada para o pouso de tropas. Como o Paraná era uma região de caminhos, o surgimento de várias povoações deve-se ao fato de que pequenas famílias estabeleceram-se vagarosamente nos locais estipulados para pouso, garimpo de ouro e invernadas das tropas. Caracterizada pela paisagem de zona suavemente ondulada do paleozóico (MAACK, 1968), de campos e clima ameno, a região do Segundo Planalto era propícia para as invernadas das tropas, vindas pelo caminho de Viamão.

Estas povoações, hoje progressistas cidades, enfileiram-se uma após outra, tais como as contas de um colar, ao longo de sua rota. Cada cidade está separada da outra por distância que corresponde a um dia de viagem do tropeiro. Nos locais destinados ao pernoite, estabeleciam-se negociantes, que construía algum cercado para alugá-lo ao tropeiro ou ao boiadeiro, para que os animais pudessem passar a noite sem perigo de se extraviarem. Com o correr do tempo, esses pousos vão aumentando e recebendo sempre novos moradores, como ferreiros, cerradores, simples empregados, etc. Hoje, esses antigos pousos são cidades (WACHOWICZ, 1967:71).

Para possuir uma fazenda nos Campos Gerais, bastava fundar um preposto e colocar alguns escravos e algumas cabeças de gado no terreno. Depois, alegando posse, o proprietário pedia a concessão de sesmarias para a área localizada quase sempre, nas proximidades dos povoados e nas margens de rios ou de estradas por onde passavam as

tropas. Com o aumento do número de comerciantes e de famílias nos povoados, cresceram também pedidos de alvarás de licença para o funcionamento de casas comerciais e para a construção de capelas. Além dos religiosos, foram chegando aos poucos juiz, feitores, capitão de ordenanças e fiscais, nomeados para a administração dos locais antes percorridos quase que exclusivamente, por tropeiros.

O crescimento populacional nos povoados e nas fazendas ocasionou a criação de uma quantidade maior de animais e a expansão dos gêneros alimentícios, como o trigo, centeio, milho e linho. Entre os proprietários das fazendas, poucos eram os que possuíam residência fixa nesses locais, sendo que o restante deixava o cuidado e a administração dos bens para pessoas consideradas como “de confiança”. A responsabilidade da administração podia ficar à cargo de parentes dos proprietários, chamados de agregados – que podiam plantar e colher na terra dando uma parte de sua produção ao proprietário – e de trabalhadores livres – capatazes que exerciam o controle do trabalho e da vida cotidiana dos escravos.

A chegada dos negros como escravos no Paraná teve início no século XVIII, com o trabalho na garimpagem de ouro nas minas do planalto e do litoral. Em seguida, o trabalho escravo foi usado na agricultura, na pecuária, nos engenhos de erva-mate, nos afazeres domésticos, nas artes manuais, nos ofícios rurais e urbanos, e conforme as historiadoras Mariléia Steca e Lucinéia Flores (2002), na exploração das bandeiras, no transporte de cargas, na abertura de caminhos e na captura de índios.

Seja na área urbana ou na área rural, a entrada de escravos no Paraná foi realizada através do porto de Paranaguá e do tráfico interno com as províncias de Minas Gerais, São Paulo, Goiás e Mato Grosso. Utilizando rotas marítimas e terrestres, os escravos negros eram vendidos e comprados por proprietários de terras, traficantes e comerciantes que transitavam entre uma capitania e outra.

Ao analisar a presença negra nas fazendas dos Campos Gerais, Wachowicz (1967) aponta que no ano de 1747, a grande maioria das pessoas encontradas nas propriedades rurais era constituída de negros escravos e livres. Santos (2001) salienta que representando uma parcela significativa no total da população paranaense, os negros tiveram grande importância na economia do estado principalmente no século XIX, devido ao processo de extensão das terras das fazendas transformadas em latifúndios. De acordo com Westphalen (1995) no ano de 1817 nos Campos Gerais, dezesseis proprietários possuíam 119 dos 218 escravos existentes em todo o estado do Paraná. Conforme a historiadora, houve três

períodos delimitados nos Oitocentos que apontam para existência de índices de crescimento, estabilidade e de diminuição do número de escravos no estado. O primeiro período delimitado corresponde a aproximadamente dez anos depois da emancipação da Província de São Paulo entre 1865-1869. Nele, foram contabilizados os escravos pertencentes aos proprietários de terras do Paraná. Em seguida, há um pico no número de escravos, abrangendo os anos de 1870 à 1874, e depois, uma diminuição apontada no final dos anos 1870 até 1887, quando ocorre um aumento de escravos fugidos, migrações interprovinciais e também processos de liberdade na medida em que se aproximava a abolição.

Alguns detalhes da escravidão no Paraná foram informados por viajantes estrangeiros que retrataram o estado em relatos e imagens. Entre eles, o naturalista francês Auguste de Saint-Hilaire (1820), o pintor francês Jean Baptiste Debret (1827), o engenheiro alemão Robert Avé-Lallemant (1858) e o naturalista inglês Thomas Bigg-Wither (1872-75). As imagens e as descrições fornecidas por eles, possibilitam uma análise sobre a construção da identidade paranaense onde a imagem que se tornou visível algumas décadas depois, foi a de um estado branco e europeu. Westphalen (1979) salientava que Saint-Hilaire apesar de ter registrado que encontrou escravos negros em quase todas as fazendas que visitou, escreveu linhas preciosas para os construtores da identidade paranaense, pois afirmou que não havia visto nenhuma província com tantas pessoas brancas como a de São Paulo. Tal afirmação foi disseminada no decorrer do século XIX, fazendo com que a presença do negro desaparecesse em um primeiro momento no estado.

Sobre as imagens do final da década de 1820 representadas por Debret, ao retratar Curitiba (1), o pintor colocou em primeiro plano ao lado esquerdo da imagem, um negro trabalhando em uma pedreira. No segundo plano, está representada a Igreja Católica e algumas casas formando o povoado cercado de vegetação rasteira, de árvores e de montanhas. Na representação da Lapa (2) foi retratada no centro da imagem ao fundo, a Igreja Matriz de Santo Antônio e no primeiro e segundo planos, cavalos e mulas, indicando que a região era um ponto de parada das tropas. Por fim, Castro (3) assim como a Lapa, foi representada com uma igreja ao centro, mas distingue-se das demais cidades por apresentar o edifício cristão rodeado de casas, de tropeiros com seus cavalos e de escravos de ganho circulando pelas ruas.



FIGURA 1: Cidades do Paraná representadas por Debret.
Fonte: Acervo de Imagens da Secretaria de Estado da Cultura, Governo do Paraná.

Atualmente há um processo de desmaterialização da imagem, onde os historiadores passaram a considerá-la como construção simbólica, uma representação de memórias individuais e/ou coletivas de grupos portadores de aspectos subjetivos que criam uma identidade. De acordo com os historiadores da imagem, Stephen Bahn (1994) e Ana Teresa Fabris (2004), é necessário observar que os autores estrangeiros ao retratarem, pensarem e narrarem acontecimentos, inseriram posturas e valores nas representações. Peter Burke (2004:21) ao considerar a imagem como forma importante de evidência histórica, salienta que não existem olhares inocentes, livres de expectativas ou preconceitos, mas pontos de vista registrados e inseridos nas imagens.

Criadas a partir de preocupações e de mensagens que os autores queriam transmitir, as imagens revelam a criação de estereótipos, onde alguns traços da realidade são exagerados e outros, omitidos. As críticas quanto às imagens e as descrições fornecidas pelos viajantes giram em torno de sua utilização pelos construtores da identidade paranaense que, a fim de criar um Paraná europeu, usaram imagens de edificações, monumentos e objetos, para refletir uma homogeneidade cultural. Assim, colares, vasos rituais, imagens de reis, máscaras, estátuas, instrumentos musicais, de trabalho e de

castigo, que remetiam à cultura dos negros escravos e livres, não poderiam no momento de criação do Paraná, ser incluídos como cultura material nos acervos dos museus.

Segundo Ulpiano Menezes (2005), remetendo a todo segmento do universo físico socialmente apropriado, a cultura material foi por muito tempo utilizada para privilegiar as classes dominantes num universo que é tanto de palavras quanto de coisas. Para o historiador, os objetos são fontes excepcionais para se entender a sociedade que os produziu ou reproduziu, no entanto, qualquer objeto pode funcionar como documento, pois mesmo o documento de nascença, pode fornecer informações jamais previstas em sua programação. Possuidores de uma história que insere um processo de criação, consumo e circulação, os objetos segundo Daniel Miller (1987) podem contribuir com o senso de identidade, evocando o passado de uma sociedade. Portanto, um objeto pode ser utilizado como meio para identificação da população com o Estado.

A partir da análise da cultura material é possível reconstituir esferas da vida cotidiana, conflitos e lutas sociais, e reverter uma determinada situação exposta anteriormente onde o que foi escolhido para ser perenizado reflete uma história homogênea e não diversificada. Ao questionar os espaços representativos da memória social coletiva, o historiador deve avaliar o que foi eleito para ser perpetuado e o que foi escolhido para ser silenciado como memória ou bens cultural. O que se pode dizer sobre a história dos negros no Paraná, é que foi quebrado um “silêncio” a partir da década de 1990, onde os pesquisadores mostraram que houve uma rígida estratificação social dominada pela relação senhor/escravo até o final do século XIX (SANTOS, 2001; WESTPHALEN, 1997).

De acordo com Costa e Gutiérrez (1985), entre as cidades que possuíam um grande número de negros escravos e livres no Paraná, estava Antonina, Guaratuba e Paranaguá, localizadas no litoral do estado; Curitiba e São José dos Pinhais, no primeiro planalto; Lapa, Palmeira, Castro e Ponta Grossa, nos Campos Gerais. Nestas cidades, foram primeiramente reconhecidas como bens culturais no decorrer do século XX, algumas construções que remetiam à presença negra: a Igreja do Senhor Bom Jesus em Antonina, a antiga Igreja Matriz de Curitiba e a Casa de Fundição dos Quintos do Ouro em Paranaguá.

Com o estabelecimento da política de tombamentos em esfera nacional, foram tombados como representantes da cultura negra no Brasil, um terreiro de candomblé na Bahia e a Serra da Barriga onde estava localizado o Quilombo de Palmares. Delineou-se a partir deste momento, a criação de políticas públicas para o resgate da cultura negra em todo o território nacional. Entre as primeiras medidas tomadas, houve a execução de um

levantamento para mapear os territórios negros no Brasil com a finalidade de regulamentar as terras ocupadas pelos afrodescendentes durante décadas sem documentação fundiária. Em decorrência das ações federais, no Paraná foram tombados os quilombos localizados no Vale do Ribeira, na divisa com São Paulo.

1.5 Discussões sobre os afrodescendentes e a titulação de terras

Baseado no artigo 68 da Constituição Brasileira de 1988, que determina o reconhecimento e a emissão de títulos de propriedade definitiva aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando terras, o governo federal iniciou em meados da década de 1990 a delimitação de terras em áreas onde estariam habitando os descendentes dos antigos negros africanos que formaram os quilombos.

Inicialmente realizado pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA – de 1995 a 1999, o cadastramento envolvia procedimentos como a medição, a demarcação e a titulação das áreas habitadas por comunidades caracterizadas como essencialmente negras. No ano 2000, o trabalho ficou a cargo da Fundação Cultural Palmares – FCP – instituição criada em 1988 vinculada ao Ministério da Cultura com a finalidade de promover a preservação dos valores culturais, sociais e econômicos decorrentes da influência negra na formação da sociedade brasileira. No mesmo ano, após assumir os trabalhos, a FCP estabeleceu normas para a regência dos procedimentos para averiguar e apontar as terras que passariam pelo processo de titulação. Em 2001, o Decreto 3.912 determinou a regulamentação e a identificação dos remanescentes das comunidades dos quilombos e o reconhecimento, delimitação, demarcação, titulação e registro imobiliário das terras por eles ocupadas. Dois anos depois, no mês de outubro, foi apresentada à Fundação Palmares, a Carta dos Quilombos do Brasil um meio encontrado para reivindicar que o conceito de quilombo fosse abordado como espaço territorial, protegido e celeiro cultural estratégico para a valorização da biodiversidade. Como consequência da reivindicação, em novembro do mesmo ano, o Decreto 4.887 regulamentou o procedimento adotado pela Fundação para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras. No ano de 2002, as atividades voltaram para o INCRA que hoje trabalha em conjunto com os governos estaduais e municipais.

Utilizando o conceito historiográfico de quilombo e argumentando uma ressemantização, os intelectuais envolvidos no processo de remarcação dessas terras têm

gerado conflitos teóricos e sociais, ao abordar os afrodescendentes como remanescentes de quilombos. Segundo a Fundação Cultural Palmares (2007) as denominações de quilombos, mocambos, terra de preto, comunidades remanescentes de quilombos, comunidades negras rurais, e comunidades de terreiro, são expressões que designam grupos sociais afrodescendentes trazidos para o Brasil durante o período colonial, que resistiram ou, manifestamente, se rebelaram contra o sistema e contra sua condição de cativos, formando territórios independentes onde a liberdade e o trabalho comum, passaram a constituir símbolos de diferenciação do regime de trabalho adotado pela metrópole.

Sobre as discussões causadas em torno do termo “remanescentes de quilombos”, existem duas categorias: de um lado, historiadores que debatem com antropólogos sobre o uso de um termo histórico na atualidade, e de outro lado, instituições políticas e grupos sociais que recorrem aos remanescentes com o propósito de engajamento político e social.

No primeiro caso, a maioria dos historiadores – e inclui também a maioria dos arqueólogos – não adota o termo quilombo sob a perspectiva atual de ressemantização, pois quilombo para os historiadores existiu somente a partir do século XVII e era um local de fuga, de ajuntamento de escravos, e a viabilização de um projeto político. Para eles, a ressemantização do conceito é um problema de ordem semântica, sendo um conceito em construção, além de existirem implicações políticas sobre seu uso. Para os antropólogos, a discussão sobre o novo significado de quilombo teve início em 1994 na reunião realizada pelo Grupo de Trabalho da Associação Brasileira de Antropologia, onde foi elaborado um documento indicando os diversos significados de quilombo. Destinado ao Seminário das Comunidades Remanescentes de Quilombos, organizado pela Fundação Cultural Palmares, o documento tratava sobre a aplicação do famoso artigo 68 da constituição federal que confere a essas comunidades a posse definitiva da terra. Apesar dos esforços dos antropólogos para definir o conceito de quilombo em uma perspectiva atual, o que se percebe é que nenhuma atribuição nova foi dada para o conceito. Durante a realização do seminário, devido às polêmicas que envolveram a discussão em prol da regulamentação de terras, foi estipulado que a ressemantização de quilombo era um conceito ainda em construção.

No segundo caso, o termo quilombo vem sendo utilizado pelas instituições governamentais para designar as terras em que vive hoje, um grande número de pessoas negras, e também foi adotado como um símbolo de ressarcimento pelos direitos humanos negados aos africanos e seus descendentes devido aos três séculos de escravidão no Brasil.

Do mesmo modo, é verificada no discurso dos movimentos sociais, a garantia do direito à titulação das terras para os que se reconhecem como quilombolas. Porém, há um agravante, os militantes esperam que a luta pela terra seja incorporada pelos afrodescendentes que devem assimilar posturas e engajamentos políticos, mudanças de hábitos e de costumes que eles definitivamente não possuem.

Com relação aos historiadores, o primeiro a revisar o conceito de quilombo utilizando uma perspectiva marxista foi Clóvis Moura em 1959 (REIS, 1996). Moura assinalou que a primeira referência ao termo datava de 1559, mas somente em 1740 foi usado pelo Conselho Ultramarino que, ao se reportar ao rei de Portugal, definia quilombo como toda habitação de negros fugidos, que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados e nem se achem pilões neles. Conforme os historiadores culturalistas, para essa definição clássica foi atribuído um tempo histórico passado onde atitudes de fuga, resistência e autonomia econômica eram consideradas como a negação do cativo, onde o isolamento remetia a idéia de que se pretendia recriar a África na América.

Lopes (1988) também tentou recuperar a origem do termo quilombo desde a África, apontando que o vocábulo se originava da palavra *quibundo*. Já para Munanga,

Quilombo é seguramente uma palavra originária dos povos de línguas bantu (*kilombo*, aportuguesado: quilombo). Sua presença e seu significado no Brasil têm a ver com alguns ramos desses povos bantu cujos membros foram trazidos e escravizados nesta terra. Tratasse dos grupos lunda, ovimbundu, mbundu, kongo, imbangala, etc., cujos territórios se dividem entre Angola e Zaire. Embora o quilombo (*kilombo*) seja uma palavra de língua umbundu, seu conteúdo enquanto instituição sociopolítica e militar (...) é uma história de conflitos pelo poder, de cisão dos grupos, de migrações em busca de novos territórios e de alianças políticas entre grupos alheios (MUNANGA, 1995/96: 58).

Ao classificar o quilombo como instituição africana, Munanga salienta que seria uma cópia do quilombo africano reconstituído no Brasil pelos escravizados, com a finalidade de se opor à estrutura escravocrata, implantando uma nova estrutura política na qual, todos se encontravam oprimidos.

Baseados no conceito sociológico e antropológico de quilombo e não exclusivamente no conceito histórico, os antropólogos segundo Ilka Boaventura Leite (2000), defendem que a ressemantização proporciona o aparecimento de novos atores sociais ampliando e renovando os modos de ver e viver a identidade negra. A identidade a que os antropólogos se referem, está associada ao território que remete um tempo passado

comum aos afrodescendentes. Para a confirmação dessa identidade, é necessário estabelecer uma relação entre território e parentesco, a qual deve ser percebida pela comunidade envolvida na questão de direito à titulação de terras.

Munidos de relatos orais, os antropólogos inseridos nas comunidades para executar o reconhecimento dos remanescentes de quilombos, têm trabalhado com o propósito de compreender como os afrodescendentes se percebem enquanto negros. Estabelecidas como parâmetro para estipular o reconhecimento, as noções de diferença e de desigualdade são usadas como ferramentas para a realização da autenticação dos remanescentes de quilombos. É através da afirmação da diferença, que os movimentos sociais têm entrado nessas comunidades¹² com um discurso que pleiteia a busca pela igualdade social. Além disso, há uma alusão a dívida decorrente dos anos de escravidão, fazendo com que seja necessário lutar pela aquisição de um direito. Assim, os movimentos sociais construíram um discurso defendendo a idéia de reparação e de afirmação da identidade negra fragmentada devido à escravidão.

Ainda sobre a atuação dos movimentos sociais na questão acerca dos afrodescendentes, é que ao menos em um aspecto historiadores, arqueólogos e antropólogos concordam: esse tipo de militância não é característico dessas comunidades. José Maurício Arruti (1997) aponta que essas comunidades são incapazes de uma militância efetiva pela causa negra, e apesar de serem reconhecidas pelos movimentos como símbolo de identidade e de cultura, elas não chegam a assimilar modelos de luta e de militância política e social.

Cabe salientar, que certas exigências do governo federal e dos movimentos sociais para efetuar a demarcação das terras tem entrado em contradição, pois o reconhecimento das comunidades como remanescentes de quilombos é centrado na afirmação da diferença, contrapondo-se com as lutas desenvolvidas no decorrer do século XX em todo o mundo pela igualdade.

Também é importante enfatizar nessas discussões, que mesmo existindo comunidades vinculadas historicamente aos quilombos, elas não podem ser consideradas pequenas Áfricas no Brasil do século XXI. Apesar das exigências do termo, os chamados remanescentes não são sobras de antigos quilombos prontos para serem identificados como

¹² Nas comunidades chamadas de remanescentes de quilombos, fazem parte além de grupos que se localizam nas zonas rurais, também grupos urbanos como moradores que habitam os terreiros de candomblé ou vilas.

tais, presos aos fatos do passado por uma continuidade evidente e prontamente resgatada na memória coletiva do grupo (ARRUTI, 1997:12).

Para realizar o reconhecimento das comunidades de afrodescendentes, precisam ser produzidos laços entre as comunidades e o passado histórico através da seleção e da recriação de elementos da memória. Entre os novos laços de memória produzidos, está a utilização de termos como “negro” ou “preto” considerados anteriormente como palavras proferidas para insultos e atos de discriminação. Dessa forma, tais termos foram assimilados e passaram a ser incorporados sem problema algum pelas comunidades, com a finalidade de alcançar a titulação das terras.

Como não há monumentos, documentos ou qualquer objeto que comprove a identidade do grupo afrodescendente que habita a terra em questão é construído na falta de provas materiais, um passado de essências africanas baseado na tradição oral como fator determinante para validar o processo em questão. É comum ler nos relatórios produzidos, algumas linhas que tratam sobre a história das comunidades. Nelas, são citados como referência, relatos de pessoas mais velhas, que habitam as terras desde o tempo de seus avós e bisavós. Dessa forma, Schimitt (2002) salienta que terras de fuga, terras compradas por escravos e terras deixadas em inventários, se tornam quilombos porque nesses lugares é constatado um vínculo com a sociedade escravista.

Atualmente, são utilizados quatro parâmetros como critério para a demarcação das terras quilombolas: 1. culto à ancestralidade; 2. resgate da memória através da oralidade; 3. sentimento de pertencimento; 4. reconhecimento frente à sociedade como remanescentes de quilombos. Até o mês de junho de 2007, a Fundação Cultural Palmares certificou cerca de 1.160 quilombos, baseada no Decreto 4.887/2003. Segundo estimativas fornecidas pela Fundação, existem no Brasil, mais de duas mil comunidades espalhadas por todo o território nacional, com uma população estimada em mais de um milhão de pessoas.

No Paraná, o primeiro levantamento dessas comunidades foi realizado na década de 1990 pela antropóloga Miriam Hartung (2004). A partir dos anos 2000 foram iniciadas ações estaduais para a definição e demarcação das terras com a criação do Grupo de Trabalho Clóvis Moura em 2005, vinculado às Secretarias Estaduais de Educação, Cultura, Assuntos Estratégicos, Comunicação Social, Meio Ambiente, Saúde e Recursos Hídricos. O projeto de reconhecimento das comunidades rurais e urbanas começou com um levantamento básico e segundo os dados preliminares, até julho de 2007 foram identificadas no Paraná, oitenta e seis comunidades, sendo outras doze, ainda em processo

de estudo, e localizadas em sua maioria, na região do Vale do Ribeira na divisa entre os estados do Paraná e de São Paulo.

Em 2006, fui convidada pela Secretaria da Agricultura e Meio Ambiente da Prefeitura Municipal da Lapa, para acompanhar o processo de localização e de reconhecimento de três comunidades remanescentes de quilombos: Restinga e Feixo, localizadas no interior do município, e Vila Esperança, no perímetro urbano.

De acordo com os dados fornecidos pelo GT Clóvis Moura (2006), na Restinga – termo que quer dizer resto, pedaço de terra entre uma fazenda e outra, terra que não pertence a ninguém – habitam 67 famílias contabilizando um total de 271 pessoas. Nesta comunidade, os membros mais velhos contam que os escravos da família Braga teriam recebido a permissão de ficar na terra em um período de cinquenta gerações, sendo os negros que habitam atualmente a terra, descendentes diretos desses cativos.

Já na comunidade do Feixo, moram 136 famílias abrangendo 595 pessoas. Conforme os relatos do GT Clóvis Moura, os escravos que habitavam o Feixo também pertenciam à família Braga e no contexto pós-abolição, os libertos continuaram trabalhando na terra e como consequência dessa permanência, um pedaço de terra foi doado pelos Braga aos negros livres.

Há ainda na cidade da Lapa, a comunidade que habita a Vila Esperança. Formada quase que exclusivamente pela família Ferreira, o reconhecimento da comunidade se deve ao fato de que seus membros são praticantes da Congada.

1.6 Processo de ocupação do território lapeano

Conhecida por ser uma das cidades com um grande número de edificações preservadas e tombadas no Paraná, a Lapa¹³ foi chamada no século XIX de “País dos Tropeiros”.

Situada no Segundo Planalto paranaense, seu relevo é formado por escarpas areníticas representadas por serras com grandes extensões de campos naturais e com ilhas de capões de mata (BIGARELLA, 1997). Parte da vegetação é composta por capões de araucárias, campos naturais e campos de várzea e sua paisagem foi considerada propícia

¹³ O termo Lapa deriva do vocabulário pré-céltico lappa, em referência à grande pedra ou laje que forma um abrigo.

para o descanso das tropas que cruzavam o sul do país em caminhos terrestres a fim de estabelecer comércio em São Paulo, mais precisamente nas feiras de Sorocaba.

Sob jurisdição espanhola devido ao Tratado de Tordesilhas, alguns trechos do atual território foram percorridos inicialmente em 1526 por Aleixo Garcia, que buscava chegar às minas de prata de Potosi. Cinco anos mais tarde, Pero Lobo e Francisco Chaves passaram pelo território quando realizavam uma incursão com o propósito de aprisionar indígenas. Em seguida, a região foi novamente visitada por Alvarez Nunes Cabeza de Vaca e pelos espanhóis que procuravam um caminho mais curto para Assunção. Terminado o domínio espanhol no século XVII, a região denominada de Registro Velho, era somente um local de pernoite para os tropeiros e seus animais.

Em um breve histórico descrito nas linhas seguintes, discorro sobre o processo de ocupação do território lapeano, assim como sua formação política, econômica e étnica, até o reconhecimento da categoria de cidade no final do século XIX. Ao pesquisar dados sobre a história escrita do município, percebi que existem diversas lacunas no que se refere aos períodos temporais, pois as informações existentes derivam quase que exclusivamente, de livros tombo e das análises de historiadores de formação historiográfica tradicional, onde são enfatizadas em sua maioria, datas de grandes eventos e nomes de autoridades locais. Salvo exceções, há alguns relatos sobre como era o cotidiano da área urbana e do interior, no entanto, há um predomínio de temas como o tropeirismo, os políticos locais e a Revolução Federalista.

Segundo os dados levantados, o povoamento do território lapeano teve início no século XVII com a chegada do casal português João Pereira Braga e Josefa Gonçalves da Silva. Em 1731 passavam pelo pouso de Capão Alto¹⁴ tropeiros e exploradores, e de acordo com Valle (1983:32) em 1740 chegaram moradores que através da concessão de sesmarias, habitaram as proximidades do rio Iguaçu. Entre eles, estava Inácio da Costa – que fixou morada próxima ao rio Iguaçu e de Santa Clara; Leandro da Costa – que habitou a região próxima ao rio Iguaçu e ao rio Capivari; Manoel da Luz – que estabeleceu morada próxima ao rio Iguaçu confrontando com as terras de Baltazar Fernandes Lemes; e Antônio Gonçalves dos Reis – confrontando suas terras com as de Manoel da Luz, próximas ao rio Iguaçu. No ano de 1769, Capão Alto era segundo o padre Heriberto Goettersdorfer¹⁵ uma

¹⁴ A denominação de Capão Alto foi dada em função da formação da paisagem natural que os tropeiros encontraram ao chegarem na região.

¹⁵ Os limites foram escritos no Livro Tombo I (1785-1882), localizado no Arquivo Eclesiástico da Paróquia de Santo Antônio da Lapa.

extensa região com limites meridionais assinalados pela Estiva, no meio do sertão de Lages.

A partir da década de 1770, Costa e Gutierrez (1985) apontam que em toda a extensão dos Campos Gerais, desde Itararé, localizada no norte, até a Lapa, no sul, havia cinquenta grandes fazendas e cento e vinte e cinco sítios. Esses dados indicam que houve um rápido crescimento populacional nos Campos Gerais, principalmente porque os pousos e as vilas existentes eram pontos de parada das tropas que rumavam para Sorocaba e para o sul do país. Em 1772, segundo os registros de Afonso Botelho, os campos de Capão Alto contavam com cerca de 500 habitantes e um total de nove fazendas e doze sítios, além de vários estabelecimentos comerciais concedidos através de alvarás de licença. Tais números são decorrentes da abertura da estrada no caminho Viamão-Sorocaba¹⁶, que tinha a região lapeana como centro.

A extensão de terras que abrangia os campos de Capão Alto em 1784, também foi registrada pelo pároco João da Silva Reis logo após sua chegada para realizar a construção da igreja Matriz.

Limite do Ribeirão chamado Izabel Alz' que está junto à Lagoa das Almas, e se divide da Freguesia de São José e termina na Estiva que está no meio do Sertão que se estende para a C^a das Lagoas. Da Freguesia de Curitiba, a divide o Rio do Registro e daí todo o terreno inulto que vai até as serras do mar, lhe pertence (LIVRO TOMBO I, 1785-1882: 02).

No ano de 1797 devido ao crescimento populacional nos campos de Capão Alto, começaram a surgir problemas de desordens, fato que ocasionou a realização de um pedido por parte da população, para a elevação de pouso à Freguesia. Dessa forma, a região não estaria mais juridicamente subordinada à Curitiba, e o atendimento dos processos poderia ser realizado com maior rapidez. Aceito o pedido de elevação no mesmo ano em que foi enviado, o pouso passou a ser chamado de Freguesia de Santo Antônio da Lapa, e bastaram apenas alguns anos para que um novo pedido para elevação de categoria fosse realizado.

Sob a liderança do capitão português Francisco Teixeira Coelho, em 1806 a população enviou à Província de São Paulo uma solicitação para que a freguesia passasse à

¹⁶ Nilo Barros de Brum (1999) indica que ao longo do caminho Viamão-Sorocaba, havia alguns pontos de referência, locais de pouso que se tornaram mais tarde, centros de difusão comercial e cultural, de onde surgiram novos caminhos. Saindo de Viamão, as tropas passavam por Santo Antônio da Patrulha, São Francisco de Paula, Bom Jesus, Vacaria, Passo de Santa Vitória, Lages, Rio Negro, Lapa, Ponta Grossa, Castro, Itararé, Itapeva, Itapetininga, Araçoiaba da Serra e Sorocaba. Cabe salientar, que podiam ocorrer pequenas variações nas rotas de idas e vindas, porém, as condições climáticas e os pousos eram fatores primordiais para a escolha deste caminho.

categoria de vila, pois no começo dos Oitocentos, o território usado como pouso de tropas passou a ser um núcleo de povoamento e de economia estável, tornando-se um importante centro agropecuário com limites territoriais que chegavam até Lages pelo rio Canoinhas (MARTINS, 1911). Após a elevação para vila, a Vila Nova do Príncipe de Santo Antonio da Lapa recebeu as primeiras autoridades locais, que ordenaram a edificação do prédio de Câmara e Cadeia.

A partir do século XIX, há um aumento de dados sobre a história da Lapa em virtude do número de documentos existentes, das análises do processo de ocupação da região fornecidas pelos historiadores, e do processo de emancipação do Paraná em 1853.

No ano de 1820, foi iniciada por ordem de Dom João a construção da estrada Sorocaba-Viamão em um antigo caminho usado para a passagem das tropas de gado bovino e muar. Tendo como centro a Vila Nova do Príncipe, a estrada com largura de 40 palmos – o que equivale hoje a 8,80 metros – ia rumo ao norte da província por cerca de 240 km. Terminada em 1828, a estrada uniu caminhos antigos como o da Estrada da Mata e foi usada por mais de cem anos, facilitando o acesso viário do Sul ao Sudeste.

Com relação à Estrada da Mata, no início do século XVIII devido ao crescente movimento de tropas vindas das vacarias da região Sul, foi proposta a abertura de uma estrada que ligasse São Paulo ao Rio Grande do Sul. Encarregado pela obra, João da Silva Machado – o Barão de Antonina – abriu um caminho entre a Vila Nova do Príncipe e Lages. Usado desde 1730, o caminho cortava os campos da vila rumo à Sorocaba e era um trecho favorável para as invernadas por causa da topografia ondulada e dos campos. Segundo Valle (1983:31), Cristóvão Pereira de Abreu teria sido o primeiro tropeiro a percorrer o caminho um ano depois de sua abertura, levando cerca de 800 animais para o Sudeste.

Devido à abertura desses caminhos, a Vila Nova do Príncipe no decorrer dos Oitocentos tornou-se um importante centro agropecuário. Como consequência, o número de fazendas aumentou e exigiu uma demanda maior por mão-de-obra barata. Neste sentido, um forte fluxo migratório e imigratório chegava como mão-de-obra com o objetivo de suprir a falta de braços para o trabalho no campo e na cidade. Contando em seu quadro populacional com pessoas vindas de diversas regiões do Brasil, especialmente paulistas e sulistas, além de descendentes portugueses, a vila refletia em sua formação um quadro étnico heterogêneo que se tornou mais denso com a chegada de africanos, alemães, italianos e poloneses. No ano da emancipação do Brasil segundo o Mappa Populacional da

Vila Nova do Príncipe fornecido à Província de São Paulo, havia um total de 2.904 habitantes, sendo 421 cativos no centro urbano e no interior da vila.

Após a emancipação do Paraná da Província de São Paulo foi iniciado um processo de construção da identidade paranaense – conforme mencionado anteriormente – que atingiu principalmente as cidades com maior número de habitantes, entre elas, a Vila Nova do Príncipe. Contando com casas, estabelecimentos comerciais, uma igreja matriz, um cemitério, quatro chafarizes, calçadas, câmara e cadeia, e autoridades locais, a vila que em 1840 foi base das tropas legalistas na Guerra dos Farrapos, no ano de 1870 passou a ser sede da Comarca e dois anos depois, se tornou cidade com território desmembrado de Curitiba, com a denominação alterada para Lapa.

Conforme Michaele (1969), além das cidades de Castro, Ponta Grossa e Guarapuava, a Lapa também era um ponto de concentração de escravos negros no Paraná, e na década de 1880 assim como a maioria das grandes cidades brasileiras, conheceu a implantação de uma política de reordenamento urbano, a disseminação do discurso higienista e o processo de libertação de alguns cativos. Em 1892 conforme o recenseamento realizado pela Coordenação do Patrimônio Cultural da Secretaria de Estado da Cultura do Paraná (s./d), a Lapa era uma cidade com 172 casas habitadas, uma Igreja, Câmara e Cadeia, quatro ruas longitudinais, seis ruas transversais, três largos, um cemitério católico, quatro fontes e fogos. Entre os 8.709 habitantes, somente 982 moravam na cidade, sendo o restante, moradores de sítios e de fazendas no interior.

Entre os principais dados históricos sobre a Lapa, há uma enorme quantidade de informações e produções literárias sobre o cerco que ocorreu em 1894 durante a Revolução Federalista. Principal foco de resistência contra a marcha que vinha do Sul do país, a Lapa foi sitiada e tomada pelas tropas que eram contra o regime republicano, transformando-se em palco de guerra. Assim, a Lapa passou a ser conhecida e identificada como um ponto de resistência, sendo esta a memória eleita para ser perenizada e vivenciada dia-a-dia pela população.

1.6.1 O patrimônio eleito

A partir das primeiras décadas do século XX os lapeanos elegeram uma memória para ser perenizada. A identidade construída remete além do tropeirismo, o passado guerreiro da cidade devido às Revoluções Farroupilha e Federalista. Ao contrário de outras

idades que privilegiaram aspectos religiosos, a cultura cristã e européia inicialmente foi deixada de lado na Lapa, juntamente com os dados que mostravam uma população negra significativa na região. Logo em seguida, a atenção dada às colônias de imigrantes estabelecidas no interior, desviou os olhares para a cultura branca e européia e para os bens edificados que remetiam à arquitetura mineira e paulista confeccionados com técnicas de taipa de pilão e pau-a-pique.

No final da década de 1980, o avanço da urbanização nos locais que refletiam a memória eleita, começou a preocupar algumas autoridades locais, pois as casas que remetiam à cultura de influência portuguesa e que tiveram papel na Revolução Federalista estavam desaparecendo da noite para o dia em função da construção de novos espaços e da influência de novos modelos arquitetônicos. Recorrendo às políticas públicas que selecionavam ou criavam lugares em função de uma historicidade, políticos locais e estaduais iniciaram o processo de tombamento do centro histórico¹⁷ em um conturbado momento que ficou caracterizado pelas divergências políticas e pelos questionamentos quanto às normas de uso e ocupação da área histórica. A partir do trabalho desenvolvido por Rosina Parchen (1993), o tombamento efetuado pelo governo estadual e federal, delimitou o perfil arquitetônico ainda existente na cidade, e o centro foi considerado como sítio histórico devido ao evento da Revolução Federalista.

Um ponto importante para ressaltar, é que as primeiras medidas para preservar o patrimônio histórico lapeano já datavam da década de 1937, e foram quase que simultâneas a criação do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – SPHAN. No entanto, somente na década de 1970 foi criado o Plano Diretor Urbano que delimitou o centro histórico preservado ao privilegiar a arquitetura civil, religiosa e militar.

Apesar dos esforços municipais e estaduais para preservar o centro histórico, em 1989 foram iniciadas as primeiras demolições e o prefeito da época, Sérgio Augusto Leoni, temendo danos irreversíveis ao patrimônio cultural, recorreu ao tombamento do setor histórico com o propósito de impedir sua destruição total. Ao descrever sobre o agitado processo de tombamento do centro histórico lapeano La Pastina Filho salientou que,

¹⁷ De acordo com a Secretaria de Estado da Cultura do Paraná (2006), o setor histórico tombado da Lapa abrange uma área de 23,41 ha., dos quais 20% são destinados à circulação de veículos e pedestres, 2% a espaços públicos abertos e 78% a edificações. Os 235 lotes da área têm formato e dimensões bastante diversificados, com superfícies variando entre 54 a 7337m², com testadas de cinco até 93 m. lineares. Dos 235 lotes, 222 são ocupados com 258 edificações e 13 estão vagos.

Tombamento não significa congelamento da cidade e muito menos a condenação da população da Lapa a viver nos moldes do século XVIII ou XIX. Ao contrário, o tombamento pretende, com a preservação do patrimônio ambiental urbano, garantir uma melhoria da qualidade de vida da população, evitando todos os males de um desenvolvimento ilusório (LA PASTINA FILHO APUD PARCHEN, 1993:51).

Efetuada o tombamento e preservadas as casas do centro histórico, a memória construída não foi aceita por muitos lapeanos, sendo questionada como um ponto que impediu o crescimento econômico da região. Passados quase vinte anos do processo de tombamento, há dois fatores importantes para reflexão: 1. a permanência dessa visão sobre o tombamento, e 2. a não incorporação da nova geração de lapeanos da identidade guerreira e de resistência.

Com relação ao primeiro fator, a historiadora Andréa Meira (2000) ao pesquisar sobre o processo de tombamento do centro histórico lapeano, aponta que uma grande porcentagem da população, não foi devidamente informada sobre o que era o tombamento, recebendo informações inconsistentes de várias pessoas, ligadas ou não as políticas de preservação, fato que dificultou o processo de preservação do patrimônio cultural lapeano e possibilitou muitas vezes, sua destruição. Sobre o segundo fator, o reconhecimento do legado tropeiro foi apontado pela nova geração de lapeanos no Inventário Nacional de Referências Culturais realizado pelo IPHAN (2006) com o intuito de saber quais eram suas referências culturais. Como resultado, o tropeirismo foi escolhido como referência cultural, pois os hábitos dos viajantes foram assimilados como cultura pela população. Como exemplo, cito o vestuário e a alimentação dos tropeiros como características dessa assimilação, onde no período de inverno, é possível observar nas ruas da cidade e principalmente no interior, pessoas usando poncho e botas de cano. Além do vestuário, o chimarrão e a comida baseada no virado de feijão, lingüiça, quirera e arroz misturado com carne, também foram reconhecidos como identidade local.

Assimilado como herança, o modo de vida do tropeiro têm permanecido tanto na memória quanto nos costumes praticados pelos lapeanos, porém, uma grande quantidade de pessoas desconhece que os hábitos culinários tropeiros provêm de uma mistura de pratos com influência portuguesa, indígena e africana.

O que poucos lapeanos percebem, é que os tropeiros não compõem uma etnia, mas eram trabalhadores que conduziam tropas e comerciantes de cargas e de animais, que provinham de diversas regiões do país. Descendentes de espanhóis, portugueses, indígenas,

africanos, dentre outros, os tropeiros possuíam uma cultura onde trajes, alimentação, linguagem e hábitos, faziam parte de um universo cultural heterogêneo.

Com relação aos tropeiros negros, Debret registrou a presença de homens livres e escravos usados como mão-de-obra no carregamento de mercadorias diversas e na condução das tropas de cavalos e muares. Nas regiões Sul e Sudeste do Brasil, esses homens trabalhavam no transporte de carga circulando junto com outros tropeiros e conforme Marcelo Godoy (2003) em Minas Gerais, por exemplo, o tropeirismo apresentava expressiva participação de escravos, onde os cativos respondiam pelos trabalhos cotidianos de condução e cuidado dos animais, carregamento e descarregamento de mercadorias nos ranchos e também, praticando outras tarefas diárias.

Sobre a memória material deixada pelos negros na Lapa, existem algumas edificações que remetem à sua presença como os muros de algumas residências oitocentistas e do cemitério católico, o Santuário de São Benedito, as senzalas existentes na cidade e no interior, e uma fonte de água. Edificadas no decorrer do século XIX, essas estruturas apontam para a existência de uma população de negros escravos e livres, que deixou no município, principalmente um legado cultural.

Geralmente, muros, senzalas e capelas são vistos pela população urbana como empecilhos da modernidade, mas para historiadores, arquitetos e arqueólogos, são vestígios de uma memória, e fornecem uma gama de informações sobre o cotidiano da cidade no período que compreendeu os Oitocentos. Impregnadas de histórias, de elementos da vida comum e de informações ainda desconhecidas pela população, tais estruturas borbulham histórias de vida, fatos desconhecidos e manifestações populares.

Ao desviar meu olhar dos bustos de heróis da guerra, dos quartos onde morreram generais e das salas por onde passou o imperador, encontrei na cidade da Lapa, mais do que indícios que remetem à presença negra, mas uma memória adormecida esperando calmamente o tempo de ser descoberta. Nesses lugares de sociabilidade, circulavam diariamente homens e mulheres, cativos e livres, que deixaram na cidade sua cultura, seus hábitos e suas histórias, documentados tanto na cultura imaterial quanto na cultura material.

1.6.2 Negros cativos e livres na Lapa

Presentes no território lapeano desde o século XVII, os negros possuem importância fundamental na formação econômica e cultural do município. Partindo da premissa que escrever sobre o negro na Lapa envolve um processo de construção e reconstrução do passado, é que voltei meu olhar para duas situações ocorridas no final de 2004 que remetem à presença negra na Lapa. Na primeira, o retorno de uma manifestação popular há muito tempo esquecida pelos lapeanos, e na segunda, o redescobrimto de uma fonte de água construída no século XIX.

Antes de dar uma pequena pincelada nestas duas situações, que serão analisadas nos próximos capítulos, é necessário expor um quadro sobre a presença negra na Lapa, buscando no passado a indagação pelo cotidiano, a cultura da sociedade e suas representações, enfim, os lugares de memória.

Apoiada na documentação ainda existente e acessível procurei analisar a presença negra na Lapa tentando compreender seus hábitos cotidianos refletidos hoje, em uma manifestação cultural e em um problema urbano. Existentes na documentação histórica desde o final do século XVIII, os dados analisados mostraram que a presença negra na Lapa foi constante durante todo o período dos Setecentos e dos Oitocentos e de acordo com Costa e Gutierrez (1985), entre a população escrava e livre do Paraná e de algumas cidades, havia uma porcentagem significativa de cativos em relação à população livre habitando a Lapa.

Conforme a Tabela 1 apresentada a seguir, onde foi englobada tanto a área urbana como a área rural, é possível verificar que no Paraná 61% da população era formada por pardos e apenas 39% era composta por pretos. Na população de pretos¹⁸ 89% eram escravos e na população parda, apenas 25% das pessoas eram cativas. Na comparação dos dados numéricos do Paraná com os dados da Lapa, nota-se que a Lapa seguiu a tendência paranaense onde 55% da população foi caracterizada como parda sendo o restante composta de pretos. Na relação entre livres e escravos, os pretos escravos continuaram representando a maioria da população, num total de 83%.

¹⁸ A utilização de termos como pretos e pardos, é apresentada pelos autores de acordo com a nomenclatura utilizada pelos recenseadores. A cor da pele indicada nas tabelas, representava também a condição de escravo, onde os pretos quase sempre eram os cativos.

TABELA 1: População livre e escrava do Paraná e da Lapa, 1798.
 Fonte: COSTA, Iraci Del N. da; GUTIÉRREZ, Horácio. **Paraná: mapas de habitantes 1789-1830.**
 São Paulo: IPE, 1985.

ANO	POPULAÇÃO LIVRE PARANÁ		POPULAÇÃO ESCRAVA PARANÁ	
	PARDOS	PRETOS	PARDOS	PRETOS
1798	3868	338	1308	2965
ANO	POPULAÇÃO LIVRE LAPA		POPULAÇÃO ESCRAVA LAPA	
	PARDOS	PRETOS	PARDOS	PRETOS
1798	154	28	56	140

Observando a Tabela 2, ocorreu nos primeiros anos do século XIX um pequeno crescimento da população livre tanto no Paraná quanto na Lapa, mas os índices não mudaram grandemente, permanecendo de 80 a 85% a população de livres, e entre 15 a 20% a população de escravos. Um ponto importante a ser observado na Lapa, é o aumento de escravos em relação ao Paraná, confirmando os dados de Jacob Gorender (1992), onde o historiador aponta que no início dos Oitocentos, a Lapa possuía 34% dos escravos encontrados em solo paranaense.

TABELA 2: Comparação entre a população livre e escrava do Paraná e da Lapa, 1810 e 1816.
 Fonte: COSTA, Iraci Del N.; GUTIÉRREZ, Horácio. **Paraná: mapas de habitantes 1789-1830.**
 São Paulo: IPE, 1985.

ANO	POPULAÇÃO TOTAL PARANÁ		POPULAÇÃO TOTAL LAPA	
	LIVRES	ESCRAVOS	LIVRES	ESCRAVOS
1810	22454	5135	2097	323
ANO	POPULAÇÃO TOTAL PARANÁ		POPULAÇÃO TOTAL LAPA	
	LIVRES	ESCRAVOS	LIVRES	ESCRAVOS
1816	23460	5010	2286	402

O aumento do número de escravos na Lapa também fez com que o percentual de fugas e prisões crescesse com o decorrer dos anos. A partir de 1830, começam a ser mencionados nos livros de registros do município, casos de fuga de escravos, onde o cativo capturado era preso e remetido ao dono para que o castigasse. Conforme o Livro da Justiça, tomo I, volume 10, localizado na Casa da Memória, se o dono não cumprisse a lei, deveria pagar uma pena e o escravo que já havia sofrido cinquenta açoites, deveria ser açoitado novamente. Frente às inúmeras fugas de escravos sem retorno para os proprietários, os registros da Câmara do ano de 1831 apontam para a nomeação de cinco capitães do mato para atuarem na captura e no aprisionamento dos escravos fugidos.

Sobre as punições aplicadas aos fugitivos, as atas de discussão da Câmara deixam claro que punir o escravo infrator era dever de cada senhor. Entre os instrumentos de punição, suplício e aviltamento citados por Bruno (2001) e representados em algumas imagens dos Oitocentos, estavam correntes, palmatórias, gonilhas, gargalheiras, tronco, algemas, máscara de flandres, colar de ferro, gonilha, libambo e ferro quente.

Durante as prospecções arqueológicas realizadas no terreno adjacente a Casa Lacerda, localizada no centro histórico da Lapa em março de 2008, uma moradora entregou à equipe de arqueólogos, um ferro que havia sido encontrado na área de pesquisa. A hipótese inicial lançada pelo coordenador da equipe, de que a peça era um colar de ferro, foi confirmada depois de exausta pesquisa bibliográfica e documental, além de conversas com os moradores mais antigos sobre a localização da senzala da casa dos Lacerda. Através da peça doada à Prefeitura Municipal da Lapa e exposta no Museu Histórico, pode-se conhecer dados ainda desconhecidos, sobre os escravos da casa dos Lacerda¹⁹.

¹⁹ Construída entre 1842-1845, a casa de Manoel José Correa de Lacerda possui em sua estrutura, alvenaria de pedra e paredes internas de estuque. Hoje museu pertencente ao IPHAN, a casa ficou conhecida como o lugar no qual foi assinada a “Capitulação da Praça” no Cerco da Lapa, durante a Revolução Federalista de 1894. Não há dados registrados que informem sobre a localização da senzala da casa no século XIX. No entanto, no decorrer dos Oitocentos os lançamentos da Décima Urbana apontam que alguns escravos da família habitavam casas alugadas localizadas no Beco Quebra-Potes, situado alguns metros da casa senhorial.



FIGURA 2: Colar de ferro, castigo dos negros fugitivos.

De acordo com a descrição de Theodor von Leithold (1819/1820) citado por Bruno (2001), sobre escravos recapturados após uma tentativa de fuga no Rio de Janeiro, os fugitivos foram acorrentados pelos pés e neles, colocado um colarinho de ferro com uma ponta acima da cabeça, para chamar a atenção da população ao ato de fuga praticado. Conforme Debret,

O colar de ferro é o castigo aplicado ao negro que tem o vício de fugir. O colar de ferro tem vários braços em forma de ganchos, não somente no intuito de torná-lo ostensivo, mas ainda para ser agarrado mais facilmente em caso de resistência, pois se apoiando vigorosamente sobre o gancho a pressão inversa se produz do outro lado do colar, levantando com força o maxilar do preso; a dor é horrível e faz cessar qualquer resistência, principalmente quando a pressão é renovada com sacudidelas (DEBRET, 1940 [1816/1831]: 255).

Nos Livros de Orçamento e Despesa da Câmara Municipal da Lapa nos oitocentos, há gastos constantes com a captura de escravos fugidos e diversos pagamentos de impostos por parte dos senhores, pelas fugas. Como exemplos, cito o pagamento de 8#000 por Manoel Baptista Teixeira pela fuga de sua escrava Tomasia, presa sem escolta policial, e o pagamento de Gertrudes G. Portes por seu escravo preso na cadeia pelos guardas policiais.

Ambos estão descritos no Livro do Comércio de 1879, folha 02, localizado na Casa da Memória.

Neste mesmo livro, há informações sobre o balanço das reservas do município onde a receita disponível devido aos pagamentos por escravos fugidos em 1870 contabilizava 22#800. De acordo com as Imposições Municipais do ano de 1874, Capítulo 1, artigo 11, para cada escravo fugido preso por guardas policiais sem escolta, o senhor deveria pagar à Câmara a quantia de quatro mil réis. Se a prisão dependesse de escolta, a taxa aumentava para oito mil réis e se os escravos fossem encontrados em quilombos, deveriam ser pagos doze mil réis.

No que se refere aos dados sobre a população escrava existente na Lapa após a emancipação de São Paulo, Valle (1999) salienta que em 1854 foi realizado um Mapa Estatístico da População do Paraná, onde foram contabilizados os habitantes de cada freguesia ou vila. No caso da Vila Nova do Príncipe, havia um total de 5.406 habitantes, sendo 1.884 escravos. Alguns anos mais tarde, em 1860, houve uma pequena, mas considerável queda no número de cativos na Vila, que contava com 2.465 homens livres e 417 escravos, e 2.901 mulheres livres e 399 escravas. A diminuição de escravos neste período se deve ao número de saídas de cativos para outras províncias, seja por venda, fugas ou pelo tráfico interprovincial.

A partir das décadas de 1860/70, observou-se nos relatórios da Administração Municipal, um controle maior sobre a entrada e a saída de escravos da Lapa e da Província, exigindo-se cartas de pedidos para ultrapassar as fronteiras provinciais. Outro dado importante para se compreender essa “evasão” de escravos, são as relações de pagamentos de Meia Siza – um imposto sobre a venda de escravos – os nomes dos escravos fornecidos para o Fundo de Emancipação, pedidos de alforria e processos de libertação de escravos – em função da Lei 2.040/1871 que declarava livres os filhos de mulher escrava nascidos a partir de 1871.

Entre os proprietários de grandes fazendas com atividade agropecuária na Lapa, destacou-se David dos Santos Pacheco. Pacheco em 1833 tinha 23 anos e vivia no Rio Grande do Sul comprando tropas na região e no Uruguai, ao chegar ao Paraná, se associou aos irmãos formando grandes invernadas de tropas rumo à Passo Fundo. Após ter se tornado um grande fazendeiro, estabeleceu morada na Fazenda Santa Amélia, antiga Fazenda Bom Jardim, situada na Lapa, recebendo o título de Barão dos Campos Gerais.

Conforme Westphalen (1995), o fazendeiro possuiu ao longo dos Oitocentos, um grande número de escravos em suas propriedades. No gráfico abaixo, é possível observar o crescimento do número de escravos que trabalhavam na fazenda da Lapa num período de trinta anos.

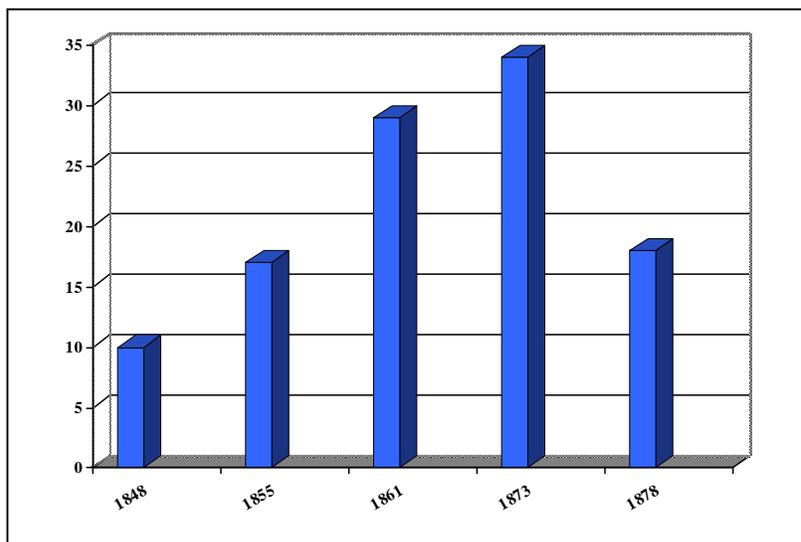


FIGURA 3: Quantidade de escravos de David dos Santos Pacheco, 1848-1878.
Fonte: WESTPHALEN, Cecília Maria. **O Barão dos Campos Gerais e o comércio das tropas**. Curitiba: CD Editora, 1995.

No ano de 1873 segundo a Relação dos Escravos oferecida à Junta de Classificação do Paraná, o fazendeiro possuía 34 escravos²⁰, sendo 23 homens, 11 mulheres e 12 crianças. A maior porcentagem de escravos, era composta por crianças de 0 à 10 anos, compondo 34% do total de escravos. Em segundo lugar, estavam os escravos com idade entre 41-50 anos, contabilizando 18% do total de cativos e logo depois, as idades de 11-20 anos, 21-30 anos e 31-40 anos, apresentam 15% cada uma no total da escravaria de Pacheco. De acordo com os dados fornecidos na relação, foi calculado o valor médio dos escravos e verificado que este variava de acordo com o sexo, a profissão e a idade dos cativos. Considerando o fator sexo, no grupo feminino o valor de cada escrava aproximava-se de 1#300, e no grupo masculino, o pagamento individual custava 1#362.

²⁰ É preciso ponderar que na relação fornecida por Pacheco, entre os escravos declarados habitantes no Paraná, o barão possuía 8 cativos residindo em Rio Grande, sendo 4 campeiros, 1 cozinheiro e três crianças.

Como atributo que mais prevalece na lista de Pacheco quanto ao valor do escravo, destaca-se a idade. Os anos da infância que abrangem de 0-10 anos correspondem ao menor valor pago, e a idade de 31 à 40 anos possui o maior valor de custo, sendo 2#420.

Cabe salientar ainda, alguns dados sobre as crianças e as mães apontadas na relação fornecida ao governo provincial. Sobre as crianças o fazendeiro não contabilizava como solteiras as que tinham até 10 anos de idade e com relação às mães, 9 mulheres juntamente com seus filhos pertenciam ao quadro de escravos. No gráfico a seguir, é possível observar o número de homens e mulheres solteiros e casados.

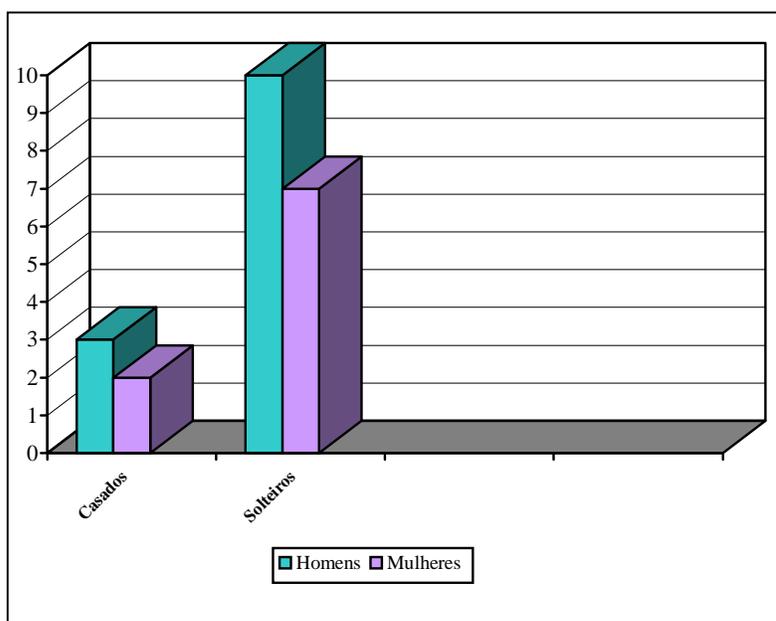


FIGURA 4: Escravos casados e solteiros pertencentes à David dos Santos Pacheco.
Fonte: Relação dos Escravos oferecida à Junta de Classificação do Paraná, 1873.
Arquivo de Sérgio Augusto Leoni.

Por fim, além de a relação conter os nomes, idade, sexo, valor e estado civil da escravaria de Pacheco, havia também a especificação das atividades individuais dos escravos, como campeiro (8), roceiro (7), pagem (4), sapateiro (1), carpinteiro (1) e cozinheiro (2). Segundo Westphalen (1995), o barão também pagava salários para alguns homens que trabalhavam com suas tropas, na lista de pagamentos constantes, estavam Venâncio Negro, preto Joaquim, preto Apolinário, Joaquim escravo e Clementino Mulato.

Apesar de alguns negros receberem salários, no testamento de David Pacheco datado de 1888, não há referência à propriedade de escravos, mas sabe-se que deixou

por 1 conto de réis a Isidoro que foi seu escravo, as partes que lhe pertenciam nas terras da Roça Velha do Carrapato, situadas em Registro Velho.

Várias obras de historiadores sobre o Paraná (LAMONIER, 1984; WESTPHALEN, 1997; SANTOS, 2001) citam que a quantidade de escravos no estado teria diminuído a partir de 1870 devido à campanha abolicionista e a Lei do Ventre Livre (1871), onde alguns presidentes de província e fazendeiros locais alforriaram seus escravos. Após a abolição do tráfico de negros africanos, e a escassez de mão-de-obra para a lavoura, as razões do Governo Imperial para acelerar o processo de colonização europeia aumentaram. Além da população negra no interior, onde predominava a maioria dos cativos, havia também escravos na cidade, trabalhando nas casas e nas ruas. Na Lapa dos Oitocentos, livres e cativos levavam consigo uma ampla e complexa cultura que os acompanhou tanto no processo de adaptação individual, como no processo de transformação e modernização da cidade. Depois de maio de 1888, muitos negros livres continuaram trabalhando na cidade ou no interior, e esse fator de permanência ocorreu concomitantemente com as mudanças de organização espacial, nos serviços públicos e no comércio, nas áreas de lazer e até mesmo nos hábitos de higiene.

É fundamental pensar que esses negros cativos e libertos, eram mais do que mão-de-obra barata do século XIX, mas homens e mulheres que viviam em uma sociedade e dividiam uns com os outros e com os brancos, espaços de sociabilidade. Os historiadores e os arqueólogos têm discutido atualmente sobre a importância de se ver o ser humano atrás das obras edificadas e dos objetos, onde muitas vezes há um esquecimento de que as obras, os objetos, os cheiros, os sabores e os cantos, são construídos, sentidos e proferidos por pessoas. Neste sentido, é preciso entender tanto o espaço da história nos estudos da cidade como o espaço das pessoas na cidade.

A temática habitação e cidade segundo Marisa Carpintéro (2008) não é um tema corrente entre os historiadores, pois na maioria das vezes, são os arquitetos que dominam este campo. Entre os historiadores, a temática ganhou terreno após a década de 1980, onde começaram a surgir estudos que tentavam analisar o complexo espaço de formação das cidades. Contada por autoridades públicas, médicos e viajantes, a memória das cidades sempre mereceu atenção, e as estratégias de criação dos espaços de sociabilidade foram descritas constantemente em relatórios fornecidos ao governo provincial.

Na Lapa, foram criados espaços²¹ físicos e simbólicos onde os negros praticaram momentos de solidariedade. Detendo-me a dois desses espaços, a Irmandade de São Benedito e a Fonte do Campo, considerados espaços freqüentados quase que exclusivamente por negros, é que minha pesquisa foi desenvolvida.

Tais espaços, renascidos no século XXI, forneceram dados sobre a participação dos livres e cativos na saúde, nas práticas religiosas, no crescimento do perímetro urbano e na perpetuação de costumes praticados há mais de um século. Apesar de muitas vezes existir uma tendência em reduzir e eliminar a diversidade cultural, caso agravante para aqueles que têm pouca história, basta um olhar um pouco mais atento para perceber que valores simbólicos e tradições foram mantidos, mesmo diante das repreensões as condutas cotidianas dos negros.

²¹ O conceito de espaço abordado nesta pesquisa se refere aos seres humanos e suas relações individuais e coletivas. Dinâmicos e atemporais, os espaços de sociabilidade resistiram ao tempo fazendo com que a questão da presença negra na Lapa ressurgisse a partir do ano 2004.

CAPÍTULO II

O OLHAR DA PERDA: A CONGADA DA LAPA E SUA DINAMICIDADE SOCIAL

A perda é um sentimento constante presente na vida do ser humano. A noção que cada um possui sobre ela é diferenciada e compreende momentos, pessoas e objetos, onde a consequência mediante a ação da perda consiste em proteger ou resgatar memórias, sabores, cheiros ou meros bibelôs que resistem ao tempo e a memória.

Che Guevara viu arruinada sua empreitada no Congo e Gandhi não conseguiu impedir que os indianos recorressem às armas. O resultado friamente analisado: a perda. Entretanto, não podemos esquecer que estamos sujeitos a freqüentes mudanças sociais, onde novos personagens surgem para retomar empreitadas e ideais, aparecem novas abordagens teóricas e metodológicas, objetos são substituídos, enfim, velhos livros também podem ser apresentados com novas capas.

Partindo deste processo contínuo e intenso de mudanças e transformações sociais caracterizadas como dinâmicas e não estanques, pode-se dizer que o ser humano ao verificar que algo deixou de existir, que um bem material, uma manifestação ou uma pessoa deram lugar ao invisível e ao simbólico, encontrou formas para eternizar seus cantos e encantos. O discurso de perda adquire maior ou menor escala de acordo com os valores pessoais e coletivos adquiridos individual e coletivamente por nós desde a infância.

Baseada no sentido de perda (GONÇALVES, 1996), de resgate e de mudança, presentes em todas as sociedades, é que apresento neste segundo capítulo, uma análise da Congada da Lapa inserida no olhar da perda por ser considerada uma das últimas formas de expressão dos antigos negros escravos e livres, e dos atuais afrodescendentes existente no Paraná.

Realizada desde as últimas décadas do século XIX, a Congada foi durante muito tempo julgada como uma dança “a ponto de acabar”. A influência dos estudos sobre folclore realizados inicialmente na Europa, conduzia os estudiosos a olharem as manifestações da cultura popular com sentimentos de perda, de término ou de esquecimento, presentes ainda hoje no discurso sobre preservação dos bens culturais.

Dessa forma, tomei como ponto de partida em minha análise o debate em torno do olhar da perda. Para isso, foi necessário conhecer a origem dos estudos sobre a congada, os discursos teóricos envolvidos, como a manifestação se desenvolveu, qual foi a sua abrangência no território nacional, e como esse olhar continua presente quando se ouve falar em Congada.

Após os “Annales”, os historiadores começaram a problematizar suas pesquisas buscando fontes e respostas para as indagações que surgiam no processo de construção uma história de longa duração. As questões abrangiam naquele momento, não idéias prontas como os temas discutidos pela historiografia tradicional, mas produções historiográficas onde as informações deveriam ser interpretadas com uma abordagem de médio alcance que ultrapassasse os estudos pontuais. Baseada nesta metodologia que evidencia uma história total do homem, comecei a pensar a Congada não mais em uma concepção específica, mas global, visando compreender a trajetória histórica e conhecer a multiplicidade de influências e manifestações culturais inseridas no grupo de congadeiros.

Em vista disso, foi necessário considerar a dinâmica presente na sociedade, e perceber tal característica refletida na Congada. Como as sociedades passam por modos contínuos de transformação, a dinamicidade existente não envolve somente os objetos como os instrumentos ou a indumentária, mas também os códigos como a dança e a linguagem, onde não é possível perceber em um primeiro contato, algum processo de continuidade e/ou descontinuidade.

Através deste processo dinâmico, há a possibilidade de se trabalhar com a memória²² da Congada, que passou e ainda passa por transformações, fazendo com que sua força motriz seja movida por constantes revitalizações, reinvenções e ressignificações.

²² O conceito de memória utilizado no texto está baseado nas concepções dos historiadores Jacques Le Goff e Peter Burke. Considerada por Le Goff (2003) como um fenômeno biológico e psíquico, a memória é o ponto responsável pela conexão com as lembranças ao realizar uma ligação direta com o passado. Ligada à vida social, na memória são conservadas vivências coletivas e histórias individuais, tradições e legados de vida com a finalidade de perpetuar vivências que marcaram um contexto. Conforme Burke (2007), a memória é uma fonte histórica para os historiadores por possibilitar a preservação da base comum de elementos de ordem política, social e cultural, transformados em referência e identidade nas relações sociais. Dessa forma, na Congada da Lapa, a memória não é estática, pois passa constantemente por uma série de alterações e adequações que ocasionam um processo de atualização, contudo, sem perder a tradição.

2.1 O campo de estudos *Folklore*

A partir da segunda metade do século XIX surgiu um novo campo de estudos para abranger os costumes, as crenças, os mitos, as danças, as músicas, as narrativas e os objetos das pessoas consideradas “comuns”. Conforme o sociólogo e antropólogo Renato Ortiz (1985), os estudos a respeito da cultura do povo estavam se intensificando na Europa desde o século XVI e foram instigados não por acadêmicos, mas por homens cultos no começo da era moderna européia que visavam recuperar saberes perdidos no tempo, o tesouro de um patrimônio ancestral e o marco de uma cultura nacional.

Denominado de *folklore*²³, o novo campo de estudos reunia o saber tradicional do camponês, transmitido principalmente através da tradição e pela oralidade. Cativados com a grande quantidade de temas como as festas, os monumentos, a história local, as canções e as poesias do povo, escritores abordavam a temática da cultura popular em clubes de antiquários com o propósito de discutir e publicar periódicos sobre as antiguidades populares. Assim, os valores e as condições de vida dos personagens esquecidos pela história tradicional, passaram a ocupar um lugar antes destinado à filosofia e ao pensamento formal.

A participação de intelectuais e acadêmicos nos estudos da cultura popular ocorreu somente no final do século XIX com a fundação da *Folklore Society* em 1878, que fornecia dentro de uma perspectiva sistematizada, elementos para os estudos dos costumes populares através de periódicos, palestras e congressos. Neste sentido, Ortiz (op. cit.) pondera que os estudos da vida cotidiana e suas manifestações como festas, resistência ou crenças, estavam sendo produzidos a partir da criação da *Folklore Society*, pelo ponto de vista de uma classe dominante detentora de um poder que incluía essencialmente a leitura e a escrita.

De acordo com Burke (2007) apud Catenacci (2001:29), apesar de a elite participar das pequenas tradições juntamente com o povo, ao povo não era proporcionado compartilhar das tradições da elite. A nobreza participava das crenças religiosas, das superstições e dos jogos realizados pelas camadas subalternas, mas o mesmo não acontecia com o povo que ficava à margem dos grandiosos eventos e festas, fato que para Ortiz (1985), acarretou um distanciamento entre a cultura da elite e a cultura popular. A

²³ A palavra “folclore” surgiu em agosto de 1846 em uma carta enviada à revista londrina *The Atheneum*, por Willian John Thoms, com o pseudônimo de Ambrose Merton, reivindicando para si a autoria de *folklore*, que significava o saber de um povo.

distinção entre cultura erudita e cultura popular é apontada por Burke (2007:40) como um dos problemas das manifestações próprias do povo por ser difícil definir quem faz parte do povo, ou quem não é o povo. Tal decantamento sobre o que pertencia ou não à cultura da elite, sofreu fortes influências em diversos períodos históricos, desde a luta da Inquisição ao combater as heresias populares até a constituição dos estados nacionais e suas preocupações com as revoltas, a unificação das línguas e a instituição de um comportamento padronizado.

Roger Chartier (1995) argumenta que é praticamente impossível rotular objetos ou práticas culturais como populares, pois ao definir se deveriam incluir ou não a cultura da elite, os folcloristas discutiam no que as pessoas que detêm algum poder substancial ou algum status social, são diferentes no que diz respeito às pessoas comuns. Com a criação de categorias, corria-se o risco de supor uma homogeneidade e pensar a cultura popular no plural. Para o historiador, não havia pertinência entre o popular e o letrado, não parecendo ser possível identificar a absoluta diferença e a radical especificidade da cultura popular a partir de textos, de crenças e de códigos que lhe seriam próprios. Assim, os materiais, portadores de práticas, e os pensamentos da maioria, são sempre mistos, combinando formas e motivos, invenção e tradição, cultura letrada e base folclórica.

Em contrapartida a Chartier, o também historiador Carlo Ginzburg (1987) aponta que a cultura popular se definia pela oposição à cultura letrada ou oficial, e pela preocupação em recuperar o conflito de classes em uma dimensão sócio-cultural. Por conseguinte, a cultura popular combatia o modelo de cultura proposto para a elite, onde esta utilizava como principal argumento, o ideal de universalidade e racionalidade pregado pelo Iluminismo.

Com o advento do modo de vida urbano e das transformações sociais, os folcloristas temiam que as tradições populares fossem esquecidas e/ou perdidas, mas tal riqueza de tradições era vista pela elite como um atraso na modernização de um país. Como a Revolução Industrial ocasionou inúmeras mudanças – urbanas, científicas, religiosas, políticas, econômicas e culturais – o olhar da perda, presente no discurso dos folcloristas, os levou a tomar medidas imediatas de recuperação do patrimônio antes que este fosse extinto.

A partir do trabalho desenvolvido por Ortiz (1985), os próprios folcloristas ao criarem museus de cultura popular, admitiam que frente ao avanço da modernidade, as expressões culturais se encontravam em franco declive, e, por isso, era necessário salvá-

las. No entanto, a perda poderia ocorrer segundo Gonçalves (1996), de diferentes modos e não somente com a Revolução Industrial. A indiferença da população local, a ignorância em nome do progresso e do desenvolvimento, a urbanização descontrolada e o comércio clandestino realizado por comerciantes de antiguidades, também podem ser identificados como fatores responsáveis da destruição do patrimônio cultural.

Mais adiante, a preocupação pela busca de uma identidade nacional motivou os estudos sobre cultura popular para o viés do nacionalismo, transformando-os em ferramenta para encontrar a cultura autêntica e construir a identidade de uma nação. Os intelectuais envolvidos na questão acerca da cultura popular eram construtores de um discurso que procurava forjar uma identidade nacional (ORTIZ, 1985) que foi marcada pela utilização de estratégias que atendiam principalmente o componente político. A busca pela unidade cultural para a produção de uma identidade nacional, possuiu um caráter tradicionalmente demarcatório ao nomear “atores sociais”, escolhidos para formar a opinião comum da nação, impedindo a visibilidade dos demais personagens e das diferenças sociais.

A socióloga Vivian Catenacci (2001:31) ao analisar as concepções de diversos autores sobre a cultura popular observa que, de qualquer forma, as definições impostas pelo nacionalismo deixaram as manifestações populares de lado, pois no discurso eminentemente político, o popular sempre esteve relacionado com a história dos excluídos e dos que não tem patrimônio, que não conseguem fazer com que ele seja reconhecido e conservado.

A vertente que associava a cultura popular e a questão nacional encontrou terreno nos países da América Latina, onde permeavam os mesmos questionamentos e preocupações sobre quem eram as pessoas que habitavam um país e quais características culturais constituíam uma nação. Fértil campo para a proliferação do discurso construído pelos nacionalistas no final do século XIX, a América Latina refletiu uma identidade homogênea onde as minorias étnicas e religiosas, o artesanato e as festas populares, passaram por um processo de esquecimento, perda e invisibilidade.

Na Argentina, os debates historiográficos atuais têm enfatizado que a chegada e o estabelecimento dos imigrantes europeus geraram uma história ausente de negros, onde a afirmação presente ainda hoje, é que no país não teria existido uma grande população negra. Já na Bolívia, David Kojan e Dante Angelo (2005) ponderam que o destaque dado para a região de Tiwanaku, excluiu as narrativas das comunidades periféricas ao tornar o

sítio como um símbolo e principal foco da história do país. No México, após a proclamação da República, foi construída uma identidade nacional baseada no passado asteca e na adoção de símbolos cristãos, como a santa Nossa Senhora de Guadalupe. No Caribe, Ulloa (2002) aponta que a criação de imagens distorcidas sobre os aborígenes gerou conceitos de identidade onde a ausência desses povos foi criada com a finalidade de expropriar terras. No caso brasileiro, as discussões realizadas em torno dos estados do Sul e do Sudeste, questionam a memória construída em torno dos imigrantes brancos europeus, deixando de lado, os anos de escravidão indígena e negra.

Iniciadas nas primeiras décadas do século XX, as pesquisas sobre a cultura popular brasileira tinham como objetivo fundamental estabelecer qual era o terreno da identidade nacional. Os estudos sobre identidade realizados por Sílvio Romero, Euclides da Cunha e Nina Rodrigues, foram influenciados principalmente pela orientação acadêmica de seus autores, onde as pesquisas eram voltadas para a mestiçagem do branco, do negro e do índio. Além deles, o sociólogo Celso de Magalhães e o folclorista José Vieira Couto Magalhães, também acreditavam na investigação da origem e das características das manifestações da cultura popular como o meio mais eficiente para afirmar a identidade nacional.

Exatamente por acreditar não apenas na preponderância das idéias civilizatórias, mas no processo de branqueamento pela miscigenação, que esses autores percebiam a necessidade de registrar as manifestações populares antes que fossem totalmente degradadas e/ou desaparecessem (CATENACCI, 2001:30).

Com a chegada da “Era do Desenvolvimento” de Getúlio Vargas na década de 1930, ocorreu o surgimento do discurso baseado na idéia da perda imediata das manifestações da cultura popular, devido ao processo de industrialização do país. A partir deste período, Mário de Andrade – um dos líderes do movimento modernista – e Luís da Câmara Cascudo – membro da Ação Integralista Nacional – decidiram formar um curso de preparação de folcloristas com a finalidade de enviar ao Nordeste, um grupo que registrasse os cantos, as danças e documentasse tudo o que se referia à cultura popular da região. Durante o curso, enquanto eram estabelecidos os rumos dos trabalhos que seriam realizados em campo, uma das principais orientações dadas por Mário de Andrade aos folcloristas, foi que fizessem escritos caídos das bocas e dos hábitos das pessoas, existentes nas casas, nos mocambos, nas festas, no cais e no boteco do povo. Assim, haveria uma relação subjetiva entre o folclorista e o tema pesquisado, onde os relatos podiam ser transmitidos em qualquer hora e lugar. Em 1938, foi enviado ao Nordeste o primeiro grupo

de folcloristas que iniciou trabalhos de registro das manifestações da cultura popular antes que chegasse a tão almejada industrialização de Vargas.

A partir da proposta de Mário de Andrade, foi criada em 1947 a Comissão Nacional do Folclore – CNFL – vinculada ao Instituto Brasileiro de Educação, Ciência e Cultura do Ministério das Relações Exteriores. Com o surgimento da CNFL, foram estabelecidas como metas a pesquisa e a inserção do folclore na educação dos jovens, onde o campo de estudos, era visto como um fator que levava ao respeito das diferenças e a proteção das artes populares.

Com uma ampla área de estudos a ser pesquisada em todo o território nacional, foram instaladas subcomissões estaduais designadas para pesquisar o folclore regional e convocados pesquisadores que atuavam em diversas instituições de ensino e pesquisa, para entrevistar, fotografar e recolher o material da cultura popular que provinha de todas as regiões do país. Dessa forma, novos e antigos pesquisadores, Cecília Meireles, Luís da Câmara Cascudo, Arthur Ramos, Manuel Diegues Júnior, Renato de Almeida, entre outros, foram reunidos para resgatar as manifestações folclóricas do Brasil com uma proposta que não compreendia somente a literatura, mas um diálogo aberto com as demais ciências humanas para ampliar os estudos sobre a cultura popular no país.

No Paraná, os trabalhos da Sociedade de Etnologia e Antropologia da Universidade do Brasil, já assinalavam em 1944 a falta de contribuições paranaenses na bibliografia do folclore nacional. Realizadas anteriormente por intelectuais que priorizavam o homem e suas feições ameríndias ou as remotas manifestações da cultura helênica, as pesquisas paranaenses eram influenciadas pela formação essencialmente literária dos pesquisadores. Segundo José Loureiro Fernandes (1951) os estudos paranaenses sobre folclore na década de 1940, eram considerados descuidados, pois não forneciam uma boa contribuição acerca das manifestações tradicionais da cultura popular do estado. Os estudos paranaenses

(...) anteriormente a 1912, no qual tudo que fosse exaltação do homem e da terra, nas suas primitivas feições ameríndias ou nas suas remotas manifestações na cultura helênica, encontrava sempre ampla acolhida. Mas, já a mesma acolhida não havia para as pesquisas relacionadas as distantes distrações lusas, de natureza [das] tradições, interpretadas nas suas singularidades locais como simples configurações culturais no imenso campo humanidades (FERNANDES, 1951:60).

Baseada nos estudos realizados pela Sociedade de Etnologia e Antropologia, a Comissão Paranaense de Folclore juntamente com a cátedra de Antropologia da Faculdade de Filosofia da Universidade do Paraná, declarou que a partir da década de 1950, o

principal objetivo dos pesquisadores seria sanar a falta de dados e de estudos sobre o folclore no estado. Tal ação pode ser percebida nos relatórios desenvolvidos após 1950, onde as áreas de estudos passaram a contar com pesquisas de história, geografia, antropologia, etnografia e arqueologia.

Entre os folcloristas que se destacaram com estudos sobre a cultura popular paranaense, merece destaque José Loureiro Fernandes, que apesar de sua formação médica, se tornou um exímio antropólogo.

Atualizou-se em vários campos da antropologia recorrendo à literatura especializada, cursos (...), as pesquisas que desenvolveu abrangeram temas ligados à história, especialmente a biográfica, geografia humana, antropologia física, etnografia, lingüística, etnobotânica, folclore e arqueologia (CHMYZ, 2006:45).

Nomeado diretor do Museu Paranaense em 1936, Fernandes modificou a visão pregada por seus antecessores, de que o museu era um local somente para especialistas. Ao iniciar uma série de excursões pelo Paraná, o “antropólogo de coração” enriqueceu as exposições do museu com os materiais coletados em suas pesquisas, além de inserir objetos e coleções doadas por particulares, fatores que ocasionaram a ida da população com menores condições de vida ao museu.

Através da análise do povoamento no território paranaense, os folcloristas perceberam que em regiões habitadas recentemente, era difícil caracterizar o nascimento de uma manifestação folclórica. Nas pesquisas sobre identidade, foi detectado na busca de tradições populares, que as manifestações eram transmitidas no novo território através de contos, poesias e canções populares inseridas pelos colonizadores. O caso das congadas realizadas na região de Tunas, localizada no norte do Paraná, foi usado como exemplo para ilustrar que muitas manifestações teriam chegado ao território com povoadores provenientes de outras regiões do Brasil. De acordo com os folcloristas, os mineiros trabalhadores nas fazendas de café, teriam ensinado a congada em Tunas, que já se encontrava na metade do século XX em desintegração.

Formado por indígenas, tropeiros, africanos, europeus, asiáticos e orientais, o Paraná não possuía uma homogeneidade lingüística nem ao menos cultural e para isso, foi necessário criar vínculos simbólicos em um espaço antes destinado à passagem de gado e ao comércio de produtos.

Com a criação da Província do Paraná na metade do século XIX, a perspectiva historiográfica do período privilegiou a dimensão cronológica do registrar, conservar e transmitir o passado, acabando por considerar a população autóctone como povos sem história e conseqüentemente com pouco ou nenhum patrimônio a preservar. A recém-criada Província do Paraná foi constituída por grupos populacionais destituídos de referência cultural e territorial comum. A reinvenção de um passado com base em fatos empíricos plausíveis tornou-se então uma das tarefas prioritárias para a 5ª Comarca desmembrada de São Paulo. A não existência de vínculos solidários, nem mesmo uma língua comum que propiciasse agregação, esteve continuamente presente nos discursos (KERSTEN, 2000:18).

A fim de oferecer um elemento de homogeneidade cultural ao povo paranaense, foi privilegiada a cultura do homem branco, imigrante e europeu como símbolo do Paraná. Após a criação da identidade paranaense, era a imagem de um estado composto em sua maioria por europeus que trouxeram consigo suas manifestações folclóricas, que permeava entre a população.

Em 1951, quatro anos depois da criação da Comissão Nacional de Folclore, foi realizado o I Congresso Brasileiro de Folclore para que os pesquisadores pudessem apresentar os resultados de seus estudos e as indagações surgidas durante as pesquisas. Entre os temas predominantes nos debates, estava a preocupação sobre os movimentos migratórios, as religiões e a vida cotidiana das populações. Tais temas levaram à criação da Carta do Folclore Brasileiro, um documento que fornecia as diretrizes para as pesquisas com fundamentos, normas e princípios que sistematizavam e conceituavam o folclore, considerando-o como parte integrante das ciências antropológicas e culturais.

Na carta, o folclore foi caracterizado como um conjunto de manifestações da cultura que constituíam as maneiras de pensar, sentir e agir de um povo, preservadas pela tradição popular. Os temas analisados e incluídos nas discussões, que inicialmente não abrangiam as sociedades consideradas “primitivas”, referiam-se às tradições populares de povos camponeses, a mestiçagem do branco e do negro, ou a religiosidade popular. Como a terminologia tradicional de folclore era baseada no remoto e no antigo transmitido pela imitação ou pela oralidade, a Carta do Folclore Brasileiro estabeleceu como método o histórico-cultural e seus critérios foram adotados por folcloristas de outros países, por explicar que os fatos folclóricos possuem um ciclo de vida: surgem, existem e desaparecem. Segundo o historiador Otávio Ianni,

É através da aceitação coletiva que o fato folclórico se propaga e se modifica, manifestando-se nas diversas formas de contato entre as culturas, determinando trocas e empréstimos, acolhendo intervenções, motivando assimilações, ajustamentos, reinterpretações, transformando constantes valores pela aceitação coletiva e pela seleção (IANNI, s./d. 20).

A partir do método proposto no congresso, o folclore passou a ser considerado como disciplina acadêmica ao abranger principalmente áreas como sociologia, antropologia e história, voltadas anteriormente para temas como a urbanização, a industrialização ou o crescimento das metrópoles.

Conforme aponta o pesquisador da cultura popular brasileira Pedro Rodolpho Abib (s./d), a partir da década de 1960 a cultura popular foi um dos principais assuntos abordados pelos folcloristas e teve reflexos até 1980 na produção teórica brasileira. Dessa forma, os estudos sob esta perspectiva buscavam evitar anacronismos formulando abordagens diferenciadas que levassem em conta, os novos pressupostos teóricos e metodológicos presentes no debate das ciências sociais que trabalhavam em torno da democratização da sociedade brasileira.

Um ponto importante na discussão da trajetória desses estudos, foi a criação do Centro de Cultura Popular (CPC), unido à União Nacional dos Estudantes (UNE). Na mobilização de seus membros, estavam artistas e intelectuais que tinham como referência a cultura das classes populares para construir o homem novo, que não aderiria ao consumismo, ao fetichismo e ao dinheiro, considerados marcas do capitalismo. Entre sua fundação em 1961 e a extinção em 1964, o CPC buscou construir uma identidade nacional baseada nas raízes mais profundas das tradições do povo brasileiro, através da arregimentação da intelectualidade e da conscientização das classes populares a fim de promover íntimas transformações no caráter do país.

Décadas depois da criação da Carta do Folclore Brasileiro, foi realizada em 1995 na cidade de Salvador, a releitura da carta durante o VIII Congresso Brasileiro de Folclore. Sua atualização foi considerada uma necessidade devido às novas contribuições das ciências humanas, a adesão de novas tecnologias e as transformações ocorridas na sociedade brasileira desde sua criação em 1951. O modelo proposto na carta pondera que ao passar por um processo de reconceitualização, o folclore hoje é caracterizado como o conjunto das criações culturais de uma comunidade, baseado nas tradições expressas individual e coletivamente, representativas da identidade nacional onde a aceitação coletiva, a tradicionalidade, a dinamicidade e a funcionalidade são constituídas fatores de identificação de uma manifestação folclórica.

2.2 O folclore e as manifestações da cultura negra no Brasil

Os primeiros estudos sobre as contribuições da cultura negra na sociedade brasileira foram iniciados no século XIX, com expedições científicas que consideravam o território nacional como um grande campo de pesquisas.

Um ponto importante a ser analisado como resultado dos estudos sobre a população brasileira apresentados pelas missões científicas, é a disseminação do conceito de que negros e seus descendentes atrasavam o desenvolvimento da nação. Ao descrever o “outro”, os pesquisadores das expedições construíam a especificidade de uma outra cultura, uma cultura que não era a branca. Tais descrições eram realizadas a partir dos valores, da lógica e da visão de mundo européia, além de influências sociais, políticas e econômicas aliadas às concepções morais e culturais de cada autor, influenciando dessa forma, seus relatos. As impressões e comparações culturais também foram transportadas para a América, podendo ser verificadas nos relatos, a constante ocorrência da menção o “nosso” e o “deles”.

Nas descrições e nas imagens concebidas no século XIX, decorrentes de expedições vindas ao Brasil, o olhar europeu retratava a cultura negra de acordo com as crenças e os valores de seus escrivãos, mostrando muitas vezes, que a realidade artística da época não era a realidade social brasileira.

Ao escrever principalmente para o leitor europeu, a ocorrência de noções comparativas como “o nosso” – europeu – e “o deles” – brasileiro – mostra que houve uma grande dificuldade dos narradores em resgatar o significado dos eventos, pois não partiam de uma postura imparcial, anulando sua visão branca e européia. Apesar das descrições sobre o “outro” portarem um olhar europeu mediado por preconceitos particularmente nos casos em que o artista ou fotógrafo é um estrangeiro à altura que está sendo retratado (BURKE, 2004:151), as informações sobre o cotidiano foram e ainda são importantes para os pesquisadores por fornecerem uma grande quantidade de descrições de danças, músicas, alimentação e vestuário brasileiro do século XIX.

Preocupados em resgatar as informações contidas na tradição oral e nos documentos históricos referentes aos usos e costumes dos negros no Brasil, alguns folcloristas iniciaram suas pesquisas já nas primeiras décadas dos Oitocentos. Neste período, os estudos realizados por pesquisadores brasileiros sofreram influência das

pesquisas dos naturalistas²⁴ que classificavam as culturas segundo a cor da pele, a textura dos cabelos e outros sinais físicos visíveis, determinando a categoria racial em que a pessoa era posta por aqueles que ficava conhecendo (SKIDMORE, 1976:55).

De acordo com Haag (2005:47), “as coisas” de negros como os objetos de práticas religiosas, foram parar durante o século XIX e início do século XXI, nos museus de polícia, onde a cultura material de diversos grupos sociais foi alvo de estudos para que a inferioridade do negro fosse comprovada, demonstrando que estes, não faziam parte da identidade brasileira.

O debate sobre a identidade nacional dos brasileiros ganhou fôlego com a Semana de Arte Moderna de 1922, onde os pesquisadores partiram da premissa de se repensar quem eram as pessoas que faziam parte da nação. Em vista disso, foi criado no Brasil o mito das três raças – índio, negro e branco – como componente essencial na formação do povo brasileiro. Esse mito seguiu até o ano de 1930, e posteriormente, surgiram estudos que relativizavam o racismo brasileiro e descreviam uma sociedade em que a classe era mais importante que a raça²⁵ nas relações sociais. No âmbito acadêmico, os estudos eram orientados para a busca de uma resposta à necessidade de se reconsiderar o lugar do negro na identidade brasileira.

Mais adiante, Sílvio Romero – político e escritor literário – e Artur Ramos – médico e folclorista – iniciaram estudos que envolviam culinária, lingüística, religião e teatro das etnias que viviam no Brasil, adquirindo um importante papel na Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia. Para eles, a solução encontrada para os problemas de ordem econômica e social da nação, estaria no reconhecimento e na valorização do negro como agente de cultura e componente da sociedade.

Com a realização do I Congresso Afro-Brasileiro em 1934, e posteriormente com a segunda edição em 1937, houve um crescimento de estudos sobre a cultura negra com temáticas que abrangiam ortografia, gramática, sabedoria popular, rebeliões e religiões dos negros no Brasil. O que se pode dizer dos estudos expostos nestes congressos, é que a África em si não era objeto de estudo, na verdade, o que os estudiosos buscavam, era compreender a questão do negro no Brasil sem uma perspectiva global.

²⁴ Um deles foi Arthur de Gobineau (1816-1882), que visitou o Brasil e fez o país de laboratório para sua teoria sobre a estagnação cultural da população devido à mestiçagem do branco com o negro.

²⁵ O debate sobre a raça já ocorria entre os intelectuais brasileiros desde 1850, mas antes da Abolição, a maior parte da elite não dava atenção a esse tema.

Após a Segunda Guerra Mundial, os estudos ganharam novas perspectivas, onde temas como opressão, conflitos raciais e relações de classe foram incluídos nas discussões. Porém, as pesquisas sobre a África e os africanos continuavam ausentes nas produções acadêmicas.

Na década de 1950, a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO) promoveu um programa que visava buscar uma saída possível frente ao holocausto da Segunda Guerra e suas influências mundo afora. No Brasil, foram financiados estudos e formados os primeiros cientistas sociais que produziram teorias ao analisar e interpretar a assimetria das relações raciais, tendo como foco o negro e seus descendentes. O debate sobre as relações raciais seguiu até 1960 com trabalhos influenciados por orientações sociológicas, e um ano depois, foi criado o Instituto Brasileiro de Estudos Afro-Asiáticos (IBEAA) ligado à presidência da República.

Com o golpe militar de 1964, o IBEAA foi fechado e novamente os estudos sobre o tema África foram afastados do meio científico. Subordinados a uma política militar altamente destituída de heterogeneidade cultural, os estudos debatiam a relação entre senhores e escravos, numa espécie de paternalismo benevolente. Após o decreto do AI-5 (Ato Institucional número 05) em 1968, onde militantes portugueses e africanos exilados no Brasil foram perseguidos, falar sobre a África constituía tabu e motivo para prisões e torturas.

A partir de 1970 e 80, as pesquisas sobre o negro no Brasil passaram a priorizar os modos de produção, as fugas, as revoltas e os quilombos. Na década de 1970, a comunidade negra baseada nas lutas de independência que estavam ocorrendo na África – Cabo Verde, Guiné e Angola – iniciou uma luta para rever a constituição da identidade do povo brasileiro. Neste período, os estudos que enfatizavam a docilidade do negro nos anos da escravidão foram combatidos por Clóvis Moura, historiador que iniciava suas pesquisas assinalando a participação do negro como força dinâmica e contribuinte no processo histórico. Moura (1981) em entrevista concedida ao Movimento UNE, afirmava que Gilberto Freyre na obra “Casa Grande e Senzala” teria criado uma teoria através da qual o senhor de escravo era bondoso e o escravo dócil, neutralizando com isso, a existência da luta de classes durante o regime escravista.

No final da década de 1970, depois da criação do Movimento Negro Unificado, as questões sobre o negro no Brasil foram baseadas nas discussões raciais e os anos 1980 foram marcados por estudos com a perspectiva de constituição de uma sociedade

democrática no Brasil, Nesta década, os estudos foram caracterizados por se repensar a maneira de olhar a questão do negro, já que a modernização da sociedade não havia extinguido as manifestações culturais. A historiadora Sílvia Lara (2001) pondera que as discussões historiográficas, enfatizavam as diferenças culturais, a abolição, a família escrava, o tráfico negreiro, entre outros temas, questionando as posições teóricas e linhas explicativas que vinham sendo defendidas até então.

Com o avanço dos cursos de pós-graduação, os temas sofreram um redirecionamento e passaram a discutir a multiplicidade das experiências negras, revelando histórias desconhecidas e privilegiando temas que envolviam as práticas cotidianas. De acordo com Lara (op. cit), as pesquisas mais recentes fornecem uma perspectiva que passou a incorporar as relações entre África e Brasil e a enfatizar o imbricamento dos processos históricos nas duas margens do Atlântico. Deixando o maniqueísmo de lado, onde o negro era visto como vítima, as construções e reconstruções da historiografia a partir dos cursos de pós-graduação, passaram a analisar as transformações e privilegiar o processo social por sua dinamicidade ao considerar o negro como ator da história (ALBUQUERQUE, 2006), um membro ativo e com papel central na construção da sociedade brasileira.

Finalmente, partindo dos estudos sobre o viés da cultura negra, o folclore passou a ser um instrumento para se conhecer comportamentos e significados, pois os pesquisadores começaram a questionar não apenas datas, como ocorria ou quem participava das manifestações culturais, mas direcionaram suas visões para rituais, comportamentos comunitários ou gestos produzidos em silêncio.

Desde a criação do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular, as formas de conceituar o campo de estudos do folclore e as metodologias usadas vêm mudando constantemente por considerar a cultura não mais como uma tradição oral e religiosa, mas como um conjunto de criações do povo, que envolve desde expressões, valores e significados, musicalidade, culinária e regionalismos lingüísticos.

Atualmente, os estudos sobre a cultura do negro no Brasil abrangem além da historiografia, outras ciências como a Psicologia Social, a Sociologia e a Lingüística, com pesquisas que incluem um vasto campo de perspectivas por revelar uma realidade viva e dinâmica. Entre os principais temas de análise apresentados, está o preconceito, a discriminação e a criação de estereótipos sobre o negro. Neste contexto multidisciplinar, o folclore é dinâmico, pois se readapta com novas formas assumidas pela sociedade através

de modificações e resignificações, envolvendo um processo de aquisição e de desagregação de práticas culturais tradicionais, seja pelos grupos que as integram, ou por influências da sociedade em que estão inseridos. Dessa forma, as expressões culturais vêm experimentando uma revitalização, um reconhecimento e uma revalorização (ABIB, s./d), interseccionando campos e fazeres por interagir em um contexto de relacionamentos transculturais.

Ao contrário do que imaginavam alguns folcloristas, o avanço da globalização não aniquilou as manifestações tradicionais da cultura popular, mas foi um processo que auxiliou na compreensão de estilos de vida, de visões de mundo e de modos de existência, através da valorização da diversidade sócio-cultural.

Um ponto importante nas discussões atuais sobre o folclore brasileiro, são as medidas políticas institucionais tomadas pelo governo federal. Com relação às manifestações da cultura negra, a primeira medida tomada foi o estabelecimento de Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino da História e Cultura Afro-Brasileira e Africana. Remetendo ao Decreto nº 1.331 de 17 de fevereiro de 1954, onde foi estabelecido que nas escolas públicas do país não seriam admitidos escravos e a previsão de instrução para adultos negros dependia da disponibilidade de professores, o governo federal sancionou em março de 2003 a Lei nº 10.639/03 instituindo a obrigatoriedade do ensino de História da África e dos Africanos no currículo escolar dos ensinos fundamental e médio. No mesmo ano, foram criadas a Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (Seppir) e a Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial, ambas com o objetivo de reverter o preconceito e a discriminação sofrida desde os anos de escravidão, e fortalecer a identidade negra com ações que garantem direitos civis como a educação e o combate ao racismo.

Outra medida que se refere à preservação das manifestações da cultura brasileira, foi tomada pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) com a realização de um inventário nacional para a identificação de novos bens culturais, denominado de Inventário Nacional das Referências Culturais (INRC). Os trabalhos da instituição sobre os bens culturais começaram na década de 1990 com o intuito de organizar reflexões em torno do patrimônio cultural brasileiro. Após a realização de trabalhos com inventários para apreender os sentidos que a comunidade local atribuía ao patrimônio, foi concluído que o INRC seria aplicado em todas as regiões do Brasil, a fim de servir como instrumento de identificação de bens culturais.

Ao conhecer o significado dos bens, atribuídos pelos moradores locais, o inventário trata a comunidade como intérprete da cultura local e como parceira para a preservação. De acordo com o IPHAN, o inventário se baseia na perspectiva de que é,

(...) preciso aprofundar as reflexões e experiências anteriores, no sentido de tentar superar antigos impasses – como a (falsa) dicotomia entre os bens de pedra e cal e as demais manifestações culturais inseridas na dinâmica do cotidiano – e evoluir para a construção de novos instrumentos, capazes de levantar e identificar bens culturais de natureza diversificada, apreender os sentidos e significados a eles atribuídos pelos grupos sociais e encontrar formas adequadas de preservação (IPHAN, 2000:07).

Essencial a ser analisada, é a escolha da noção de referência cultural no INRC. Baseada na noção antropológica de cultura, a idéia de referência cultural adotada remete à transferência, aos valores e sentidos atribuídos aos bens por pessoas da comunidade local. 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, refletindo a diversidade e a pluralidade cultural do país.

De qualquer forma, o olhar da perda ainda está presente no discurso governamental e se refletirmos, também está fortemente presente em nossos discursos, pois quando as lembranças são ativadas pela memória individual e/ou coletiva, é iniciado um processo que supõe a idéia de perda, fazendo com que se perceba a necessidade de preservação. Neste sentido, a maioria dos estudos realizados no início do século XXI reconhece tanto a dinamicidade e a pluralidade das manifestações negras no Brasil, quanto os interesses existentes no processo de construção do passado.

2.3 As festas dos africanos e seus descendentes

Ainda presente na memória dos mais velhos, as festas realizadas pelos negros africanos e seus descendentes ficaram conhecidas em todas as cidades que possuíam uma quantidade considerável de escravos. Tais festas envolviam rituais de danças²⁶, músicas, coroações de reis e rainhas, procissões e cultos, sendo características marcantes das

²⁶A dança foi caracterizada como forma de expressão pelo IPHAN (2000) por ser uma forma não-lingüística de comunicação. Associada a um determinado grupo ou região, a dança é desenvolvida por atores sociais – individuais ou grupais – e reconhecida pela comunidade onde está inserida. Como exemplos de forma de expressão, estão incluídas nesta categoria a Ciranda, o Boi Bumbá e a Moda de viola.

manifestações da cultura negra no século XIX, assim como fatores fundamentais para se compreender a trajetória dos estudos de folclore sobre o negro no Brasil.

Cabe ponderar, que meu intuito foi entender o lugar das festas praticadas pelos negros nas pesquisas de folclore e ver em que medida os estudos sobre o tema estão sendo conduzidos atualmente. Para isso, foi necessário perceber que, além da relação com o folclore, tais festas possuem raízes profundas na religiosidade e remontam à chegada dos primeiros africanos em nosso território.

Ao propor uma divisão do território brasileiro em áreas geográficas, o folclorista Alceu Araújo (2004) estabelece uma espécie de linha demarcatória para as festas, identificando-as pelas técnicas de subsistência utilizadas no território nacional. Baseado nas festas realizadas em ação de graças à boa colheita ou sementeira, onde a comunidade se reunia para agradecer, pedir proteção ou compartilhar as dádivas recebidas, o folclorista parte do princípio que as condições de alimentação possuem uma íntima relação com o folclore. O que se percebe, é que ao contexto da festa, foram se associando outros elementos, como santos padroeiros e entidades sobrenaturais, sendo substituídos mais tarde pelos santos do hagiológico católico romano.

Presentes na cultura negra desde a Terra Mãe, as festas atravessaram o Atlântico e foram inseridas nas manifestações culturais dos africanos no Brasil tornando-se parte da vida cotidiana. Realizadas desde os primeiros anos do período colonial, as manifestações dos negros escravos e seus descendentes ganharam pequena atenção nos registros.

Foram encontradas notícias esparsas sobre as manifestações religiosas de africanos em diversas regiões do Brasil. Pelos registros das sucessivas perseguições e prisões que muitos líderes e fiéis sofreram, dos relatos de cronistas e viajantes estrangeiros, vislumbramos *flashes* dessas celebrações, com faces dos seus cenários, personagens e rituais (MOREIRA [et. al], 2006:123, 124).

No período colonial, ocorriam constantes calundus, reuniões festivas em que os negros ao longo do século XVIII, dançavam inspirados pelo som de seus tambores, cultuando deuses e realizando rituais de cura e adivinhações (MOREIRA, op. cit). Considerados pelos viajantes e pelas autoridades coloniais como práticas pagãs que deveriam ser combatidas, os calundus eram freqüentados por negros escravos e forros, brancos, padres e membros da sociedade, que absorviam as práticas religiosas africanas e procuravam nas reuniões, a cura de doenças e a realização de feitiços. Executadas nos centros urbanos e também nas áreas rurais, as reuniões quase sempre ultrapassavam o

horário permitido, fazendo com que a música e os cânticos proferidos perturbassem os moradores que, frequentemente, denunciavam os encontros ocasionando brigas e prisões.

As práticas religiosas dos negros africanos e seus descendentes atingiram seu auge no século XIX, quando se tornaram conhecidas entre a população. Com a chegada de novos lotes de africanos nos portos, outros costumes e tradições culturais ainda desconhecidos, foram inseridos nos rituais, caracterizando a religião praticada no Brasil por suas constantes criações e recriações.

Outra prática religiosa conhecida nas primeiras décadas dos Oitocentos foi o candomblé. Chamado também de batuque, o candomblé ocorria em uma casa religiosa onde deuses eram cultuados, mas, foi visto muitas vezes pelas autoridades policiais, como um meio para a insurreição, pois era comum que seus líderes fossem considerados feiticeiros, o que remetia a constantes visitas e inspeções onde eram apreendidos objetos de culto.

Muitos africanos e também seus descendentes eram por vezes detidos em seus batuques, quando dançavam pelas esquinas, praças, praias, perto das fontes, no interior de algumas casas (...). Nessas ocasiões, reuniam-se – com muita música e requebros – para realizar celebrações sociais ou religiosas. Logo que alguém começava a dançar, outros iam se juntando e formando uma roda animada, ao som de instrumentos de percussão e músicas africanas (MOREIRA [et. al], 2006:130).

Os estudos sobre a presença da dança africana nas manifestações religiosas foram iniciados pelos historiadores da escravidão já no início da década de 1970. Entretanto, o grande impulso nos estudos se deu somente trinta anos depois, com pesquisas que analisam as manifestações como forma estratégica de sobrevivência (Patrícia COSTA, 2006; Marli KINN, 2006), e como forma de sociabilidade (Salomão SILVA, 2005; Fernanda Aparecida PINHEIRO, 2006).

A proliferação das danças africanas nos Oitocentos foi além das ruas e das casas de candomblé. Com a incorporação de rituais católicos na vida social dos novos habitantes do Brasil, foi iniciado um processo de cristianização das comemorações e determinados dias específicos no calendário²⁷ para a realização das festas. Neste sentido, surgiu um novo meio para a prática da dança: o ingresso em irmandades católicas.

²⁷ Le Goff (1990) pondera que o calendário é um instrumento de poder, porque realiza o controle do tempo, dos homens e de suas atividades econômicas e sociais. Para o historiador, uma das funções do calendário seria ritmar a dialética do trabalho e do tempo livre, sendo o conteúdo do calendário ligado a um complexo jogo de relações entre as exigências da religião e da vida.

As irmandades eram derivadas das antigas corporações de artes e ofícios católicas e possuíam estatuto e compromisso com normas, direitos e deveres, assumindo um caráter leigo no culto. Usadas como forma de sobrevivência ao catolicismo imposto ou como forma de atender interesses comuns, as irmandades tinham um papel que ia além do religioso, pois nelas e através delas, os negros dançavam congadas, jongos, quicumbis, marujadas, e outras formas de expressão,

De acordo com a historiadora Marta Abreu (1994), membros de diferentes origens sociais se organizavam nas irmandades católicas para incentivar a devoção a um santo protetor e para fins beneficentes destinados aos irmãos. Para Moreira [et. al] (2006), ser aceito como membro era a única forma de convívio fora do regime de trabalho, e as celebrações em torno dos santos padroeiros eram momentos privilegiados para a reconstrução das identidades.

Há de se salientar, que existem diferenças entre irmandades, confrarias e ordens terceiras católicas. Assim como nas irmandades, as confrarias²⁸ também se organizavam de forma autônoma em relação ao clero, e os membros, geralmente pessoas da vizinhança, se reuniam para promover cultos ao santo de devoção. Sobre as Ordens Terceiras, estas estavam subordinadas às ordens religiosas e eram organizadas e dirigidas por leigos, cabendo aos religiosos, o papel de orientação espiritual.

Locais propícios para a prática da dança realizada no dia da festa do santo protetor, as irmandades católicas foram escolhidas e nomeadas como espaços de sociabilidade por oferecerem aos negros, condições de sobrevivência tanto psíquicas como carnais. No entanto, havia um duplo favorecimento para quem ingressava nas irmandades: para os padres, a entrada de homens e mulheres era um campo fértil para semear os ideais de amizade, solidariedade e devoção; e para os homens e mulheres que provinham de lugares distintos da África, ser aceito em uma irmandade proporcionava a utilização de laços de solidariedade, de assistência aos necessitados, de morte e enterro dignos, da compra de alforrias e de auxílio no caso de doenças. Portanto, entrar em uma irmandade significava ser incluído na sociedade colonial, além de participar de um complexo jogo de interesses que pairava em seu interior.

²⁸ Artur Ramos (1953) assinala que a reunião em confrarias é uma tendência dos negros brasileiros. Segundo o autor, já havia no Congo confrarias negras com santos de proteção, sendo introduzidas pelos missionários portugueses e possuindo uma íntima conexão com as cerimônias de coroação dos reis.

Os relatos mais remotos sobre o surgimento das irmandades remontam ao século XV com a introdução das irmandades de Nossa Senhora do Rosário por missionários na África nas regiões de Angola, Moçambique e Congo. Ingressar em uma irmandade era comum desde o período colonial e os benefícios alcançados através delas, interessavam a todos que faziam parte desse espaço construído para satisfazer religiosos, senhores e escravos. Ao propiciar aos negros um ambiente social do qual eram privados, as irmandades adotaram formas européias de organização, além de práticas culturais cristãs que iam sendo incorporadas e resignificadas com valores culturais próprios, permeados de elementos africanos no novo contexto em que estavam inseridos.

Se o catolicismo foi alterado após os primeiros contatos e foram realizadas conversões na África Mãe, no Novo Mundo não seria diferente. De um lado, conforme Reis (1988), as irmandades refletiam a habilidade do catolicismo em funcionar como um mecanismo de canalização para atividades não violentas de alguns conflitos da sociedade escravista, pois as autoridades coloniais não viam nelas um perigo eminente, pensando que através da prática da religião, os negros aceitariam sua condição de escravos deixando de lado a revolta ou a fuga para os quilombos. Por outro lado, as irmandades eram consideradas um refúgio para os escravos que visavam um enterro digno, auxílio na doença ou na invalidez e uma forma de libertação do cativo, condições que proporcionavam um espaço físico e político para os negros libertos ou para os escravos urbanos.

A partir desses pressupostos, é possível perceber de acordo com Freitas (1980), que a função social das irmandades não foi somente proporcionar aos negros uma aceitação das crenças religiosas dos brancos. Contudo, os dogmas católicos foram sendo transformados com doses homeopáticas aos olhos da Igreja, devido à conversão de um número sem fim de negros. O que a igreja não via, era o fato de que as conversões ao catolicismo eram seguidas na maioria dos casos, por reconversões à religião tradicional africana, inserindo nos cultos católicos, rituais que provinham da África.

Mesmo após a entrada em uma irmandade, o negro preservou suas manifestações culturais, relações familiares e ideais de cooperação, trazendo para o cativo suas preferências e antagonismos. Enquanto alguns foram fiéis ao catolicismo ou a fé islâmica, outros fundaram uma verdadeira miscelânea de rituais, aparentes ou não, com a fé católica. Assim, novos ritos foram incorporados a antigas tradições e aceitos tanto pelos líderes religiosos como pelos senhores de escravos e autoridades locais.

Os cultos afrobrasileiros foram uma forma concebida pelos escravos para a libertação de sua trágica condição. A atitude das autoridades oscilou historicamente entre a tolerância e a repressão, mas a tolerância sempre predominou, pois em lugar de oferecer qualquer periculosidade, serviam para dissuadir os escravos de apelarem para a insurgência (FREITAS, 1977:91).

Devido às diversas procedências e crenças dos negros que por aqui chegaram, existiu uma estrutura religiosa nova, onde segundo a historiadora Wlamyra Albuquerque (2004), existiam líderes que curavam e faziam adivinhações, membros que se batizavam individualmente novamente nas igrejas, e membros que incluíam no catolicismo seus costumes e tradições africanas.

As mudanças realizadas nos rituais e na função social das irmandades foram diferenciadas em cada região do país, mas há alguns aspectos característicos que permitem conhecer o funcionamento de suas estruturas. O primeiro aspecto seria quanto à sua estrutura física e organizacional. O espaço para ver e ser visto, era um local de discussões do movimento abolicionista, de assistência social que organizava caixas de auxílio mútuo, e também representava segundo Reis (1991), uma fuga da vida diária por meio de rituais de inversão simbólica da ordem social.

Havia em cada irmandade um regulamento baseado nos moldes de organização da Igreja Católica, que dispunha da administração, dos cargos e da admissão dos membros. Com o poder dado em detrimento do pároco, fazia parte da mesa diretora um grupo de pessoas responsáveis pela administração dos bens, auxílio aos irmãos necessitados, convocação de reuniões e organização de festas. Quanto ao ingresso nas irmandades, a aceitação de um novo irmão dependia do presidente e do pagamento de uma taxa anual cujo objetivo era o auxílio mútuo entre os membros. Na Irmandade de São Benedito da Lapa, a pessoa que pretendia ingressar na irmandade deveria se apresentar à mesa e indicar seu nome ao presidente, por palavra ou por petição, expressando o desejo de ser recebido como irmão. Após verificar se o proponente era cristão e possuía bons costumes, o presidente aceitava o novo membro e mandava que o escrivão lançasse seu nome no Livro de Grade, após a leitura e o voto de obediência das normas descritas nos capítulos do Livro de Compromisso. Em sua entrada como membro, o irmão deveria pagar à irmandade a quantia de trezentos e vinte réis e como taxa anual, o valor de cento e sessenta réis, pagos no dia da festa de São Benedito. Por fim, se o novo irmão sentisse o desejo de dar contribuições complementares, também chamadas de esmolos, no decorrer do ano, deveria entregar o valor para o irmão procurador, que dava conta do dinheiro recebido para o escrivão e para o tesoureiro.

Diante da aceitação de um novo membro, as irmandades passaram a ser locais de construção e de reconstrução de identidades onde africanos e descendentes definiram um espaço simbólico na sociedade oitocentista, no qual eram agentes de sua própria história (SOUZA, 2001). A disponibilidade desses locais institucionais oferecia aos escravos urbanos, o desenvolvimento de lideranças (REIS, 1988), e aos forros, ascensão social, permitindo sua participação na vida na comunidade local.

O segundo aspecto estrutural refere-se à constituição de uma estrutura religiosa nova que não se inspirava em um modelo único africano e nem em um padrão europeu (MATTOSO, 1990:145) devido à composição de negros de diversas etnias, escravos, mestiços e forros, além de brancos em seu quadro de membros. Dentro de sua organização havia um jogo de interesses que envolvia tanto negros como brancos e ambos viam proveitos: os brancos podiam entrar nas irmandades para manter um melhor controle de seus escravos, e/ou participar por devoção ao seu santo católico; e os negros poderiam utilizar o conhecimento do branco para administrar as finanças e para encontrar seu grupo étnico a fim de viver e morrer junto aos seus.

Além da composição mista²⁹ dos membros e dos objetivos de ingresso para usufruto de valores individuais e coletivos serem completamente variados, Mattoso (op. cit) destaca que os escravos fizeram seu culto rapidamente aceitável por quase todos os africanos ao unir elementos bantus, iorubás e católicos. O que se percebe não é somente uma reinterpretação da fé católica quando se analisa a adoção de certos santos ou a adoração aos deuses africanos, mas um processo de construção de novas identidades edificadas não só pela tradição, mas pelo contexto histórico vivido. Ainda que as irmandades negras tenham sido pensadas por senhores e autoridades eclesiásticas como um mecanismo de domesticação, os escravos ao “africanizarem” a religião dos senhores, construíram um importante instrumento para a formação de identidades e solidariedades (MOREIRA [et. al], 2006:104).

Para Mattoso (1990:146) no caso da reinterpretação da fé católica, quando certos santos como Nossa Senhora do Rosário e São Benedito³⁰ passam a ser santos com pele

²⁹ Nem sempre as irmandades eram compostas exclusivamente por africanos ou brancos, sendo a composição mista a mais comum por oferecer vantagens para ambos os lados. Quanto ao culto, Mattoso (1990:105) aponta que os escravos brasileiros fizeram-no rapidamente aceitável por quase todos os africanos, juntando nele elementos bantus, iorubás, fons e católicos.

³⁰ Considerado um dos santos mais populares no Brasil, Benedito Manasseri era filho de escravos africanos que foram vendidos em uma ilha da Silícia. Após seu nascimento, Benedito – que recebeu o sobrenome de seus senhores – e seus pais foram alforriados. Com 21 anos de idade, ingressou em uma irmandade e devido aos seus sábios conselhos e orientação espiritual, foi procurado por príncipes, nobres, sacerdotes, leigos e

escura, eles se tornam ancestrais familiares ou nacionais dos negros em um forte vínculo a fim de acessar a estrutura religiosa. Isto pode ser percebido na sobreposição de crenças que resultou da convivência de pessoas provenientes de grupos étnicos diversificados, colocados juntos nas senzalas partilhando experiências comuns, incorporadas nas irmandades religiosas.

O último ponto de vista aponta para uma estrutura mítica que acompanha a vida terrena paralela à vida celestial, pois muitos africanos ingressavam nas irmandades para justamente garantir uma boa morte. Para os homens e mulheres nascidos na África que traziam de suas regiões de procedência ritos fúnebres e concepções próprias do Além, ter o corpo desamparado no momento da morte poderia significar um grande risco à salvação de sua alma de acordo com Moreira (op. cit.). Alguns cativos quando faleciam, eram abandonados por seus senhores nas ruas, estradas, praias ou portas de igrejas, e outros tantos eram sepultados em valas comuns.

No Livro do Compromisso das Irmandades de Nossa Senhora do Rosário e de São Benedito da Lapa, os Capítulos II e III tratam a respeito da morte dos irmãos. Segundo as normas, a morte de um irmão deveria ser noticiada ao procurador da irmandade para que este avisasse os membros localizados na cidade e em suas imediações. Após receber a notícia, as senhoras se reuniam na igreja e saíam pelas ruas carregando a cruz da irmandade. Pelo morto, os irmãos deveriam rezar e levar a tumba com o corpo até o pároco. Vestidos com suas opas³¹, os irmãos conduziam o morto para que o sacerdote encomendasse sua alma. Após o ritual, o corpo era levado até a sepultura³² e o nome do irmão falecido riscado do Livro de Grade. No primeiro domingo de cada mês, a irmandade realizava uma missa pela intenção das almas dos vivos e dos irmãos mortos.

pobres. Após sua morte em 1589, a devoção ao santo foi amplamente difundida apesar de ser autorizada pela igreja Católica somente em 1743. Chamado também de Santo Mouro, a cor da pele de Benedito motivou a fé dos cristãos negros que criaram uma irmandade com seu nome tendo grande divulgação nos séculos XVIII e XIX.

³¹ As opas eram roupas usadas pelos membros da irmandade em casos de morte ou de festividade. As cores variavam entre as irmandades, podendo ser coloridas ou baseadas no santo de devoção. Em algumas irmandades, nas opas era bordada uma insígnia, e em outras, homens e mulheres usavam cores diferentes. Não há informações sobre as opas usadas na irmandade de São Benedito da Lapa no período dos Oitocentos, mas sabe-se que hoje, os irmãos usam uma opa branca com duas mãos dadas, uma de cor de pele branca e outra negra.

³² Foi a partir dos anos de 1850, após a criação da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e de São Benedito, que os irmãos começaram a ser enterrados no cemitério da Igreja. De acordo com o Livro de Óbitos da Paróquia de Santo Antonio da Lapa, anteriormente a maioria dos corpos era sepultada no interior da Igreja Matriz. Em algumas irmandades brasileiras, somente os mortos da elite eram enterrados no interior das igrejas sendo a grande parcela de negros levada para alguma Santa Casa, onde eram enterrados em covas coletivas.

Na Cópia do Código de Posturas da Lapa datado de 18 de março de 1873, o Título 2³³ que trata sobre a Saúde Pública da cidade, aponta algumas normas quanto aos sepultamentos, onde eram proibidos enterramentos dentro do templo; a conservação de corpos insepultos não deveria ultrapassar mais de 35 horas; não era permitido lançar, mandar lançar ou abandonar cadáveres no adro das igrejas ou em qualquer outro lugar não destinado para a morte; e por último, dentro da cidade era vetado acompanhar os cadáveres com cantos fúnebres pelas ruas. Aos defuntos de negros livres ou de escravos, era concebida uma sepultura e o não cumprimento das normas pela população, acarretava penas com multas que variavam de 20#000 a 45#000.

As litografias de Debret sobre dois ritos funerários no Rio de Janeiro do século XIX retratam aspectos que testemunham sobre a religião, a cultura e os costumes dos negros brasileiros. As imagens da prancha 16 de “Viagem Pitoresca e Histórica ao Brasil” analisadas por Jacques Leenhardt (2006) fornecem elementos para a compreensão sobre como se desenvolveu no meio urbano, a preocupação com a boa morte. Em “Enterro de uma negra” a cena se desenvolve em um meio urbano pouco denso, mas marcado por uma arquitetura com forte conotação simbólica: a Igreja Lampadonosa tocando seus sinos³⁴ notificando a morte de uma irmã e uma espécie de campanário reforçando o clima eclesiástico. O grande ajuntamento de homens e mulheres na cena deve-se ao fato de que a igreja não possuía um cemitério próprio para enterrar seus mortos, obrigando os parentes e amigos a abandonarem o corpo na porta da igreja, devendo à mulher falecida, um sepultamento digno. A boa morte neste caso, além de homenagear a pessoa que morria, era também uma espécie de ajuda para ele que trilhasse em paz o caminho para o outro mundo.

A partir desse contexto religioso onde a igreja Católica é um instrumento de adaptação social, é que Debret pintou “Enterro do filho de um rei negro” assinalando a junção de referências católicas e africanas em um ritual realizado em honra a um sangue real africano. A presença de instrumentos musicais como o atabaque, as danças e o uso dos bastões reais, marca o cortejo como uma cerimônia da realeza africana fora de sua terra natal e, apesar de o cortejo conter elementos da religião africana, ele segue para uma igreja mantida por uma irmandade negra onde, reunidos na praça diante do pórtico da igreja

³³ Capítulo V, artigos 48, 53, 54, 55 e Capítulo IV, artigo 80, parágrafo 5.

³⁴ Na Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e de São Benedito da Lapa, eram dados seis sinais de sinos pelo falecimento de irmãos ou irmãs, e 4 sinais para os filhos menores. A sepultura era indicada pela irmandade, mas sabe-se que a Igreja possuía um antigo terreno no cemitério da cidade.

garantem a boa morte do príncipe negro. Com relação aos locais onde se passa o acontecimento, Debret não os representou, mas informou em seu texto.

Retirado economicamente no porão de um beco qualquer, cobre com seus andrajos a sua grandeza (...) ao morrer, ele é exposto estendido na sua esteira, com o rosto descoberto e a boca fechada por um lenço. O mais difícil está para eles em saírem, depois, do porão repleto de gente, e atravessarem a multidão de curiosos que estaciona à porta. A procissão é aberta pelo mestre-de-cerimônias. Este sai da casa do defunto fazendo recuar a grandes bengaladas a multidão negra que obstrui a passagem (...) o cortejo dirige-se para uma das quatro igrejas mantidas por irmandades negras (...). Durante a cerimônia do enterro, o estrondo das bombas, o ruído das palmas, a harmonia surda dos instrumentos africanos acompanham os cantos nacionais, de ambos os sexos e todas as idades, reunidos na praça diante do pórtico da igreja. Finalmente, terminada a cerimônia, os soldados da polícia dispersam a chibatadas os últimos grupos de vadios, para que tudo termine dentro das normas brasileiras (DEBRET, 1816-1831).

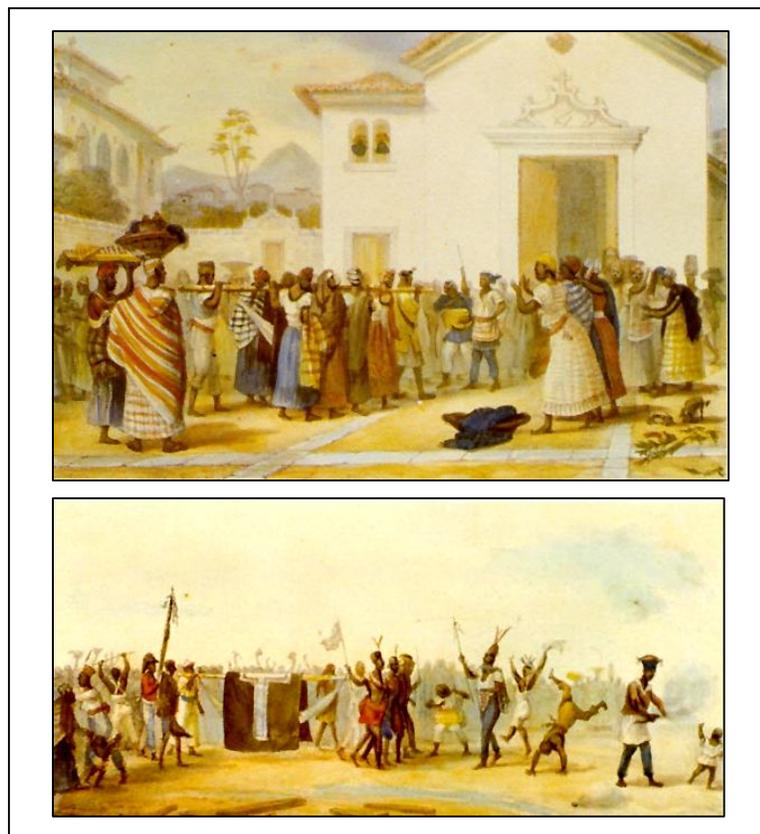


FIGURA 5: Enterros de negros no Rio de Janeiro do século XIX.
Fonte: DEBRET, Jean Baptiste. **Viagem Pitoresca e Histórica ao Brasil (1816-1831)**.
São Paulo: Melhoramentos, 1971, prancha 16.

Dessa forma, africanos e seus descendentes recriavam miticamente aspectos de sua história e desenvolviam rituais que reafirmavam algumas características da comunidade negra que participava das irmandades. Ao construir e consolidar uma identidade formada a partir da escravidão e da integração à sociedade colonial, os membros das irmandades adaptaram alguns rituais africanos, possibilitando a preservação de valores não cristãos, embora disfarçados sob a máscara cristã.

Apesar de interagir com a linguagem simbólica da comunidade local, os africanos encontraram nas irmandades uma maneira de afirmação social através da recriação de costumes nos rituais e nas festas realizadas anualmente. A inserção de traços de procedência africana passou a interagir na identidade do grupo criando uma memória coletiva, construída em paralelo a uma outra memória, que incorporava elementos da cultura africana ocupando na igreja o mesmo espaço dos elementos cristãos.

Se de um lado, os negros membros das irmandades adotavam santos como Nossa Senhora do Rosário e São Benedito para devoção, por outro lado, eram nomeados reis e rainhas libertos ou não, para mostrar uma linhagem real que remetia à terra mãe. Conforme Souza (2001) ao mesmo tempo em que eram adotados padrões institucionais lusitanos e valores católicos, os membros reforçavam os laços com a África.

Inspirados nas irmandades dos brancos, cujo modelo se caracterizava por possuir um regulamento que dispunha da administração, cargos e admissão, os negros que participavam das irmandades se distinguiam dos brancos em apenas um quesito: a eleição de reis e rainhas, monarcas sem pátria e sem poder real, que exerciam atribuições de uma falsa autoridade onde seu poder era exibido somente nos dias de festa. A maioria dos rituais de coroação dos reis e rainhas era efetuado apenas em casos de renúncia, falecimento ou deposição da realeza e quando algum destes casos ocorria, realizava-se a eleição do novo monarca, comemoração que ficou conhecida no Brasil como festa de coroação do Rei do Congo. Para Souza (op. cit) a festa de coroação foi um costume construído no contexto da colonização portuguesa no Novo Mundo, onde ao escolher reis, africanos escravizados recriavam uma organização comunitária no Brasil. A nomeação de reis e rainhas significava na sociedade oitocentista, uma inversão de posições, pois no lugar da invisibilidade, ocorria a visibilidade dos negros em um momento de igualdade social. Além disso, o título concebido também proporcionava a elevação da auto-estima e dava a sensação de liberdade fazendo com que a população negra emergisse do cativeiro no dia de festa.

Entre 1502 e 1860, mais de 9 milhões e meio de africanos vieram como escravos embarcados na África para o Brasil. No século XIX, o tráfico de escravos para a América do Sul assumiu proporções gigantescas e um grande contingente provinha das regiões de Angola e de Moçambique. Mesmo com diversos grupos de procedência, a tendência do colonizador foi homogeneizar os lotes de negros que desembarcavam nos portos brasileiros e estabelecer padrões étnicos generalizantes às regiões do Congo e de Angola. Por ter fornecido uma grande quantidade de escravos para a região Sul e Sudeste do Brasil, os negros provenientes da região do Congo passaram a identificar o monarca da festa como o Rei do Congo, fazendo com que os reis de outras nações desaparecessem.

Para a historiadora Marisa Soares (2000), no período que abrangeu os anos da escravidão dificilmente se identificava a procedência exata dos escravos, logo, quem mais sabia informações sobre suas procedências, eram os povos que praticavam o comércio de escravos e não os que sofreram escravidão.

Os indivíduos procedentes de determinada localidade passam a construir não apenas grupos, no sentido demográfico, mas grupos sociais compostos por integrantes que se reconhecem enquanto tais e interagem em várias esferas da vida urbana, criando formas de sociabilidade que – com base numa procedência comum – lhes possibilitam compartilhar diversas modalidades de organização, entre elas as irmandades (SOARES, 2000:113).

Com a chegada de diversas etnias ao Brasil, africanos de diferentes procedências se misturavam nos entrepostos comerciais até formarem o lote de escravos a ser vendido. Souza salienta que os colonizadores atribuíram aos africanos uma identidade definida pelo porto de embarque e pelas regiões nas quais haviam sido adquiridos, e, ao serem nomeados pelo colonizador, as diferentes etnias foram identificadas por características gerais e mais evidentes, comuns a diversos grupos embarcados no mesmo porto.

Denominados de negros e vistos pelo colonizador como mão-de-obra e não como indivíduos detentores de cultura, com histórias de vida e valores, africanos que viviam em diferentes locais da África, que falavam línguas distintas e que pertenciam a tribos opostas, foram colocados lado a lado nas senzalas, que transformou rivais em colegas de cativeiro. Devido a este fator, é que o termo Rei do Congo foi empregado a todos os reis nomeados pelos membros das irmandades, pois após passar por uma verdadeira homogeneização, as diferentes culturas foram nomeadas como representantes do reino do Congo, nomeando todas as coroações de reis, em cerimônias congolezas.

Com relação ao termo Rei do Congo, Duarte Lopes (1989) e Souza (2001) apresentam duas discussões: na primeira, Lopes afirmou em seu escrito datado do século XVIII, que quando se quer falar em rei negro nas manifestações bantas recriadas em terra brasileira, fala-se principalmente em Rei do Congo, projeção simbólica dos grandes Muene Kongo, os manicongos com que os portugueses trocaram credenciais diplomáticas e presentes em suas primeiras expedições na África Negra. Contudo, ao escolher reis como monarcas nas irmandades, foi personificada a lembrança das grandezas ocorridas no antigo reino do Congo.

Na segunda discussão, Souza (2006) adota o termo rei Congo sem a preposição “de” por entender que o título remete a uma idade mítica, uma idéia de africanidade construída no Novo Mundo associada a noções e sentimentos que ultrapassam em muito, as especificidades do reino do Congo como existiu historicamente. Partindo dessa linha de raciocínio, a historiadora trabalha com a terminologia de rei Congo, assinalando as festas como um costume construído pelas comunidades africanas que recriaram no Brasil, novos laços sociais e novas formas culturais.

Sobre os novos laços sociais e as novas formas culturais, Soares (2000) reforça que a religião praticada pelos africanos e afro-descendentes no Brasil, não pode ser a mesma da África. Apesar de ocorrerem semelhanças entre as religiões, as novas condições fizeram com que o grupo reorganizado optasse ou não, por suas antigas formas de organização cultural, política ou social, nunca reproduzindo fielmente a situação anterior.

A festa de coroação do rei Congo podia ser vista já nos primeiros anos do período colonial nas principais cidades brasileiras onde a música e a dança eram sinônimos de suntuosidade e de sobrevivência dos costumes africanos. As mais antigas referências das festas de coroação do rei Congo aparecem nos livros de despesas e receitas da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, na Recife dos anos 1674-1675, no reinado de Afonso VI, onde simbolizando reinados no exílio, as festas contavam com diferentes atores que por sua vez, manifestavam sua religiosidade.

Segundo Mary del Priore (1994), as festas coloniais eram expressões teatrais de organização social onde participavam membros da sociedade local que tornaram o significado das festas multifacetado e dinâmico, num espaço de solidariedade que era ao mesmo tempo, um local de controle e manutenção de privilégios e de hierarquias.

Considerada como o acontecimento mais importante das irmandades, a festa permitia um intervalo na rotina e era planejada durante meses para que fosse além de uma solenidade religiosa, um acontecimento social. Moreira [et. al] (2006), pondera que as festas podiam durar dias, e algumas ultrapassavam até mesmo mais de uma semana, com preparativos que começavam bem antes da data estabelecida para as comemorações. A preocupação com a festa anual era constante durante todo o ano e os preparativos envolviam procissões, batuques, preparo de comidas, venda de animais e de bebidas, consumindo, portanto, altos recursos financeiros. Entre os recursos utilizados pelas irmandades Souza (2001) aponta o pagamento de taxas de ingressos no quadro de membros, anuidades, esmolas, verbas deixadas em testamento e ofertas recolhidas nas bacias coletoras colocadas próximas às imagens devocionais nos templos ou concedidas nas ruas aos esmolantes oficiais das irmandades.

Na festa da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da Lapa, os irmãos se reuniam na Igreja no dia 26 de dezembro às nove horas da manhã para realizar a eleição anual de nomeação dos cargos de juiz, juíza, capitão de mastro, tesoureiro, procurador, escrivão, sacristão, irmãos de mesa e esmoleiros, além de empregados que eram fornecidos como promessa. Publicada na estação da Mitra, a eleição era presidida pelo rei festeiro e pelo pároco – que mesmo não pertencendo à grade de membros, possuía direito de voto – onde nomeavam as três pessoas mais capazes e mais ricas que havia na irmandade, para que servissem de rei a fim de fazer a festividade. Além do novo rei, era nomeada uma rainha que o auxiliava na preparação da festa, além de um sacristão.

Não menos importante, mas com uma descrição menor no Livro de Compromisso, a Irmandade de São Benedito da Lapa realizava sua eleição no dia de seu orago, 27 de dezembro e passava por procedimentos parecidos com os da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário. Às nove horas da manhã, a imagem de São Benedito era colocada nos altares laterais da Igreja de Nossa Senhora do Rosário, onde seus membros se reuniam para a eleição dos empregados, do capitão de mastro e do sacristão. Após a eleição era iniciada a festa que terminava com uma procissão no período vespertino.

As movimentações registradas nos livros de receitas e despesas das irmandades da Lapa mostram que as verbas para as festas, também provinham de doações municipais solicitadas à Câmara e de senhores que para ostentar luxo e poder, financiavam as apresentações onde seus escravos eram os personagens principais. Ao custear uma festa, o

senhor escravocrata via a oportunidade de exibição pública de seus negros cativos, que bem vestidos e com jóias das sinhas, reforçavam seu poder material e status social.

Em 1711, o padre Antonil afirmava que negar aos escravos totalmente os folguedos, considerados como único alívio do cativo, era querer os negros desconsolados e melancólicos, de pouca vida e saúde. Segundo a orientação do sacerdote, os senhores não deveriam impedir seus escravos de criarem seus reis, cantos e bailes por algumas horas honestamente em alguns dias do ano. O que se pode dizer sobre a orientação de Antonil, é que seu conselho parece ter sido seguido pelos senhores, pois as festas foram transformadas em um jogo de relações de poder emprestando aos reis míticos no Brasil, uma nobreza que os transformava numa realeza verdadeira.

As danças realizadas em louvor aos padroeiros eram o ponto alto das festas e receberam nomes diferenciados em cada lugar do Brasil. Enquanto algumas festas eram realizadas a contragosto de muitos senhores de escravos e da comunidade local, outras foram incluídas nos calendários das sedes de comarca, onde a religião e a festa constituíam a vida social das comunidades. Conforme observa Souza (2001), a festa religiosa ocupava local de destaque e era um dos momentos mais marcantes da existência humana naqueles tempos em que uma parte da consciência oscilava entre a dramaticidade da vida cotidiana e o deleite da teatralidade religiosa barroca.

Há relatos de que as danças nas festas religiosas no Brasil, já ocorriam na África antes da chegada dos negros africanos em nosso território. Na costa centro-ocidental africana, os colonizadores portugueses atraídos pela extensão territorial, organização social e pelo sistema comercial que o reino do Congo possuía, estabeleceram os primeiros contatos em 1482 com o objetivo de obter o domínio da região através da cristianização e da penetração em massa na região. Iniciados os laços de amizade entre portugueses e autoridades do reino do Congo, foram trocadas embaixadas e enviados em 1490, os primeiros missionários para iniciar a conversão de Nkuiju – ou Nzinga Kuvu – o Rei do Congo, e em seguida, seus súditos. Realizada a façanha portuguesa, o rei foi batizado aproximadamente um ano depois, recebendo o nome cristão de Dom João I Manicongo.

A cristianização no reino do Congo era vista tanto do lado português como do lado congolês, como uma forma de conquista. Para os portugueses, a conversão promovia a expansão da cristandade, enquanto para a nobreza local, a busca do cristianismo podia dilatar seus poderes políticos e religiosos. Além da nobreza, onde havia sociedade

hierarquizada, os missionários recorriam à conversão das chefias, cristianizando-as antes de atuar nos setores subalternos.

Ao originar uma religião onde os chefes congolese incorporavam o cristianismo movidos pelo interesse de controlar a comunicação com os ancestrais – fonte de poder e de sabedoria – a nova fé revelava uma transformação do catolicismo devido à não adoção de seus dogmas. Um exemplo foi a inserção de novos objetos e novas maneiras de cerimônia no ritual cristão anteriormente praticado. Nele, a incorporação de elementos do cristianismo foi usada para que o poder de ligação entre o mundo dos seres vivos e o mundo dos espíritos e das forças naturais fosse fortalecido. Conforme Vainfas e Souza (1997), para o pensamento tradicional africano, o universo teria dois compartimentos principais: no primeiro, moravam os seres vivos e no segundo – uma outra dimensão – habitavam as forças da natureza e espíritos dos antepassados. A crença sobre a existência dos brancos se remetia ao mundo das forças da natureza e dos espíritos. Provenientes do fundo do oceano, os brancos pertenciam a uma categoria de espíritos do solo e das águas terrestres, responsáveis pela fertilidade e pelo bem-estar da comunidade.

Soares (2000) aponta que como os missionários portugueses não queriam ficar em lugares inóspitos e expostos a doenças, uma das alternativas encontradas foi levar jovens da elite local para estudar teologia na Europa e retornar ao reino do Congo para realizarem ações missionárias cujo alvo era a conversão dos infiéis. Um desses jovens foi Dom Henrique, filho de Dom Afonso I, enviado à Roma junto com uma embaixada para prestar obediência ao papa. Mais tarde, Dom Henrique tornou-se bispo e governou a Igreja do Congo entre 1521 e 1531.

Em meados de 1520, os planos da coroa portuguesa em organizar expedições para a captura de negros no interior do reino do Congo estavam sendo concretizados mesmo com o abandono da fé cristã pelo rei Dom João I Manicongo. Após a conversão de seu sucessor, Nzinga Mvemba, batizado de Dom Afonso I, o projeto de catolização do reino do Congo foi levado adiante, devido a uma aliança firmada entre o rei e os portugueses. Almejando modernizar seu reinado, Dom Afonso I possibilitou a entrada dos portugueses no Congo, entretanto, percebeu anos mais tarde, que o tráfico de negros africanos havia tomado uma dimensão grandiosa. De acordo com Fage (1995), no segundo quartel do século XVI, cerca de um terço de todos os escravos capturados na África pelos portugueses provinham da região do Congo. Para eliminar o tráfico, o rei expulsou os portugueses do reino do Congo,

mas como muitos chefes bacongos já tinham se envolvido com o tráfico e a captura dos congolezes, a escravidão continuou.

Um ponto importante para discussão, é a existência de uma escravidão doméstica e de linhagem neste reino muito antes da chegada dos portugueses, onde o cativo era resultado de sanções sociais ou mesmo da captura em guerras. Esta situação forneceu aos portugueses a condição necessária para que o mercado de escravos fosse ampliado, proporcionando novos pontos de comércio para os colonizadores que por lá chegavam. As lideranças católicas ao apoiarem o tráfico de africanos, participando inclusive do seu comércio, mantiveram relações amistosas com os traficantes, pois era uma forma de converter os incrédulos ao catolicismo. Ao sofrer uma violenta opressão cristianizadora, os escravos capturados no reino do Congo eram batizados logo no porto de embarque recebendo em cada lado do peito, uma cruz cravada com ferro quente e um nome cristão.

Apesar de não poder revelar toda sua capacidade cultural, o africano escravo tentou sua integração ao novo meio imposto, enfrentando no cativo, a convivência com aqueles que na terra natal eram seus inimigos, além de pressões de ordem social e cultural, e manifestações jurídico-policiais, realizadas com o propósito de suprimir manifestações culturais que reforçassem sua identidade.

Coube à população negra, definir uma estratégia de sobrevivência sob as condições determinadas no Novo Mundo, e as pomposas festas anuais realizadas pelas irmandades com músicas, danças, procissões, entre outros eventos, podem ser consideradas como uma continuação das manifestações culturais trazidas da África, uma forma de sobrevivência da memória africana que adaptou costumes e tradições criando no Brasil, uma nova forma de manifestar suas crenças e rituais.

2.4 Dinamicidade social da Congada da Lapa

A dança é ainda hoje uma das múltiplas manifestações da cultura negra com maior repercussão no território nacional. Entre as formas de expressão mais conhecidas estão o batuque, a roda de samba, o jongo, o cucumbi e as congadas.

Foi na festa que permaneceu como memória e na dança que homenageia um santo de devoção, que foquei minha argumentação nas próximas linhas, tentando compreender a prática da Congada ao analisar semelhanças com outras danças realizadas no Brasil, continuidades e descontinuidades, através do método da reconstrução histórica.

Realizada nas festas em homenagem aos “santinhos dos pretos”, como Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, há divergências quanto à origem, a finalidade e a folclorização da Congada. Descritas fartamente pelos folcloristas, que observaram pessoalmente sua realização, as congadas foram analisadas principalmente por antropólogos e literários. Entretanto, quando se tratava de indicar os processos históricos que as constituíram, os estudiosos ficavam restritos ao campo das afirmativas gerais, sempre reproduzidas e nunca aprofundadas. A partir da década de 1990, houve um aumento na produção do conhecimento historiográfico sobre as festas, ocasionando mais debates e um número maior de informações sobre as danças realizadas nos dias de comemoração dos santos católicos.

Pouco se sabe sobre a origem da Congada no território brasileiro, 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 católicos 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 a origem da dança no século XVIII.

A lenda sobre a origem africana da congada conta que a dança teria surgido em Luanda, após a aparição de Nossa Senhora do Rosário a uma escrava chamada Maria das Dores. Ao cozinhar para os escravos que trabalhavam na lavoura, Maria das Dores percebeu a presença de uma senhora bonita que a olhava e sorria, e saiu correndo para contar ao seu senhor, que não deu crédito a história contada e ameaçou lhe bater. A escrava então, ao entregar a comida preparada aos outros escravos, contou sobre a mulher que tinha visto e logo em seguida, os negros perguntaram onde ela estaria. Informados que a mulher se encontrava no mar, os escravos entraram na água e dela tiraram Nossa Senhora do Rosário, que saiu andando e chorando de alegria. Suas lágrimas ao caírem na areia, formaram um ramo com continhas, usadas pelos escravos para rezar.

Entre os pesquisadores que defendem a origem da Congada no território brasileiro a partir do século XVIII estão os folcloristas Oneyda Alvarenga (1982) e José Ramos Tinhorão (2000). De acordo com Alvarenga, a primeira notícia que se tem de uma Congada realizada no Brasil de forma documentada, data de 1760 na festa do casamento de Maria I, da família real portuguesa. Segundo Tinhorão, a data recua para 1711 na primeira

coroação do rei Congo da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário na Vila Igarau em Pernambuco.

O surgimento da dança praticada pelas comunidades negras rendeu inúmeras discussões teóricas entre os folcloristas e os historiadores brasileiros. O debate dos folcloristas é baseado nas concepções que buscavam nas manifestações culturais, alguma marca de autenticidade, e gira em torno da folclorização da Congada. Nas discussões, os estudiosos analisam se a dança é folclórica por ser transmitida de geração em geração através da tradição oral ao passar por um processo de aceitação, adoção e uso, ou se não é folclórica, por existir ausência de uma contínua e progressiva tradição, ou seja, por inexistir uma raiz folclórica.

Devido às transformações sociais, as congadas estiveram sujeitas à constantes modificações ou manutenções de sua tradição no decorrer dos anos. Para o antropólogo Manuel Diegues Júnior (1976) no processo de transculturação, as manifestações folclóricas se mantêm sempre vivas, e se apresentam justamente como elemento interessante para o estudo das relações culturais. Isto pode ser percebido no enfoque dado a partir desta multiplicidade de influências culturais presentes na Congada, onde é possível entender processos de permanência e de continuidade numa perspectiva de longa duração.

Prática católica realizada para absorver as religiões africanas, ou resistência dos africanos e seus descendentes para manter vivos os rituais africanos, a Congada vem sendo amplamente discutida nestes últimos anos, principalmente em dissertações e teses produzidas (SOARES, 2000; SILVA, S. 2005; COSTA, 2006; PINHEIRO, 2006; MUNHOZ, 2006; KINN, 2006; SOUZA, 2006). Tais estudos têm mostrado a necessidade de se debater os dados produzidos pelos folcloristas, pois as análises realizadas no decorrer do século XX priorizaram dados como datas de origem ou constatações de perda da memória devido às transformações sociais.

A partir do trabalho desenvolvido por Souza (2006), a posição predominante sobre a origem da Congada aponta para raízes africanas, evidentes na dança e no ritmo, sendo a festa considerada reminiscência de ritos ligados à exaltação dos reis e chefes tribais. Importantes veículos de cristianização dos africanos e seus descendentes, as festas eram vistas ora, como instrumentos da classe senhorial na domesticação dos escravos, e ora, como espaços de resistência cultural, partindo de um ponto de vista que privilegiava a opressão ou a rebeldia.

Na visão de alguns folcloristas (PINTO, 2005; ARAÚJO, 2004) a Congada teria vindo da contenda entre mouros e cristãos, passando pela lenda de Rolando e Oliveiros, sendo um dia, transformada em instrumento de trabalho dos jesuítas que criaram um ritual para a encenação da epopéia contra os infiéis, ajustando o episódio ao teatro de rua. Através do teatro missionário, os negros seriam convertidos para que deixassem seu passado africano e gozassem de um futuro celestial.

Considerada hoje como bem cultural e incluída na categoria de formas de expressão (IPHAN, 2000), a Congada foi classificada como um auto popular profano (COSTA, E. 1998) por ser exibida ao ar livre e encenada fora da igreja; dança dramática (PINTO, 2005; SOUZA, 2006; DAMANTE, 1980) porque é apresentada durante o dia; guerreira (PINTO, 2005) ao retratar a batalha entre os fidalgos do rei Congo e a embaixada da rainha da Ginga; e de caráter urbano (DAMANTE, 1980) devido ao fato de ser fortemente ligada as confrarias e irmandades religiosas, apesar de estar profundamente impregnada de religiosidade (FERNANDES, 1951).

Alvo dos estudos de folclore por revelar tradições, hábitos e crenças populares, esse auto popular juntamente com as festas do rei Congo e as festas de São Benedito e de Nossa Senhora do Rosário, encontraram no território brasileiro, ampla e intensa disseminação (ARAÚJO, 2006). Neste sentido, um dos argumentos mais debatidos entre os pesquisadores, é o que caracteriza a congada como folclore negro que sobreviveu no decorrer dos anos transformando as manifestações festivas religiosas em autos populares.

De acordo com Souza (2006:258), foi nas regiões que receberam maiores contingentes de africanos pertencentes ao macro grupo cultural banto, habitantes da África Centro-ocidental, que se desenvolveu o costume de se eleger reis, rainhas e sua corte, no contexto do santo padroeiro. No Brasil, existem registros da ocorrência de congadas em várias regiões, incluindo os estados da Bahia, Pernambuco, Paraíba, Espírito Santo, Rio Grande do Norte, Minas Gerais, Rio de Janeiro, São Paulo, Paraná e Rio Grande do Sul. Nesses estados, o culto em devoção a um orago concebido anteriormente pelo clero como testemunho de fé e piedade, foi sendo apreendido pelo povo, que associava os folguedos folclóricos às festas religiosas (PINTO, 2005:69).

Ao verificar a inserção de traços de procedência africana nas festas, os estudos sobre a Congada se dividem em duas hipóteses: ou as festas brasileiras são ocasiões de verdadeiras práticas africanas, ou essas práticas já se revelavam incorporadas às festas como tradição ou lembrança. Diante dessas hipóteses, a discussão se a Congada é africana

ou não, ainda não está no fim. Nas pesquisas atuais, há no mínimo uma unanimidade quanto à inserção de traços culturais, pois tanto os rituais africanos quanto os rituais cristãos, sofreram transformações e adaptações, incorporadas pelos negros e pela Igreja.

Para a maioria dos pesquisadores citados acima, houve uma maior influência da cultura negra nas festas, nos rituais de culto e nas congadas do que da cultura cristã nas manifestações culturais africanas. Isto pode ser percebido nas festas católicas, transformadas em práticas de sobrevivência da cultura negra. Tais festas sofreram a incorporação de tradições africanas, a distorção dos rituais e a mudança da essência dos cultos, aspectos também presentes nas congadas, onde traços de procedência africana passaram a interagir na identidade do grupo que absorveu elementos “pagãos”, tornando possível a convivência entre o sagrado e o profano.

No que se refere à introdução de traços africanos no ritual católico, denominados antigamente de “sincretismo”, é que se concentraram os estudos realizados em grande parte pelos antropólogos. Apresentado no final dos anos 1980, o termo sincretismo integra elementos de várias procedências que formam um novo todo, e com o tempo, sofreu mudanças de significado, onde a distinção entre a definição objetiva e subjetiva do termo, possui raízes históricas.

Na antiguidade, o sincretismo significava a junção de forças opostas em face ao inimigo comum. A partir do século XVII, tomou caráter negativo passando a referir-se à reconciliação ilegítima de pontos de vista teológicos opostos ou considerados heresia contra a verdadeira religião. Hoje, alguns pesquisadores propõem a abolição do termo, apesar de Sérgio Ferretti (2001) salientar que o sincretismo possui um duplo sentido por ser usado ou como significado objetivo, neutro e descritivo de mistura de religiões, ou como significado subjetivo, que inclui a avaliação da miscelânea de religiões existentes no Brasil.

Na Congada da Lapa, Fernandes (1951) e Pinto (2005) apontaram traços do sincretismo ao verificar a introdução do ameríndio refletida na figura do cacique e a incorporação de práticas religiosas indígenas. Porém, as tentativas de Fernandes ao conversar com negros idosos para descobrir a inserção de outros elementos, não permitiram vislumbrar segundo ele, remotíssimos vestígios do candomblé e da macumba³⁵

³⁵ Em minhas conversas com o congadeiro Ney Manoel, não foi possível perceber se há entre os membros do grupo, a prática do candomblé ou da umbanda. Os amuletos usados pela maioria dos congadeiros remetem ao cristianismo, como a cruz pendurada no pescoço.

apesar de ter encontrado vagas e remotas reminiscências em suas infâncias, sobre as reuniões de africanos.

Após observar e registrar informações sobre a Congada da Lapa, Fernandes apresentou as conclusões obtidas em seu estudo preliminar, no I Congresso Brasileiro de Folclore em agosto de 1951. Para ele,

Os estudos preliminares e os exemplos colhidos na Lapa (...) fazem crer que o fetichismo afro-brasileiro aí não sobreviveu por haver sofrido uma influência acentuadíssima do catolicismo. Não sabemos pela simples observação do elemento atual, remanescentes dos primitivos africanos, até que ponto poderíamos falar em fusão, pois nesses remanescentes não perdurou a influência das macumbas, nem dos candomblés, centros de reuniões de elementos afro-brasileiros apontados (...) como elementos incentivadores da fusão da religião importada pelos negros com as outras com que se puseram em contato (FERNANDES, 1951:301).

Com base nos estudos de Arthur Ramos (1935) sobre os fenômenos mentais produzidos pela escravidão, pode-se dizer que o negro possuía uma tendência à substituição e ao esquecimento do fetichismo, adaptando sua psique à nova realidade imposta e favorecendo assim, sua incorporação ao cristianismo. No entanto, sabe-se que nem todos os negros trazidos da África como escravos, adaptaram sua alma ao pensamento católico, pois muitos continuaram fiéis à fé islâmica³⁶ e outros tantos, trouxeram para o cativo, suas preferências e antagonismos.

Em contrapartida à hipótese de que a Congada seria uma manifestação cultural sem procedência africana, estão os estudos de Araújo (2004). Para o folclorista, a Congada é uma dança guerreira que foi utilizada pela Igreja como instrumento de acomodação social. Dessa forma, a Igreja Católica Romana teria lançado mão do sincretismo como elemento de assimilação e organizado uma nova ordem religiosa ao introduzir, criar e aproveitar os elementos existentes no folclore local, convertendo tais fatores em dirimidores de atritos. Influenciado pela concepção de Mário de Andrade (1959) que defendia a idéia de que os bailados foram amplamente usados no Brasil como um instrumento de catequese dos jesuítas, Araújo afirma que primeiramente, a Congada é considerada uma reminiscência da Canção de Rolando³⁷ aproveitada pelos catequistas como função social, com a finalidade

³⁶ Sobre a fé islâmica, o negro ao adotar do Islã práticas mais exteriores, simplificou os rituais adaptando-os à sua realidade e ao seu modo de ser. Um exemplo do sincretismo aparente citado por Ferretti (2001) foi o culto malê, reprimido pelo Movimento Armado a partir de 1839 e transformado em instrumento de luta contra a opressão da cultura negra enfrentada no Brasil.

³⁷ A canção de Rolando era uma canção épica que relatava em longos poemas os feitos dos cavaleiros cristãos. Como personagem central, era salientada a história de Carlos Magno, que teria ido à Península Ibérica combater os mouros infiéis.

de transformar o instinto guerreiro do negro em fator religioso. Em segundo lugar, o folclorista salienta que os congadeiros não apresentam nada de particularmente negro-africano, pois foram contagiados pelos autos religiosos da primeira vida colonial onde as autoridades e colonos brancos tendiam a reproduzir os modelos europeus. Dessa forma, os jesuítas criaram um ritual para a encenação da epopéia dos cristãos contra os infiéis, ajustando o episódio ao teatro de rua.

É neste sentido que Pinto (2005), folclorista paranaense e estudioso da Congada da Lapa, defende também que a origem da festa teria vindo da contenda entre mouros e cristãos, passando pela lenda de Rolando e de Oliveiros, sendo transformada em instrumento de trabalho dos missionários para a conversão dos negros. Na visão de Kersten (2004), os escravos negros aproveitaram a técnica do desenvolvimento dramático dos antigos autos populares trazidos pelos portugueses, a fim de recontar a história de lutas e coroação de monarcas africanos em suas terras de origem. Segundo a antropóloga, os autos teriam como base a estrutura de antigos romances históricos, marítimos, mouriscos, cavalleirescos e novelescos de Portugal.

Para os autores citados anteriormente, o texto da Congada possui origem ocidental, pois ao se comparar peças de teatro européias, foi verificada a presença do imperador Carlos Magno como personagem principal. Conforme Damante (1980) as congadas foram inspiradas no apogeu das lutas de cavalaria, nas histórias de Carlos Magno e os Doze Pares de França³⁸, e nas peregrinações à Santiago de Compostela, revivendo as lutas entre mouros e cristãos. Partindo deste raciocínio, Pinto (2005:129) afirma que o texto da Congada foi certamente escrito por eruditos, sendo a dança, uma adaptação das danças européias, quer folclorizada da forma geral, quer em empréstimos de movimentos, passos e figurações.

Sobre a erudição dos textos, o jornalista Sílvio Back (1967) ao escrever uma reportagem sobre a Congada da Lapa, salientou que os crioulos em via de regra, aprendiam oralmente os versos do auto e a erudição de muitas estrofes levava à desconfiança de que poetas semi-eruditos urbanos e alfabetizados, tivessem escrito o texto para os congadeiros.

³⁸ Segundo Luís da Câmara Cascudo, a história de Carlos Magno e dos Doze Pares de França era a obra mais conhecida pela população que morava no interior do Brasil até pelo menos o princípio do século XX. A obra existia em fazendas e engenhos sendo, às vezes, o único exemplar impresso existente nas casas, onde a história motivava sessões de leitura em voz alta, permitindo o seu aprendizado inclusive por analfabetos, que a aprendiam de cor.

Referindo-se aos estudos de Renato Almeida (1968), Fernandes (1951) também analisou a erudição do texto chamando a atenção para o rei e a sua corte, personagens que constituem a monarquia portuguesa. Para ele, apesar de nomes e termos africanos aparecerem esporadicamente, no restante do texto há uma erudição verificada no emprego de vocábulos portugueses pouco usuais na linguagem popular.

Na versão de Pinto (2005) assim como na de Mário de Andrade (1959), a Congada é classificada como uma dança de inspiração africana. Um exemplo usado para elucidar esta teoria, foi o uso da escala pentatônica³⁹ verificada nos versos, na melodia e nos instrumentos musicais. Cabe salientar, que Fernandes mesmo definindo o texto da Congada como elaborado por eruditos, também aponta em seu estudo que no ritmo da música, predominava a influência dos membranofones evocativos dos batuques africanos.

No debate sobre a origem do auto popular, a afirmação de Araújo (2004) que nada permite garantir qualquer tradição africana pura na Congada, pode ser considerada verdadeira ao tomar como ponto de partida, a existência de uma ampla variedade de influências. Em contrapartida, o historiador Nei Lopes (1988) afirma que a estrutura africana da congada é anterior a transformação em autos, sendo uma dança típica dos bantos afro-brasileiros.

Ao reunir as discussões sobre o tema, Cascudo (1993) não assinala um ponto de origem da Congada, mas aponta para quatro princípios formadores da dança: 1. préstitos e embaixadas enviadas aos reinos; 2. reminiscências de bailados representativos de lutas guerreiras, como as batalhas empreendidas por Carlos Magno; 3. a recordação da lendária figura da rainha Nzinga Mbandi; 4. as cerimônias de coroação de rei Congo. Independente dos questionamentos dos autores se a Congada teria uma origem européia ou africana, Cascudo verificou um ponto de afirmação unânime, onde todos salientam que a dança sofreu uma imensa quantidade de influências por possuir um caráter dinâmico.

Conforme o depoimento realizado em 10 de junho de 2006, às 18h30min na cidade da Lapa, Paraná, o embaixador da Congada ressalta,

³⁹ Apesar de sua origem mongólica e japonesa, a escala de cinco notas (fá, sol, lá, dó e ré) possui grande influência na música oriental, africana e celta. No ocidente, as melodias baseadas na escala pentatônica originaram o blues e também foram usadas na Congada.

A dança não é só afro, pois se fala muito na coroa de Portugal e a fidalguia dança e canta músicas da época da escravidão misturadas com certos gestos da África. A congada não era religiosa, passou a ser quando os padres pediram que a dança fosse apresentada na festa de São Benedito. Assim, como praticamente todo o grupo era composto por negros, os padres começaram a mudar a história achando que a dança tinha alguma semelhança com São Benedito, substituindo alguns versos cantados em louvor aos deuses africanos, por São Benedito (FERREIRA, 2006).

No auto popular, a identidade na Congada não é estática, pois o texto, a dança e a música são mudados constantemente e são realizadas adaptações e progressivas alterações com grande facilidade. Há neste processo dinâmico, a realização de ressignificações, onde características da sociedade são refletidas na dança, que de tempos em tempos, é revitalizada pelos congadeiros. Abib (s./d) observa que a compreensão de ressignificação que adotamos, é aquela que permite a esses atores sociais através de suas práticas, trazer à tona e fazer revigorar, um passado que não está, de forma alguma, cristalizado nalgum museu de folclore, mas presente na vida social da comunidade. As transformações verificadas na sociedade, desde mudanças lingüísticas até econômicas, podem ser fatores que apontam para a ressignificação da crença, do texto, dos trajes, dos objetos e até do local onde era praticada a Congada.

Ao verificar a presença de heranças culturais e étnicas em cada região do país, os folcloristas realizaram um grande número de pesquisas sobre a formação da identidade do povo brasileiro. A identidade étnica chamada pelo historiador Eric Hobsbawn (1997) de inventada, 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 (1998), 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.

Seguindo a análise de Max Weber (1921:13) onde pouco importa que uma comunidade de sangue exista ou não objetivamente, Barth (1998) aponta que a identidade étnica é relativa e constante, voltada para o passado, um passado que não é o da ciência histórica, mas o da memória coletiva. O sentimento de pertencimento a África e o sacrifício físico e emocional encontrados no Novo Mundo, fizeram com que os escravos transmitissem uma memória com histórias, lendas e mitos ocorridos na África, às gerações futuras, no entanto, já na comunidade de origem, os grupos étnicos sofreram mudanças

devido às migrações, ao comércio e as conquistas de territórios, e tal fator de transformação, não foi diferente no Brasil.

Frente aos argumentos apresentados acima, é possível afirmar que no Brasil a comunidade de negros formada por diferentes grupos de procedência⁴⁰ pôde se unir e remeter as suas heranças culturais, principalmente através da religião. Partindo da teoria da etnicidade de Barth (op. cit), onde o grupo étnico é geralmente entendido para designar uma população que se perpetua biologicamente de modo amplo e que compartilha valores culturais fundamentais, utilizo como noção de identidade, a premissa de que alguns grupos de negros no Brasil não se uniram devido aos seus grupos de procedência ou devido ao lugar de origem, mas pela religião. Foi através da utilização do instrumento religioso para a realização da festa, que os negros tiveram a possibilidade de reafirmar sua identidade étnica, protestar contra o gueto social, ganhar visibilidade, e adquirir pequenos momentos de gozo e de glória, onde o escravo era o rei de um reino simbólico.

Em vista disso, na Congada os membros utilizaram diversas formas culturais para construir sua trajetória histórica, o que para Tomaz (2000), é definido como um instrumento religioso complexo, onde a dança não foi uma simples assimilação de cultura do outro, mas uma nova composição de símbolos e representações assinalando a configuração de uma nova identidade. Ao encenar a Congada da Lapa, os negros descendentes dos primeiros escravos africanos da região, reafirmam sua identidade e buscam visibilidade cultural em um estado marcado pela valorização da história das tradições dos imigrantes europeus.

No discurso dos viajantes que passaram pelo Paraná no século XIX – Auguste de Saint-Hilaire e John Henry Elliot – não foram encontradas informações sobre as danças praticadas pelos negros escravos e seus descendentes, ao contrário do que ocorreu em outros estados, segundo aponta Paulo Dias (2001), onde os viajantes demonstravam expressões de benevolência e admiração diante das apresentações das danças.

Na década de 1950, José Loureiro Fernandes iniciou pesquisas para verificar quais fatores permitiram a continuidade e a descontinuidade das danças praticadas por negros africanos e seus descendentes no estado. Fernandes lastimava que o registro dos folguedos folclóricos paranaenses eram extremamente difíceis devido a dois fatores: primeiro, pela

⁴⁰ O conceito grupos de procedência ao invés de nações é usado por Marcelo Cord (2003). Segundo o autor, o grupo de procedência remete à saída de um grupo de africanos de um porto na África, onde o local de saída podia servir como referência ao grupo em sua nova experiência nas terras americanas, quer nas relações com os brancos, quer nas relações com outros negros.

falta da etnia negra apontada nos dados censitários e segundo, pela produção historiográfica paranaense que indicava uma escassez da presença africana. Segundo os dados analisados pelo pesquisador, tais fatores levavam a crer que no Paraná teria ocorrido uma escassa influência africana, mas para ele, escassez não significava ausência e se em uma visão panorâmica não era possível assinalar a influência africana na cultura paranaense, em certas regiões do estado, onde havia a permanência de algumas “manchas étnicas”, era possível a caracterização desses remanescentes culturais.

Fernandes não sentia falta somente de dados que indicassem sobre a presença negra no Paraná, mas também percebia a carência da colaboração de artistas e de conhecedores da arte da dança, cuja apreciação técnica seria inestimável para sua pesquisa. Como as congadas existentes nos estados de São Paulo e do Rio Grande do Sul já tinham sido estudadas, o antropólogo salientava que o Paraná necessitava de registros sobre a dança. O que se percebe nas produções acadêmicas deste período, é uma visão superficial, onde os folcloristas buscavam respostas para a autenticidade do folguedo, como era realizado, quem eram seus atores ou quais eram os instrumentos utilizados, características dinâmicas o bastante para terem sido preservadas (SILVA, S. 2005).

De acordo com os resultados obtidos através do estudo de Fernandes (1951), teriam existido congadas em Curitiba, Paranaguá, Castro, em uma região ao norte do estado, próxima a Tunas, e na Lapa, realizadas anteriormente nos dias 26 e 27 de dezembro, nas festas em homenagem a Nossa Senhora do Rosário e São Benedito.

Em Castro, segundo as informações recolhidas por Fernandes, a última dança tinha sido realizada em meados de 1880 na festa de Nossa Senhora do Rosário, onde em geral, eram participantes os negros cativos. Nos depoimentos recolhidos com pessoas de mais idade, o pesquisador verificou que os negros executavam uma parte da Congada dramatizada e outra parte dançada.

Ao perceber que na década de 1950 não existiam mais congadas em nenhuma região do Paraná – sendo a paralisação mais recente a da Congada da Lapa no ano de 1946 – Fernandes com a antiga visão pregada pelos primeiros folcloristas, concluiu que o resgate desse fato folclórico talvez tenha chegado demasiadamente tarde.

Um ano depois da constatação do antropólogo, mais precisamente em 06 de maio de 1951, Fernandes pode realizar o primeiro levantamento histórico e antropológico sobre a Congada da Lapa, apresentada durante o quarto aniversário do início das obras do Santuário de São Benedito.

Em seu estudo preliminar o antropólogo descreveu os personagens, os instrumentos, a música e a história dos negros congadeiros que viviam no perímetro urbano da Lapa. Apesar de seus esforços para observar, ouvir histórias e obter informações em campo através de depoimentos, Fernandes verificou um registro limitado e raras notícias sobre as congadas da Lapa. Para ele, o auto popular havia sofrido influência do catolicismo e de um formalismo civilizador que impedia a muitos, uma justa compreensão dessas expressões da alma popular, além de averiguar um forte preconceito de branquidade. Ao analisar o resultado de seu estudo, o autor salientou que a técnica de observação usada durante a pesquisa, não teria sido o suficiente para saber se havia ocorrências da cultura africana na região.

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

Outro documento encontrado por Fernandes, foi o jornal “Imparcial” de Joinville que datava de 1927. A matéria escrita por um estudante de medicina, Osvaldo R. Cabral intitulada “As Congadas da Lapa”, se referia ao festejo realizado em dezembro de 1926 e serviu como uma bússola apontando para Fernandes a direção de seus estudos.

Na década de 1970, a Congada recebeu novamente atenção, mas desta vez de um folclorista – Inami Custódio Pinto – que acompanhava a Congada da Lapa desde criança e iniciava os primeiros contatos com os congadeiros para ministrar suas aulas de Folclore na Faculdade de Educação Musical do Paraná.

Trinta anos depois, Márcia Kersten (2000) realizou um estudo antropológico sobre o que foi escolhido como bem cultural para ser tombado no Paraná e apontou que, quase não se registraram no estado, estudos e pesquisas que dessem conta do que se convencionou chamar de cultura popular.

A análise das produções sobre a Congada da Lapa no decorrer do século XX e começo do século XXI, mostrou que o auto popular na Lapa, vivenciou períodos de auge e de parada, momentos em que suas apresentações eram prestigiadas pela população e

momentos que era contemplada apenas por estudiosos, familiares e alguns curiosos. Os períodos de brilho e esplendor relatados no tempo do cativeiro, posteriormente foram alterados por longas paradas que estabeleciam desânimo e o esquecimento da tradição de dançar para o santo negro.

Após Fernandes, os estudos e pesquisas sobre o tema foram alvos de pesquisadores de diversas áreas como Comunicação Social, Turismo e Teatro, mas nunca voltados à reconstrução histórica a fim de compreender a dinamicidade social refletida diretamente no auto popular, que, ora era anunciado com festa, e ora era silenciado.

Realizadas por negros forros e cativos com a finalidade de devoção a São Benedito, as congadas da Lapa eram compostas por membros da Irmandade de São Benedito que participavam ativamente da dança. A devoção dos lapeanos por São Benedito 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 história descrita no Livro Tombo II, a imagem datada de 1772, pertencente à Irmandade dos Pretos cujo orago era São Benedito, foi esculpida por um escravo chamado Joaquim Antonio da Luz Maia, conhecido como Peteca. Rústica e de madeira, a imagem media sessenta centímetros de altura e portava um pequeno resplendor de prata.

A lenda em torno da estátua conforme descreveu Fernandes em 1951, conta que a imagem foi levada para a capela de Nossa Senhora dos Milagres, situada na parte inferior 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. A partir desse dia, teria surgido a idéia de construir uma capela para São Benedito, esta, erigida no alto da cidade, em um local propositalmente pensado: o lugar onde funcionava o pelourinho.

A capela de São Benedito demorou a ser construída, pois ocorreram períodos de parada devido à falta de recursos e de doações. As esmolas iniciais foram obtidas pelos membros da irmandade que percorriam a paróquia com uma sacola levando a efígie de São Benedito para conseguir donativos. Algumas vezes, um dos irmãos esmoleiros era acompanhado por dois músicos e juntos, percorriam os lares dos lapeanos pedindo ajuda. 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.

Construída, a capela representava mais que um símbolo de devoção, mas uma prática que reforçava a necessidade de afirmação de uma identidade negra na cidade.

A história da construção da capela é recheada de lendas, numa delas, um tio que teria perdido a sobrinha de dois anos em um poço de água, invocou a ajuda de São Benedito e retirou a menina ilesa do local. Em agradecimento, teria levantado as paredes da capela e não cobrado a mão-de-obra, auxiliando assim em seu término. Outra lenda, conta que a irmandade devia seis mil cruzeiros devido a uma compra de tijolos e para sanar a dívida, um negro chamado Mariano foi enviado para pedir esmolas na cidade, e orientado a agradecer, mesmo se a oferta não fosse dada. Apresentando a sacola de esmolas em uma corrida de cavalos, um homem negou ajuda e Mariano cumprindo as orientações dadas, agradeceu. Oito dias depois, o homem que não quis auxiliar a irmandade, cometeu suicídio e quando começaram a construção de seu túmulo não havia mais tijolos na cidade.

Construída por escravos e seus descendentes, homens livres, devotos do santo negro e membros da irmandade, a capela permaneceu no alto da cidade até 1951, quando foi demolida para a construção de um templo maior, denominado de Santuário de São Benedito.

Com relação à construção de santuários, Fernanda Pinheiro (2006) afirma que os santuários podem ser pensados como um vazio religioso capaz de acomodar diversos significados e práticas, embora a tendência seja impor um discurso oficial. Por outro lado, esses centros sagrados também podem justapor variadas interpretações e práticas religiosas, sem necessariamente refletir conflitos por uma hegemonia. Tais fatores, conferem aos santuários um caráter universalístico, dada a sua capacidade de absorver e refletir uma multiplicidade de discursos religiosos e oferecer a uma variedade de clientes, o que cada um deseja.

Nas imagens seguintes, a antiga capela de São Benedito foi demolida para dar lugar ao santuário, onde de todos os pontos de chegada à cidade, é possível observar sua gigantesca estrutura. Disputado principalmente para a realização de casamentos, o santuário hoje reflete o que Pinheiro (op. cit) salientou, pois nele, são absorvidos valores de pessoas pobres e da elite, atendendo uma demanda social que reflete a diversidade.



FIGURA 6: Antiga Capela de São Benedito e Santuário de São Benedito, Lapa – PR.
Fonte: Arquivo Iconográfico da Paróquia de Santo Antônio da Lapa e arquivo pessoal da pesquisadora.

Os primeiros registros das Irmandades⁴¹ de Nossa Senhora do Rosário e de São Benedito da Lapa aparecem no Livro Tombo 2 – folhas 57, 58, 81, 82 – da Paróquia de Santo Antônio, redigido pelo padre João Evangelista Braga. No compromisso registrado em 18 de maio de 1860, com aprovação dada pelo vigário do bispado segundo a Lei Provincial n° 05 datada de 26 de fevereiro do mesmo ano, o padre Braga aponta que a irmandade era composta principalmente de pessoas pretas e de escravos, embora possuísse alguns irmãos brancos.

Assim como em outras irmandades do século XIX, o ingresso como membro nas irmandades da Lapa se fazia apresentando um requerimento à mesa diretora e ao presidente, que após analisarem a vida cristã e moral do proponente, anunciavam se este era aceito ou não. A partir do momento em que o novo membro era aceito na irmandade, deveria pagar uma taxa anual, utilizada para erigir a capela do padroeiro e para cumprir seu papel social de ajuda aos necessitados em casos de enfermidade ou de morte. Em algumas irmandades para ser aceito como membro, era recomendado que o pretendente fosse um

⁴¹ Na Lapa existiram quatro irmandades: São Benedito, Nossa Senhora do Rosário, São Miguel das Almas e Santíssimo Sacramento. Sobre a última, faziam parte da irmandade somente pessoas da elite lapeana e era a única com cemitério local. Seu período de duração compreendeu os anos de 1866 até aproximadamente 1878, e sabe-se que foi enfraquecida após a criação da Associação Literária. Como a elite da cidade interferia nas decisões da irmandade, o pároco a desfez na metade do século XX. Hoje, a Irmandade de São Benedito é a única existente na cidade.

bom católico; e em outras, era exigido que o futuro irmão tivesse condições de pagar a entrada e as anuidades, ou que fosse de condição livre.

A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e de São Benedito da Lapa possuía os seguintes livros: Compromisso (1851, 1860, 1946), Livro de Grade (1862-1889), Livro de Receitas e Despesas, Livro de Eleição, Livro de Sufrágios e Livro das Atas (1941). O primeiro, teve sua aprovação dada pelo vigário capitular após a confirmação de acordo com a Lei Provincial nº 05, de 26 de fevereiro de 1860. Contando com dezoito capítulos, o Livro de Compromisso trata sobre a recepção dos irmãos, casos de morte, a festa do Rosário e de São Benedito, as obrigações do rei, rainha, juiz, juíza, capitão de mastro, tesoureiro, escrivão, procurador e sacristão, as qualidades dos empregados e as obrigações dos irmãos para com a irmandade.

Quanto às obrigações dos irmãos eleitos:

- a) Rei - possuía um importante cargo e a ele pertencia o dever de aumentar o número de irmãos, observar se estes cumpriam seus deveres com devoção e realizar a festividade do orago juntamente com a rainha.
- b) Rainha: responsável pelo cuidado com as irmãs, auxiliava o rei na realização da festa.
- c) Juiz: era encarregado da procissão, efetuada na noite da véspera da festividade, onde deveria deixar uma fogueira acesa em frente da porta principal da Igreja. O juiz também contribuía com a quantia de quatro mil réis, como esmola para a irmandade.
- d) Juíza: deveria iluminar a frente da Igreja na noite anterior da festa e assim como o juiz, pagar quatro mil réis como esmola. Seu cargo e o de juiz foram substituídos em 1902 pelas funções de festeira e festeiro.
- e) Capitão de mastro: deveria aprontar o mastro e orná-lo com a bandeira do orago e levá-la em frente à porta principal da Igreja no dia da véspera da festa.
- f) Tesoureiro: empregado tido como uma pessoa de maior consideração, executava os depósitos e a guarda do cofre. Era o responsável pelo aumento do número de irmãos, pela prosperidade dos bens, pela moral da irmandade e pela realização da festa, caso o rei e a rainha não a fizessem. Além de lançar as despesas no Livro, também fornecia o bilhete da sepultura dos irmãos falecidos aos filhos menores – uma espécie de ajuda financeira – e apresentava a coroa na festa. O tesoureiro não pagava a taxa de anuidade durante o tempo em que servia na irmandade.

g) Escrivão: responsável por toda a escrituração dos livros, organização dos papéis de inventário, alforrias e móveis da irmandade. Era gratificado anualmente com dez mil réis por seu trabalho e isento de pagar a taxa anual.

h) Procurador: trabalhava como ajudante do tesoureiro e regia a procissão e os enterros. Também era obrigado a carregar o irmão falecido até a sepultura.

i) Sacristão: encarregado pela limpeza do templo, das alfaias – mandando lavar e engomar – era pago com doze mil e oitocentos réis para deixar a lâmpada da igreja acesa, arrumar o templo para o dia de festa e tocar os sino quando houvesse algum falecimento.

Sobre o mastro de São Benedito, Fernandes (1951) relata que era feito com madeira de pinheiro e possuía altura de oito metros, pesando 250 quilogramas. O pinheiro depois de cortado era seco e transportado para a casa do capitão, que o pintava para ser levantado na tarde do dia de Natal. Às três e meia da tarde, saía do Santuário de São Benedito rumo à casa do capitão, um grupo de irmãos vestidos com opas brancas, precedidos por um guião em forma de estrela. Na casa do capitão, os irmãos eram recebidos com uma mesa de doces e licores, e antes de saboreá-los, as opas eram enroladas em sinal de respeito. Depois, todos seguiam para o pátio e erguiam o mastro, precedido pelo guião e pela bandeira de São Benedito, carregando-o pelas ruas da cidade. Na igreja, o mastro e a bandeira eram bentos pelo vigário e levantados em frente da porta principal da igreja.

Sobre os cargos femininos nas irmandades, Soares (2000) salienta que a presença das mulheres foi muitas vezes considerada uma ameaça, pois a disputa de cargos era uma atividade predominantemente masculina. Para a historiadora, além de disputarem cargos e títulos, as mulheres possuíam grande influência na administração das irmandades, onde o poder manipulado por elas estava no feitiço, nas danças e no sacrifício de animais. Na Lapa, assim como na maioria das irmandades brasileiras, as mulheres – escravas ou não – podiam fazer a petição para se tornarem irmãs independentes de seus parceiros ou senhores pertencerem a irmandade. Entre as 136 mulheres encontradas no Livro de Grade, cinquenta e quatro eram escravas e dez eram irmãs juntamente com seus cativos.

Não existente mais no arquivo da Paróquia, mas com referência no Livro Tombo número 2, o Livro de Compromisso de 1860 possuía 37 artigos e conforme seu escrivão, a Irmandade de São Benedito possuía uma imagem do orago, uma cruz de madeira, um terreno no antigo cemitério, uma pequena capelinha e três toalhas de algodão.

Já o Livro de Grade, refere-se aos pagamentos das taxas anuais, além de fornecer pequenas indicações sobre a cidade de origem, os falecimentos, as mudanças de cidade e

sobre o estado de saúde dos membros. Em seus registros⁴² constam os nomes dos irmãos, seguido de sua condição de cativos e o nome do senhor. Durante os vinte e sete anos de trabalho registrado no Livro de Grade, aproximadamente 337 pessoas fizeram parte do grupo, incluindo 115 escravos, 09 forros e 214 livres. Composta por 201 homens – sendo 68 escravos e 05 libertos – e por 136 mulheres – sendo 53 escravas e 05 libertas – a irmandade contava com famílias inteiras em seu corpo de membros, além de padres, e de alguns senhores⁴³ e senhoras de escravos.

Os livros pertencentes às irmandades assinalam diversas fases de reorganizações e mostram que atualizações eram sempre necessárias de acordo com o período vivenciado. O restante dos livros do século XIX, não se encontra na Paróquia de Santo Antonio da Lapa. O Livro de Atas e o Livro de Compromisso foram atualizados na década de 1940, e na renovação do compromisso realizado em 1947, foi recomendado aos membros, que pertencessem à Igreja Católica e que guardassem seus mandamentos. À mesa administrativa, informada dos bons costumes do pretendente, deveria julgar a admissão do novo membro e como função social da irmandade, continuaria a prática da ajuda mútua em casos de doenças, necessidades básicas como roupas e alimentação e de falecimentos.

Hoje, o grupo de afrodescendentes 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, onde cabe à irmandade, efetuar a procissão e organizar a festa, e aos congadeiros, dançar prestando homenagem ao santo. Para Soares (2000), o crescimento das irmandades atenuou os conflitos entre os poderes – eclesiástico e leigo – fazendo com que as hierarquias que denotavam privilégio e honra, entrassem em atritos e discussões.

Até o momento da finalização da dissertação, não encontrei documentos que fornecessem informações sobre qual período dos Oitocentos a Congada esteve junto com a irmandade. O que se sabe, é os membros que também eram praticantes da Congada se

⁴² Na cidade de Mariana, em Minas Gerais, o Livro de Assentos de Entrada da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos aponta a procedência e a moradia dos membros da irmandade. Na Lapa, os livros não possuem estes registros e por isso, não há como afirmar de onde provinham os primeiros escravos na região. Como a antiga vila pertencente à São Paulo até a emancipação em 1853, era ponto de passagem de tropeiros, os escravos que trabalhavam nas fazendas da região eram comprados nas viagens realizadas pelos senhores que levavam e traziam tropas de São Paulo, Santa Catarina e do Rio Grande do Sul.

⁴³ Entre os setenta e seis senhores que possuíam escravos na Irmandade de São Benedito, destacam-se Francisco José Corrêa com 09 escravos, José Vieira Neves, com 05 escravos e Cândido Ribas com 07 escravos e também membro da irmandade.

separaram⁴⁴ da irmandade nas últimas décadas do século XX, e que os membros atuais conhecem apenas o que foi escrito no compromisso de 1947.

Representada pelos afrodescendentes que aprenderam a história da Congada pela tradição oral e escrita, a maioria do grupo de congadeiros é composto pela família Ferreira, originários de uma localidade interiorana da região da Lapa, denominada Feixo. A família Ferreira viveu em um território pertencente a alguns descendentes dos escravos da família Braga, que após a abolição, permaneceram na fazenda trabalhando com o ex-senhor, que doou um pedaço de terra aos negros que por ali ficaram. Segundo o relato de Seu Juvenal Pedroso e Dona Silvia Ferreira, recolhido pelos pesquisadores do GT Clóvis Moura (2006), os antigos moradores da comunidade do Feixo contam que dentre os negros que pertenciam à família Braga, estavam seus tataravós e bisavós, que nasceram e morreram naquela terra. No local, há aproximadamente 76 pessoas com o sobrenome Ferreira, sendo Silvia, a Ferreira mais velha com mais de 70 anos. Hoje, a maioria dos Ferreira congadeiros mora na entrada da cidade, e o restante em uma região periférica.

A maior herança que os negros congadeiros possuem além de algumas vestes e acessórios antigos é o velho caderno manuscrito com folhas amareladas que contém o texto “Dia Solene”, passado tradicionalmente entre os reis desde 1935. Segundo o escritor italiano Alessandro Dell’Aira (1999), o escrivão do “Caderno do Gaúcho” teria chegado à casa do rei Sebastião Quintino e lhe entregou o caderno de capa de cor negra e bexigosa como os cadernos moleskine, e as costas, da cor das mãos do gaúcho. Este, beijando o caderno antes de entregá-lo ao rei, pediu que o monarca instrísse os meninos a aprenderem de cor a Congada, pois tinha que ser feita como uma vez, tal e qual sem perder uma palavra e com os passos certos. Entregando o caderno, o homem teria saído rumo a uma mercearia.

Hoje, o caderno é guardado pelo rei Miguel Ferreira e o embaixador Ney Manoel possui uma cópia impressa feita por um professor de lingüística que transcreveu o manuscrito. No entanto, as datas sobre o surgimento do caderno divergem entre os depoentes da Congada. Segundo os depoimentos do antigo rei Quintino – para quem o caderno foi entregue – e do secretário José Benedito Ferreira, recolhidos por Fernandes (1951) e por Pinto (1971) os congadeiros relataram que em 1836, oriundo da Província do

⁴⁴ Ao contrário do que ocorreu na Serra do Salitre, em Minas Gerais, onde os congadeiros encerraram suas relações com São Benedito por remeter a história do cativo, na Congada da Lapa mesmo após a escravidão e a separação da irmandade, os congadeiros continuaram sua devoção, percebida nas imagens das salas existentes nas casas do rei e do embaixador.

Rio Grande do Sul, um negro chamado Isaac Nascimento teria trazido o auto popular e o caderno que continha os textos das apresentações – Dia Grandioso, Dia Solene e Africanada – iniciando assim, a Congada na Lapa.

Conforme Fernandes (op. cit) o legado do rei Congo na Lapa começou com tio Martinho, um escravo do Barão dos Campos Gerais. Porém, não existem mais informações sobre este rei, somente de seu sucessor, Benjamin. Chamado de tio Beija, os relatos apontam que o rei era calmo, direto e considerado uma pessoa bonita em sua aparência física. O rei que possuía cabelos crespos ficou famoso por dar um brilho especial às apresentações da Congada e atingiu seu apogeu no tempo da escravidão, superando o auto ensinado por seu antecessor. Fernandes observa que o rei trazia em si, escaldando-lhe as veias, sangue nobre e generoso de algum soba negro, nostálgico, saudoso de sua terra bárbara. Na vida real, Tio Beija foi um modesto oficial de justiça que morreu quando cumpria a citação de um criminoso. Em seu leito de morte, o oficial lembrou que era rei e pediu para ser enterrado com seu manto estrelado, um dos símbolos do poder real que usava sobre os ombros.

No período que compreendeu os Oitocentos, entre os costumes religiosos dos senhores de escravos, estava a prática da fé católica, refletida na devoção aos santos, na construção de capelas particulares e também na apresentação de danças religiosas. Seja por devoção ou para manifestar seu poder financeiro, uma das formas encontradas pelos senhores de escravos para demonstrar sua religiosidade e seu poder econômico na sociedade, foi financiar o auto popular e apresentar a melhor dança ao público.

Por trás da permissão e do estímulo dos senhores católicos para a dança, havia uma série de interesses: se de um lado, o senhor de escravo utilizava a Congada para conter revoltas, converter seus escravos ao cristianismo, ostentar seus poderes ou para pagar promessas, por outro lado, o escravo congadeiro ao desempenhar bem seu papel e expor a riqueza de sua indumentária, representava a casa e a vida do senhor.

O primor das roupas e acessórios no tempo da escravidão 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.

Realizada no dia 27 de dezembro para prestar homenagem a São Benedito, o cortejo formado pelo cacique e pelos conguinhos, unidos ao embaixador, desfilava 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. Valle (1999) baseada nos estudos de Westphalen (1995) relata que a primeira exibição da Congada da Lapa foi realizada em frente à casa de um importante patrocinador da festa, o coronel David dos Santos Pacheco, mais conhecido como Barão dos Campos Gerais. A primeira exibição anual da Congada era sempre celebrada na frente da casa do barão e em algumas casas de autoridades locais, como na casa da família Lacerda.

Trazendo a memória as congadas de Curitiba, Fernandes (1951:244) relata que no velho sobrado onde moravam seus avós, era costume abrir as portas da casa nos dias de Congada oferecendo uma mesa de doces⁴⁵ logo na entrada do rei Congo e de seu séqüito, que retribuía aos donos da casa, cantos e danças agradecendo as honras prestadas.

No relato do austríaco Johann Emanuel Pohl sobre a festa de Santa Efigênia realizada no dia 24 de junho em Goiás, Souza (2000) aponta que,

de casa em casa desejavam votos de felizes festas. Sob contínuo rufar de tambores, disparos de espingardas e o ressoar de vários instrumentos nativos do Congo, além de outros sons, seguem os participantes para a casa do imperador onde um negro grita continuamente “Bambi” e o coro em uníssono responde: “Domina”, o que significa: o rei tudo governa (POHL APUD SOUZA, 2000:287).

Além do auto popular em homenagem a São Benedito, os membros da irmandade realizavam uma festa no domingo que se seguia à data do glorioso santo, bem como a apresentação da dança novamente em 6 de janeiro no Dia de Reis⁴⁶. O atual embaixador Ney Manoel, relatou que anteriormente, as festas e as congadas realizadas em louvor ao santo padroeiro se prolongavam por cerca de três dias.

⁴⁵ Conhecido como um costume cristão era comum oferecer a Deus, alimentos no período de Pentecostes como forma de agradecimento pela colheita de verão. É interessante notar que a presença da comida na religião africana também se fez como forma de gratidão. Usada como meio de agradecimento, o oferecimento de comida também era realizado nas festas da colheita, onde todos eram convidados para desfrutar do bem provido. Em “A lenda dos Orixás”, Pierre Verge (1981) conta que quando Olumaré criou o mundo e os seres humanos, incumbiu alguns orixás de acompanharem seus filhos até a Terra. Chegando lá, deveriam semear no solo, e da primeira colheita, fazer uma oferenda ao Deus Supremo. Como a ordem não foi cumprida, todos morreram de fome até que foi atribuído a Obá Jeunjeun uma nova tentativa. Após o cumprimento da missão, os alimentos semeados cresceram e puderam sustentar os filhos de Olumaré, garantindo-lhes a vida. Dessa forma, foi efetuada uma festa da colheita, como forma de agradecimento pelos bens fornecidos.

⁴⁶ Souza (2000:170) salienta que nesse dia, os escravos eram libertos de seus serviços e tomavam as ruas em desfiles coloridos e barulhentos.

Nas cidades, as festas podiam durar dias. Algumas ultrapassavam até mesmo mais de uma semana. (...) Era necessário recolher fundos, por meio da taxa de inscrição, contribuições anuais e outras cotas suplementares para despesas diversas. (...) Reunidos os recursos necessários, nem sempre suficientes para a pompa e o brilhantismo que a ocasião pedia, a festa se iniciava no interior da igreja, com a realização de uma missa com a presença de todos os confrades. Ao fim de celebração, um cortejo saía em procissão pelas ruas, transportando os oragos, a cruz, a bandeira com as insígnias da irmandade, os estandartes, tochas e andores. Os irmãos iam paramentados com suas opas, roupas próprias para esses momentos solenes. Começava assim o grande espetáculo que devia agradar ao patrono e projetar a própria irmandade entre as demais. (...) Depois de deixar o interior da igreja, as festas estendiam-se à sacristia, passavam pelo consistório e chegavam às ruas, com seu cortejo ornamentado, barracas, coretos e cantorias. Havia também farta distribuição de comida, a chamada 'comilança', jogos e distribuição de prendas (MOREIRA [et. al], 2006:109,110).

Durante os Oitocentos existiram na Lapa dois grupos distintos de congadas: as que eram realizadas pelos negros escravos, e as congadas dos negros forros. Nelas, ambos desejavam apresentar a melhor homenagem e a melhor dança para a cidade. Se de um lado, a dança efetuada pelos escravos era o auge das festas de São Benedito, por outro lado, a Congada dos forros perdia seu brilho por não ser financiada pelos senhores.

Com relação à Congada dos cativos, Fernandes (op. cit.) relata que toda a apresentação era financiada pelo senhor que almejava ver seus escravos mais bem vestidos do que os escravos dos outros senhores. Naquele tempo, os escravos usavam suntuosos cordões portugueses em fino ouro lavrado, contornando os grandes corações de papelão forrados de cetim que traziam sobre o peito carregado de broches, medalhas e outros adornos.

Já a Congada dos forros, era organizada para desprestigiar o auto financiado pelos senhores, onde cada liberto se vestia por conta própria e contava algumas vezes com a ajuda de famílias ou de devotos de São Benedito para realizar a apresentação.

Um ponto importante a ser analisado, são as vestes dos escravos e dos forros. Logicamente, ao olhar para roupa de um escravo em seu cotidiano, logo era possível perceber sua condição, mas no dia da Congada isso não ocorria. A cultura material da Congada dos cativos era magnífica em trajes e adereços, pois contavam com a colaboração dos senhores e senhoras para abrilhantar a festa, tornando as apresentações em um mágico espetáculo que envolvia cores e danças.

Ao recolher o depoimento de velho tropeiro de 84 anos, Fernandes narra que quando cativos, os negros congadeiros se vestiam melhor para apresentar a Congada do que no momento em que eram libertos. Na medida em que não possuíam meios materiais para se apresentar, os negros forros lutavam para manter a Congada, onde alguns ex-

senhores ofereciam tecidos e roupas usadas para que os negros livres pudessem cumprir suas promessas. Porém, em troca de objetos para os congadeiros usarem na apresentação, os senhores exigiam que uma criança branca participasse do auto como reizinho.

Após a abolição, dançar com vestes rasgadas e sem adereços, era considerado vergonhoso pelos congadeiros, que dependiam naquele momento, dos pagamentos de promessas dos devotos e de ajudas voluntárias para dar continuidade à tradição. O desaparecimento dos autos realizados pelos negros no Brasil foi ocasionado por variados fatores nas cidades onde a tradição era dançar demonstrando devoção a um santo católico.

Um dos principais fatores foi o contexto em que se encontravam os negros após a abolição. Enquanto alguns libertos ficaram nas fazendas trabalhando com seus ex-senhores como empregados, outros foram embora dos locais onde permaneceram cativos com o objetivo de “refazerem” suas vidas. A pobreza aliada às dificuldades para encontrar emprego, colaborou para que as congadas desaparecessem paulatinamente e sem a riqueza e a ostentação das danças que eram financiadas pelos senhores, o sentimento de desgosto ao se apresentar maltrapilho e sem o brilho das jóias, começou a acentuar um longo período de escassez das congadas. Unido à situação de miséria, o impedimento de sair nas ruas para realizar a dança, foi outro fator que corroborou com o processo de paralisação das danças.

Apresentar a Congada no contexto da escravidão, não era uma atividade fácil. Para a maioria dos habitantes dos núcleos urbanos, a música e o barulho incomodavam e as legislações municipais proibiam qualquer sinal de batuque, salvo licença das autoridades policiais e do senhor de escravos. De acordo com A. Millarch citada por Kersten (2000), nos jornais paranaenses do século XIX, as autoridades policiais alertavam a população sobre a proibição de manifestações como congadas e batuques, por ocasião da festa de São Benedito, santo sem reconhecimento oficial litúrgico, reverenciado geralmente no final do ano.

Durante todo o século XIX, ocorreram restrições com notas em jornais que reproduziam as leis proibindo os encontros de negros, como cultos, batuques e congadas. As posturas municipais dirigiam-se constantemente aos escravos, regulando suas manifestações e sua circulação em locais públicos depois de determinados horários. Os congadeiros enfrentavam uma série de especificações municipais como por exemplo, pedidos de licença para as apresentações e o pagamento de taxas para a realização das danças.

O fato é que, em várias cidades, autoridades empenhadas em garantir a ordem pública e eliminar todo suposto foco de rebeliões perseguiram e proibiram diversas manifestações negras, prendendo aqueles que encontravam dançando ou praticando seus rituais religiosos. (MOREIRA [et. al], 2006:133).

Em Curitiba, as posturas focavam os escravos principalmente em suas práticas culturais como os jogos de azar, danças e cantos, proibindo as manifestações nas ruas da cidade. No Código de Posturas de 1829, os vereadores já assinalavam que as últimas providências policiais não tinham sido proveitosas com relação aos batuques, considerados uma corrupção dos costumes, resultando delitos de promiscuidade e desordem. Para a realização dos batuques, deveriam ser concedidas licenças prévias do Juiz de Paz, juntamente com o consentimento dos senhores dos escravos.

A partir da década de 1860 foi iniciada uma liberação no que diz respeito aos fandangos e batuques, reduzidos a uma questão meramente fiscal. No entanto, Moreira (op. cit.) aponta que a partir desse período, batuques e danças começaram a se multiplicar, fazendo com que as restrições e a repressão também aumentassem nas cidades.

A cópia do Código de Posturas Municipais e do Regimento Interno da Câmara da cidade da Lapa datada de 18 de março de 1873, escrita pelo vereador Eugenio Westphalen, mostra a preocupação do vereador sobre a ineficiência do código por não satisfazer as necessidades do município. No projeto, o vereador propunha a reforma do Código de Posturas cujo objetivo principal era a arrecadação de impostos que estavam aquém da riqueza do município. No Título 1º, que tratava das Rendas da Municipalidade, cada batuque ou fandango realizado, pagaria aos cofres municipais a quantia de 5#000. No Capítulo 2, a cobrança a título de imposto de fiança referia-se à arrecadação paga pela realização de festas do Espírito Santo e outros santos, sendo a quantia de 10#000 para fora da cidade e de 20#000 após mostrarem os documentos legais. Para a realização das congadas, a proposta do vereador era que fosse cobrada a quantia de 5#000 por dia.

Moreira (op. cit) salienta que após a abolição, as restrições impostas para as manifestações culturais negras não terminaram. O autor com base nos estudos da historiadora Wlamyra Albuquerque aponta que,

Toda essa perseguição e os preconceitos dirigidos às manifestações culturais negras obviamente não acabaram quando a escravidão chegou ao fim (...). Houve tenaz, e inteligente, resistência. Na calada da noite, muitos saíam furtivamente para dançar na praia, à luz da lua; outros tantos se reuniam em casas distantes dos centros urbanos, ocultando-se dos muitos olhares vigilantes, ou simplesmente negociavam com senhores, agentes da polícia e outras autoridades o direito de dançarem, praticarem seus rituais e cultuarem seus deuses (MOREIRA [et. al], 2006:137).

Para realizar a Congada da Lapa, atualmente os congadeiros ainda enfrentam problemas, pois é com grande dificuldade que as ruas são liberadas ocorrendo a presença de carros com som alto que passam ao lado da apresentação. Além desses fatores, a festa no Santuário de São Benedito ocorre concomitantemente ao auto popular; os congadeiros são alvos de preconceito devido à sua cor da pele; e os próprios católicos devotos de São Benedito, desconhecem a origem da dança e não a apreciam quando é apresentada.

Outro ponto essencial que colaborou com a paralisação da Congada em alguns lugares, foi o crescimento das cidades, onde os templos foram aos poucos excluídos dos mapas urbanos. As irmandades também passaram por um processo de evasão e a presença de uma maioria branca nos quadros de membros fez com que as festas de devoção aos oragos tomassem outros rumos, como a abolição da eleição e do ritual de coroação do rei Congo⁴⁷, que persistiu até o final do século XIX.

Por fim, ocorreram crises internas nas irmandades e surgiram discussões com o pároco, brigas entre os próprios irmãos e o rompimento das relações entre os que encenavam o auto popular e os irmãos da mesa diretora.

No contexto pós-escravidão, apesar de manter a Congada da Lapa viva no decorrer dos anos, o grupo de afrodescendentes composto na maioria por parentes dos primeiros congadeiros que dançavam, foi perdendo prestígio e caindo no esquecimento dos lapeanos que não ofereciam apoio e nem recursos para a manutenção da tradição. Assim, a manifestação religiosa que encena a guerra simbólica entre o reino do Congo e a embaixada da Ginga e de Angola, começava a “desaparecer” conforme o antigo olhar de perda desencadeado pelos folcloristas.

Ao analisar a Congada da Lapa, foi imprescindível se desvincular do olhar de perda e observar que há um processo contínuo e intenso de mudanças e de transformações sociais. Um exemplo para elucidar essa questão, são os reinados dos seis homens negros que se tornaram monarcas da Congada lapeana. Através das histórias individuais e coletivas que envolveram os reinados desses homens, é possível perceber como os congadeiros tornaram a dança dinâmica e repleta de modificações e adaptações sociais.

⁴⁷ Pinheiro (2006) em sua pesquisa sobre a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos em Mariana, aponta que nos Oitocentos, todo o respeito imputado à figura do rei e estendido aos demais membros da realeza negra, causava temor e preocupação aos agentes da Igreja e do estado. Por simbolizar uma inversão temporária da hierarquia e constituir ameaça constante à ruptura da ordem social, o ritual de coroação não era visto com bons olhos pela elite branca que sempre impunha limites a sua realização, chegando mesmo a proibi-la em determinados lugares, e em certas ocasiões do ano.

Pouco se soube sobre o reinado de Tio Martinho, o primeiro rei Congo, escravo do Barão dos Campos Gerais. Seu sucessor, Tio Beija, reinou ainda no período da escravidão e como mencionado anteriormente, ficou conhecido por dar um brilho maior à Congada.

Após a morte do rei Benjamin foi eleito Jordão da Rocha, que reinou ao lado da rainha Nhá Dominga. O rei Jordão, conhecido por sua longa barba e por ser um bom conselheiro, possuía prestígio entre os negros congadeiros devido à sua capacidade de trabalho e entusiasmo pelo auto popular. Conforme Roderjan (1981) os reis congos eram muito respeitados na comunidade, e mesmo as pessoas mais gradas tinham-lhes grande consideração. Entre suas atividades como rei, Jordão ganhou respeito ao auxiliar na continuidade da Congada, na organização da Irmandade de São Benedito e na construção da antiga capela ao santo.

Segundo o relato de Osvaldo Cabral recolhido por Fernandes (1951:256), o rei era respeitado e reverenciado pelos congadeiros e pela comunidade local. Em sua passagem pela Lapa durante a festa de São Benedito, Cabral relata que enquanto era realizado um leilão com ofertas doadas pelos romeiros, o rei ficava dentro do templo sentado ao lado do evangelho e aos pés do altar, ladeado por dois pagens, levando a crer que sua dignidade o impedia de se misturar com os demais. Neste dia, o rei usava uma coroa de cor verde, manto vermelho com estrelas brancas e douradas, corpete azul claro com adornos e vidrilhos, medalhas de santos e contas. Seu sapato baixo, de veludo, era acompanhado por uma meia de seda branca com uma fita vermelha escrita "*Honny soit qui mal y pense*"⁴⁸ transpassada pela perna. Em sua cintura, o rei portava uma cinta para segurar a espada e um lenço de seda branco. Segurando um cetro enfeitado com fitas, o monarca tinha um anel de metal amarelo com uma enorme pedra no engaste colocado por cima de suas luvas brancas.

Admirado e cercado por pessoas durante as festas, o rei de aproximadamente 70 anos não sorria. Quando ficou doente, Jordão que era pintor na vida civil transmitiu seu anel e o cetro real para Celeste Ferreira, cumprindo a tradição de que somente quando a velhice lhe emperrasse as articulações ou quando a morte lhe cortasse a vida, é que a vaga de rei estaria aberta. Poucos dias antes de falecer, o rei acamado, pediu aos congadeiros que dançassem em frente de sua casa, pois queria ouvir pela última vez o toque do bumbo.

⁴⁸ A frase "*honny soit qui mal y pense*", que quer dizer, "mal haja quem nisto por malícia" foi proclamada pelo rei Eduardo III na corte da Inglaterra, em 1348.

O novo monarca Celeste Ferreira, assumiu a Congada em 1951 e reinou cerca de treze anos. Celeste era um modesto operário de uma serraria local e a característica de seu reinado foi a iniciativa de fazer de sua casa, localizada na parte baixa da cidade perto da capela de Nossa Senhora dos Milagres, o ponto de reunião dos congadeiros.

Foi no primeiro ano do reinado de Celeste, em 06 de maio de 1951, que Fernandes analisou a Congada, apresentada na inauguração de um vitral em homenagem à São Benedito no Santuário. Neste período, os congadeiros compunham grande parte da irmandade do orago negro e só dançavam no dia reservado ao santo, mas uma exceção foi aberta pelos membros para o dia da inauguração do vitral.

Diante desse fato, pode-se dizer que a Congada foi aos poucos sendo renovada, recriada e adaptada aos novos contextos que surgiam. Segundo Fernandes (op. cit) o texto mais complexo da Congada teve uma nova interpretação no ano de 1883. De acordo com os relatos recolhidos pelo folclorista, a Congada desse ano foi patrocinada por um festeiro entusiasta, e ficou conhecida Congada de Nho Ézio Rosas.

No século XIX, os congadeiros realizavam três apresentações da Congada: Dia Solene, Dia Grandioso e Ilustre Vassalo, chamado também de Africanada. O texto Dia Solene, narra a história da guerra entre a embaixada da rainha da Ginga e o reino de Zumbi Ganaiane do Congo. A visita inesperada da embaixada, que chega fazendo um grande ruído no reino do Congo, interrompe a festa em devoção a São Benedito e causa um embate diplomático 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. Divididos em dois grupos, o do rei Congo com sua fidalguia, e a embaixada da rainha da Ginga com seu exército, a apresentação é executada ao som de instrumentos, intercalados por falas entoadas e cantos em coro. Teatralizado atualmente por cinquenta e um componentes, Dia Solene possui doze partes onde os papéis obedecem a uma hierarquia real: rei, rainha, príncipe, embaixador, fidalgos, duque, cacique, secretário, guias, conguinhos e músicos.

Com relação às outras duas apresentações, Dia Grandioso e Ilustre Vassalo, Fernandes salienta que não eram mais encenadas desde a Congada de 1883, devido à dificuldade de ensaiar os textos. A grande quantidade de horas existente em Dia Grandioso era um obstáculo nos ensaios, e como consequência, falas foram cortadas, houve substituições de palavras, além de um encurtamento no tempo total da apresentação. Após algumas tentativas de ensaiar todos os três textos, a dificuldade maior recaía sobre o texto

Africanada. Entre os congadeiros mais velhos, os termos africanos⁴⁹ eram proferidos com facilidade, porém seus descendentes encontravam dificuldades. O embaixador João Tomé da Silva em 1951, a pedidos de algumas pessoas, introduzia em seu discurso algumas palavras africanas, mas apesar de encantar quem o ouvia, o congadeiro não conhecia o significado das palavras.

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.

Mesmo com outras festas instauradas, como a Festa do Tropeiro, a Festa do Milho e a Festa do Aniversário da Lapa, a tradição de dançar para o santo negro não se perdeu. Para Costa (2006), que pesquisou a Congada na Serra do Salitre em Minas Gerais, com as novas festas, houve um ocultamento da escravidão que teima ainda em emergir na cidade.

Desmerecer os congados e invisibilizar as suas festas parece ser uma forma de ocultar a escravidão representada nos ternos (...). Mesmo ocultada, a escravidão emerge a todo o momento no cenário local, seja nos muros de pedra ou nos casarões que compõem a paisagem e resistem à degradação do tempo, seja nos ternos de congado que periodicamente rompem o silêncio sobre o passado de privação invadindo a rua com seus ritmos e versos herdados do cativo (COSTA, 2006:46).

Com a morte do rei Celeste em 1964, Sebastião Quintino foi eleito o novo rei Congo. Sua presença era solicitada com empenho nos ensaios e suas orientações eram indispensáveis para a realização das apresentações. Ney Manoel o atual embaixador, observa que Sebastião Quintino tocava o grupo de congadeiros com mãos de ferro, chamando a atenção dos meninos quando era preciso, tendo acesso ao prefeito da época, e conhecendo todos os versos, a dança e a música da Congada.

No decorrer da metade do século XX, os congadeiros passaram por dificuldades: além da apresentação anual não ser realizada, seja, por falta de verbas, ou por problemas internos, a desigualdade econômica e a exclusão social foram pontos para que a prática do

⁴⁹ Na apresentação da congada de 1951, Fernandes registrou a existência de poucas palavras em idioma africano. A maioria das palavras em Dia Solene, é pronunciada pelo rei (“Quenda cuzani cuzam exacuno”, “bamba coquina”, “valha-me Deus Zumbopungo”, “camariango”), pelo cacique (“ololo”, “didi que ciala pretinhos!”), “Ave Maria Gamezambia”, “zâmbia pungo com amegos”), pelo secretário (“Jamiqene”, “Que o Ambelo a Satalange”, “ambamze amafundo” “ambi conbag de rebolo”) e pelo embaixador (“Calunga”, “Urichi, urichιά”, “Bacombo, eito e icareito”, “bamba caquima”, “camburucana”). Talvez a palavra “Bamba coquina” registrada por Fernandes, seja “Bambi Domina”, que significa “o rei tudo governa”.

auto popular perdesse visibilidade. Outra dificuldade encontrada para que a tradição fosse mantida, foi a inserção de novos membros no grupo. Geralmente, os mais jovens não viam a Congada com o mesmo entusiasmo dos mais velhos, que por sua vez, lamentavam a falta de comprometimento nos ensaios e as críticas ao texto. Back (1967) alertava que a dança tendia a ser resumida a cada nova apresentação, devido ao fato dos congadeiros não decorarem suas falas.

Mesmo com poucos recursos, o grupo de negros congadeiros no ano de 1967 ainda lutava para realizar as apresentações. A falta de um local para efetuar os ensaios, a escassez de verbas para a confecção das roupas e acessórios, pesava na manutenção do auto popular. Segundo o atual embaixador Ney Manoel Ferreira (2006), os congadeiros ensaiavam a dança no campo do Colorado, um time de futebol local, usando lanternas de querosene embaixo de três pinheiros. A descrição de Ney pode ser complementada com o estudo de Fernandes, onde o antropólogo comenta que para a confecção da bandeira com a efígie de São Benedito, as estrelas provinham de papel prateado de cigarro, e as espadas utilizadas na guerra, tinham sido recolhidas após a Revolução Federalista no episódio do Cerco da Lapa, onde na lâmina estava gravada a frase “Viva o Imperador”.

Em 1973, a Congada estava sem rei. O cargo foi disputado pelo secretário e pelo embaixador, devido ao fato que o último monarca Sebastião Quintino, fora destituído de seu cargo por ter cometido um crime, não oferecendo mais respeito entre seus vassallos.

Composta por aproximadamente trinta e dois membros, além de duas arrumadeiras que cuidavam das vestimentas e auxiliavam na hora da apresentação, a Congada realizada em 1977 refletia em suas roupas e adornos, o pouco brilho dos tempos em que as vestes eram financiadas pelos senhores e os acessórios emprestados pelas sinhás. Confeccionadas pelos próprios membros, não havia uma uniformidade de cores nas roupas, variadas a cada exibição. O cetim antes utilizado nas blusas tinha sido substituído por um tecido mais barato, mas a presença das miçangas e do bordado continuava constante em quase todo o vestuário dos congadeiros.

Com efeito, a presença do bandeirinha vestido à maneira do cacique, levando um pequeno estandarte com a imagem de São Benedito era nova no final dos anos 1970 pois seu personagem anteriormente não existia, sendo uma criação recente dos congadeiros.

Após a saída do rei Sebastião Quintino, os membros foram aos poucos se retirando do grupo e os congadeiros sofriam uma rotulação da sociedade, que não aceitava o

episódio ocorrido com o rei. Devido a estes fatores, a Congada ficou parada durante dezessete anos, até que a família Ferreira decidiu reativar a dança.

Vários grupos de congadas espalhados pelo território brasileiro passaram pelo processo de paralisação. A Congada de Caraguatatuba deixou de ser realizada durante anos, porque os congos queriam que a dança fosse realizada como antes, com quitutes, roupas pomposas e três dias de festa, entre as duas quinzenas do mês de julho. No município de São Sebastião, a Congada de São Francisco também ficou sem apresentações por razões econômicas, que incluíam especialmente a falta de verbas para a compra do vestuário.

Na Congada da Lapa, como os congadeiros não cobravam cachê pelas apresentações, as autoridades achavam que era obrigação do grupo dançar nos eventos locais. Tal fato acentuou a paralisação de dezessete anos, onde o grupo tomou a decisão de não realizar a Congada enquanto não houvesse um pagamento, pois não possuíam mais condições para manter o vestuário e os instrumentos. Depois de vários cancelamentos de apresentações, o grupo de congadeiros passou a cobrar um cachê⁵⁰, o que ainda é olhado com reservas pelas autoridades governamentais e eclesiásticas do município. Percebidos pelos membros da elite local como um grupo que ainda teima em guardar suas tradições, os congadeiros quando se apresentam, não recebem a presença da elite na festa de São Benedito mas de turistas e de pessoas que moram no interior que vão à festa para se divertir e comer os pastéis vendidos na Igreja.

Dependendo somente de políticas públicas para apresentar o auto popular, os congadeiros devotos se preocupavam com o que São Benedito pensa sobre eles, pois foram muitos os anos em que a dança deixou de ser realizada em homenagem ao santo.

O retorno da Congada em 1994, foi de forma inconstante. Neste ano, foi fundada a Associação Pelourinho – com Sebastião Quintino já muito doente como presidente de honra – para preservar a cultura e a tradição africana sendo a Congada, a principal manifestação existente. Apesar dos esforços da associação para manter a Congada, a dança efetuada anualmente não ocorria com frequência e três anos depois, recebendo apoio financeiro da Prefeitura Municipal, foi realizada em 13 de junho, a encenação no aniversário da cidade.

⁵⁰ O cachê recebido pelos congadeiros, é dividido entre todos os membros do grupo, sendo uma parte depositada no banco para uma eventual falta de verbas ou pagamentos de viagens. Quando algum instrumento ou item do vestuário é estragado, o dinheiro do cachê também é usado para efetuar o conserto.

Os atritos entre os membros da diretoria – composta por congadeiros e por pessoas quase todas de uma mesma família que fazia parte da Irmandade de São Benedito – eram grandes e constantes. A causa principal da briga entre os membros da Associação Pelourinho, da Irmandade de São Benedito e da Congada, teria sido uma proposta feita pelos membros da irmandade aos congadeiros. Segundo os irmãos, quando o grupo de congadeiros recebesse algum cachê, uma porcentagem teria que ser dada para ajudar a irmandade. Logo, o grupo da Congada pediu que fosse realizado o mesmo com a arrecadação da festa de São Benedito, dividindo a verba entre os dois grupos. Ambas as propostas, não foram aceitas e o grupo de congadeiros decidiu sair da associação e foi separado da irmandade.

Quando o rei Sebastião Quintino adoeceu, chamou em sua casa Ney Manoel e Miguel para passar alguns de seus pertences aos irmãos Ferreira. Acamado, o rei ofereceu seu cetro real – que hoje se encontra na Casa da Memória da Lapa – seu vestuário arrumado em uma caixa e o restante de seus objetos em um baú, pedindo que Ney e Miguel levassem tudo para casa, menos a espada que tinha mandado fazer. O embaixador recorda com emoção o momento em que recebeu os pertences do rei, que falou,

‘Olha, está tudo aqui e vocês podem levar tudo para a casa de vocês, a única coisa que eu não vou dar para vocês, que fui eu que fiz tudo e mandei fazer, foi minha espada. (...)’ Era uma espada com a bainha cromada de amarelo e as pontas de cima tinham uma coroa de prata e embaixo a mesma coisa e o cabo que se puxava ela, meu Deus do Céu! Era a coisa mais linda. (FERREIRA, 2006).

Sob o comando do rei Miguel Ferreira, o grupo formado por quarenta e quatro integrantes, sendo dez crianças, contou com a ajuda das mulheres dos membros, que, baseadas em antigos modelos, prepararam as roupas para o retorno da Congada. Os fidalgos ainda usavam em suas camisas os corações feitos de papelão e forrados de cetim, além de bijuterias, broches e pingentes. Realizada ao lado do Santuário de São Benedito e não mais em frente como nas primeiras danças, o som da sanfona e do violão anunciaram a apresentação do auto em 1994, que não permaneceu por muito tempo.

Em 2003, a Lapa foi um dos locais escolhidos para filmar o longa-metragem “Cafundó”, que conta a história de João de Camargo, um ex-escravo que se torna líder religioso no final do século XIX. No filme, fizeram parte do elenco os congadeiros, e após estabelecerem contato com os produtores e diretores, puderam contar a história do grupo. Depois de conhecer a realidade vivida pelos descendentes dos primeiros escravos

congadeiros, foi realizada por parte dos produtores do filme, a constatação de que a tradição estava se perdendo.

Assim como os folcloristas do início do século XX fizeram em todo o território nacional, a certificação da perda de uma tradição foi usada como meio de chamar a atenção para a manifestação cultural dos negros na Lapa. Neste sentido, a antiga preocupação dos folcloristas retornou, mas dela, não surgiram estudos aprofundados. A idéia da perda foi utilizada politicamente e apesar de ter sido aceita pelos membros que tinham em seus valores a manutenção da tradição, o desejo desses “novos folcloristas” foi cumprindo mesmo que inconsciente pelos congadeiros.

Com a idéia de perda renascida, uma organização não-governamental propôs um projeto de revitalização da Congada, aceito pelo Governo Federal e apoiado pela Lei Rouanet de 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 brilhasse 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.

Durante o período de revitalização, foi 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. Usando uma coroa dourada repleta de pedras preciosas, cetro real, capa vermelha e branca com correntes douradas, abotoaduras vermelhas, calça branca com detalhes dourados, luvas brancas e anel real, o rei Miguel entrava em cena com o Grupo Congada da Lapa. Assim como o rei, a rainha⁵¹ usando um vestido branco onde as pedras do colar combinavam com a capa vermelha, também demonstrava opulência com sua coroa, seus brincos grandes e muitos anéis.

Além de reconstituir trajes e adereços, a ONG possibilitou aos instrumentistas, aulas de música para que executassem seus instrumentos com primor. Nos ensaios gerais, era realizada a marcação dos passos da coreografia em sintonia com as falas e a música,

⁵¹ Câmara Cascudo não forneceu muitos dados sobre a presença da rainha nas congadas. Segundo o embaixador da Congada da Lapa Ney Manoel, a rainha antes não existia, seu personagem foi inventado porque no texto havia menção da rainha da Ginga. Conforme Fernandes (1951) a rainha existia em outro texto e se chamava Totoiza ou Totoiza-Name.

onde a participação dos meninos chamados de conguinhos recebeu atenção especial, pois é nos pequenos “piás” que os membros mais velhos vêem a perpetuação da tradição. Geralmente, os conguinhos dançam pelo pagamento de promessas feitas por seus pais, sendo que alguns são filhos de antigos congadeiros e ocupam sucessivamente o cargo de seus pais.

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, como o Museu Casa Lacerda – um local de referência para a história do Cerco da Lapa durante a Revolução Federalista – e o Teatro São João.

Em minhas conversas com os congadeiros, foi possível perceber que a falta de incentivo das autoridades locais os incomoda. Além disso, na festa anual de São Benedito no dia 27 de dezembro de 2007, o padre local não queria que os congadeiros dançassem, pois na hora em que o auto popular era encenado, havia um baixo consumo por parte dos fiéis, na compra de alimentos, ingresso de brincadeiras e souvenirs oferecidos nas imediações da Igreja. Cabe salientar, que na realização da Congada em 10 de fevereiro de 2008, as portas do Santuário de São Benedito estavam fechadas, impedindo os congadeiros de realizarem suas orações de pedido de proteção e benção, antes apresentação da dança.

Felizmente, durante o período da minha pesquisa, foi possível acompanhar a realização de sete apresentações da Congada, onde pude entender não somente a história do grupo, mas perceber as tradições transmitidas em silêncio como o gesto de perdão do rei que bate a ponta de sua espada com a espada do embaixador. Burke (2005:94) ao discorrer sobre a história do corpo aponta que a partir da década de 1980, os estudos enfatizaram o corpo como um símbolo. Entre os estudos decorrentes dessa perspectiva, estão pesquisas sobre a limpeza do corpo, a dança e os gestos produzidos por ele. No caso dos gestos, é possível afirmar que são ações cotidianas ou ocasionais onde um aceno, o ato de se ajoelhar perante o rei ou um levantar de espadas são denominados por Peixoto (1996:55) como da ordem do invisível, pois o gesto não pode se tornar uma coisa.

A seguir, a mudança no ritmo dos instrumentos quando o rei, a rainha e o reizinho tomam seus assentos no trono para iniciar a dança, e a riqueza de informações propiciadas pela cultura material do grupo, também podem ser considerados importantes elementos para a compreensão da Congada como uma dança atemporal, praticada hoje pelos descendentes dos antigos congadeiros.

2.5 Cultura material e imaterial da Congada

A cultura material da Congada merece algumas linhas neste capítulo por apresentar uma grande quantidade não só de informações, mas de elementos simbólicos que permitem uma melhor compreensão acerca dos objetos que fazem parte das manifestações religiosas da cultura negra.

A partir da década de 1920, o destino dos objetos da cultura material dos africanos e seus descendentes eram os museus de polícia, onde deveriam ser realizados estudos para provar através dos objetos, a inferioridade do negro. Os lugares que visavam a memória coletiva dos negros no Brasil neste período, eram igrejas, senzalas, quilombos, praças e cemitérios, e remetiam ao cotidiano dos tempos da escravidão. No entanto, a cultura material do negro não estava restrita somente aos objetos usados nos rituais religiosos, existiam esculturas, instrumentos musicais, acessórios, vestimentas, e mais uma infinidade de objetos usados por pessoas que não detinham poder econômico e social.

Mesmo após a renovação da história com novas metodologias e o auxílio de outras ciências como a lingüística e a arqueologia, os estudos priorizavam uma história onde eram preservados objetos não registrados na escrita. Bloch (1941) citado por Le Goff (2003), já declarava que a diversidade dos testemunhos históricos é quase infinita, sendo para ele, tudo o que homem disse ou escreveu, possibilidades de investigação do historiador.

Apesar de o Brasil possuir uma longa tradição nos estudos sobre a cultura material das populações indígenas, a cultura africana foi deixada de lado, pois a história priorizou o uso dos documentos escritos. Segundo Márcia Oliveira (2006), no caso dos utensílios da cultura africana, as informações ainda são escassas, ou porque não sabemos o suficiente ou porque são poucos os objetos que restaram.

Em minhas conversas com os congadeiros da Lapa, em especial com o embaixador Ney Manoel, percebi que o grupo possui uma pequena quantidade de elementos materiais do auto popular, pois muitas roupas e acessórios foram doados a museus do estado e da

cidade, e as fotos antigas quando emprestadas, não foram devolvidas. Entre as lembranças guardadas, estão reportagens, fotos, algumas vestimentas e poucos adereços.

Ao contar sobre a história da família Ferreira na Congada, Ney lembra que o vestuário devido a fatores econômicos e sociais, influenciou na decadência do auto a partir da metade do século XX. Olhando algumas fotos em preto e branco, o embaixador comparou a mudança realizada nos trajes desde o tempo de seu avô até hoje. Conforme Ney, anteriormente todos os membros dançavam duas horas e meia com uma botina pesada, depois com um sapato da marca “conga” e logo com uma sapatilha azul. Hoje, as sapatilhas são feitas manualmente e usadas durante uma hora no máximo e os congadeiros sentem que ainda são pesadas por causa do solado leve que toca bruscamente o chão.

Entre os objetos utilizados pelos congadeiros, instrumentos musicais, vestimentas, jóias e objetos de adorno podem fornecer informações seja para compreender as transformações executadas no interior do grupo, como as maneiras encontradas para confeccionar roupas com um material mais barato, seja para compreender os elementos da linguagem simbólica, como a utilização das cores nas vestimentas indicando as hierarquias sociais.

Com relação aos instrumentos, não existem muitas informações sobre quais foram utilizados nas primeiras danças. Neste sentido, não ocorreu uma presença variada de instrumentos no decorrer da Congada. Em algumas épocas, o auto popular contava com tambores, rabeca e sanfona, em outras, com violão, bumbo, atabaque e chocalho. Nas descrições de outras congadas, os folcloristas não levaram os instrumentos em consideração, existindo apenas referências aos seus tipos.

Ao explorar as práticas culturais através dos instrumentos africanos e afro-brasileiros com um enfoque etnomusicológico, Salomão Silva (2005) aponta que há uma relativa ausência de referência na historiografia quando falamos em culturas musicais africanas no Brasil do século XIX, mas a iconografia devido aos registros dos viajantes registrou tais musicalidades, sendo as festas e os eventos religiosos os mais retratados.

A música, enquanto fenômeno a ser estudado, remete a um objeto impreciso em sua definição, imaterial, sujeito às inflexões dos sentidos, de difícil observação, especialmente quanto a sua descrição e sobre o qual se colocam ainda associações aos efeitos do mundo espiritual, místico e sagrado (OLIVEIRA, 2006:249).

São constantes as litografias dos viajantes onde os negros retratados estão tocando ou levando consigo algum instrumento musical. Conforme Silva (op. cit.) a presença do atabaque, do tambor, da marimba e do matungo, instrumentos que entraram no Brasil com os primeiros escravos negros vindos da África, mostram a importância dos instrumentos na cultura africana, pois ocupavam lugar de destaque nas práticas cotidianas e nas formas de religiosidades.

Na Congada da Lapa, a maioria dos instrumentos é executada sob o ritmo de percussão, isto é, obtendo o som batendo no objeto com as mãos ou com varas de madeira. Usada para dar ritmo à Congada, a música decorrente das batidas varia de acordo com as encenações e dá o tom na apresentação condicionando os gestos e indicando momentos como a guerra e a prisão do embaixador. O estudo de Fernandes (1951) aponta para uma influência predominante dos membranofones evocativos dos batuques da África. Partindo de informações obtidas com um velho congadeiro, o folclorista salienta que nas antigas congadas da Lapa também era tocado um instrumento africano chamado uricongo⁵².

Com a revitalização da Congada foram proporcionadas aos músicos, aulas de rabeca, canto e percussão, viola, violão e gaita. A rabeca, em especial, foi encomendada a um artesão do litoral do estado e recebeu cuidados à parte por ser incluído no projeto, o resgate de sua música original. Além dela, viola e violões foram incorporados aos instrumentos que hoje contam com o auxílio de um equipamento de som de alta tecnologia para propagar a sonoridade da música executada pelos onze congadeiros⁵³.

É costume na Congada da Lapa que um dos membros seja o maestro da festa, marcando com um sinal dado através de apito, os passos da dança, o sinal das evoluções e o momento em que os músicos tocam seus instrumentos.

Anteriormente, os músicos não possuíam uma indumentária própria, apenas uma modesta jaqueta com uma manta e um capacete adornado de penas, deixando todo o espetáculo das cores e adereços para as roupas do embaixador, do rei, da rainha e dos fidalgos. Hoje, os músicos usam sapato e calça preta, camisa de mangas compridas cor-de-rosa com uma fita dourada na manga, colete vermelho enfeitado na barra com fita – a mesma da camisa – e franjas pretas penduradas, chapéu de abas largas com penas vermelhas na frente e fitas verdes e vermelhas penduradas de cada lado.

⁵² Chamado também de urucongo, ricungo e urucunju, o uricongo é classificado como um instrumento cordofone e é semelhante ao berimbau. Possui um arco de madeira tendo um arame retesado, ao qual está adaptada uma cabaça que funciona como caixa de ressonância de som obtido pela percussão da corda.

⁵³ Além dos onze músicos congadeiros, duas crianças se revezam com os adultos nas apresentações.

Nas últimas congadas realizadas, entre os instrumentos presentes estava o bumbo, a sanfona, o chocalho e a rabeca⁵⁴. No bumbo, são pintadas formas geométricas de triângulos e quadrados e linhas horizontais. As cores predominantes são o preto, o vermelho e o amarelo, podendo também ocorrer o verde. Já os chocalhos, são adornados com contas rosas, azuis, pretas e vermelhas.

Segundo Braudel (1978), o mundo simbólico também deve ser levado em conta, pois os quadros mentais também se inserem no enfoque da longa duração. As cores para os africanos têm um significado especial e possuem uma simbologia que remete tanto aos orixás e aos elementos da natureza, quanto aos valores hierárquicos encontrados nas tribos de origem. Incluídas em suas concepções de arte e de religiosidade, as cores estavam ligadas às vestimentas, aos rituais e as crenças. Na religiosidade, as cores se uniam aos sabores, à indumentária e as formas geométricas com uma simbologia ligada diretamente as histórias dos mitos e dos deuses, presentes na terra mãe.

Os primeiros estudos sobre vestimentas, surgiram com Bogatyrev em 1971. Ao pesquisar a indumentária folk moravia, Bogatyrev observa que a vestimenta é uma coleção de sistemas de diferenças, onde são expostas categorias culturais como a profissão, a classe, o sexo ou o status marital. Para McCracken (2003), o vestuário é um código conservador, que se assemelha à linguagem por oportunizar o exame da diversidade social e ideacional. Segundo o autor,

(...) o vestuário às vezes é a confirmação da mudança e, às vezes, aquilo que dá início a ela. Algumas vezes é um meio de constituir a natureza e os termos de um conflito político; outras, um meio de criar consenso. Algumas vezes é instrumento de uma tentativa de dominação; outras, o arsenal da resistência e do protesto (McCRACKEN, 2003:88).

Após testar uma metodologia na qual eram apresentados slides que retratavam pessoas usando determinados vestuários, cujos informantes deveriam interpretar, McCracken concluiu que o vestuário não possui as mesmas características da linguagem como a seleção e a combinação. Segundo ele, não há uma leitura linear da roupa, pois não existe um código que fornece regras de combinação como na linguagem, que possui uma imensa liberdade combinatória. A versão de Jean-Marie Pezes (1978) se assemelha a de McCracken ao ponderar o vestuário como um signo social. Pezes aponta que o vestuário é

⁵⁴ Instrumento usado com frequência na Idade Média, a rabeca era importada do norte da África. No Brasil, foi usada em autos populares como o fandango, folia-de-reis, dança-de-são-gonçalo e congadas. Na Congada da Lapa, o som fanhoso e doce da rabeca faz falta em algumas apresentações, pois o único rabequeiro do grupo trabalha nos finais de semana e não é liberado do serviço para compor o grupo de músicos.

um signo do supérfluo e do ordinário, pois retém diferenças e influências que podem ser econômicas, sociais, psicológicas, sexuais e políticas.

Na Congada, a vestimenta do rei, da rainha, do reizinho e do embaixador sempre mereceu maior destaque nas descrições, indicando a importância e o status social dos personagens. Em segundo lugar, eram descritas as roupas usadas pelo príncipe, secretário, marquês, duque e porta-bandeira, denotando que na hierarquia, esses homens eram considerados como braços direito⁵⁵ do rei. Quanto aos conguintos, caciques e os demais vassallos, suas vestes eram pouco mencionadas. Por serem iguais, essas vestimentas remetem aos fardamentos⁵⁶ usados pelos reinos em guerra.

Presente em grande parte na iconografia do século XIX, a história do vestuário possui dados abundantes nas descrições sobre a aristocracia. Preocupados em resgatar informações sobre o vestuário usado nas manifestações da cultura popular, um grande número de folcloristas observou e escreveu sobre os detalhes que envolviam a indumentária das danças, fornecendo as cores das roupas, dos chapéus e os adereços usados.

Aristóteles dizia que a cor é um fenômeno subjetivo e individual, sendo uma propriedade dos objetos onde a simbologia não está ligada à racionalidade humana. Os estudos sobre as cores remontam a Idade Média e foram influenciados por concepções psicológicas e culturais que vão desde a teoria de que as cores que enxergamos afetam diretamente o centro das nossas emoções influenciando nosso componente físico e mental, até a teoria onde as cores são pronunciamentos biológicos como as cores das estações do ano.

Através desta pequena análise sobre o uso das cores nos objetos da Congada, é possível perceber uma relação entre a simbologia que envolve cores, festas e rituais realizados no território brasileiro, pois para os africanos as cores podiam indicar além de atributos funcionais e estéticos, valores positivos ou negativos.

⁵⁵ Suas funções são notadas segundo as cores variadas das capas e das penas dos chapéus.

⁵⁶ Para elucidar o uso do fardamento militar, utilizo aqui três partes do texto “Dia Solene” de 1951 e uma parte atualizada em 2004, onde é possível perceber que, tanto os conguintos quanto os vassallos do rei, estão vestidos com roupas de guerra: a) ao notar a chegada da embaixada da Ginga ao reino do Congo, o secretário diz ao rei que uma grande tropa armada está a caminho; b) no momento em que o embaixador é perseguido pelos fidalgos do rei, este chama o cacique e os conguintos de nobres guerreiros e ferozes soldados; c) ao implorar por sua liberdade, os conguintos chamam os fidalgos de camaradas militares; d) os conguintos após libertos cantam: “o nosso batalhão foi colocado na prisão, mantendo prisioneiros general e capitão”.

Rica em cores e adereços, a cultura material da Congada oferece uma série de elementos simbólicos. Por exemplo: para os africanos o branco e o preto representavam os opostos como dia e noite, homem e mulher, vida e morte. Já o azul usado na capa do embaixador e nas antigas capas do rei e da rainha, era considerado uma cor oficial, utilizada somente por monarcas, denotando triunfo e promovendo devoção e fé. O amarelo usado pelos conguinhos, representa esperança e jovialidade e o vermelho encontrado nas capas da rainha, do rei e do reizinho, é relacionado ao sangue, ao fogo, e conseqüentemente, à luta e a força, encontrado também, na bandeira e nos combates, e presente nos rituais.

Os trajes e adereços do rei Congo sempre mereceram atenção dos folcloristas, por representar o chefe e a autoridade maior do auto popular. Anteriormente, o rei possuía duas capas: uma azul e outra vermelha enfeitadas com galão dourado. Como aponta Fernandes (1951), sua coroa dourada era revestida de papelão e seu manto tinha particular significado protocolar.

Com a revitalização dos trajes e adereços, que deram maior vivacidade a dança, o monarca representado por Miguel Ferreira, apesar da baixa estatura se faz grande quando veste usa a roupa real. Calçando sapatilha marrom e meia branca trançada com uma fita vermelha, o rei veste calça branca enfeitada nos joelhos com fitas pretas e douradas. De um lado da calça, existem cruces bordadas e do outro, há pequenos sininhos pendurados. Sua camisa branca também possui bordados nas mangas, além de ser acompanhada por um colete com fitas vermelhas e douradas. A longa capa vermelha, possui franjas e sobre ela, há uma menor de cor branca, feita de organza. Entre os adereços⁵⁷ que demonstram o poder real, estão luvas brancas, anéis, cetro, coroa, espada e uma arma de fogo.

Personagem importante na sucessão real, o reizinho sentado ao lado esquerdo do monarca, veste quase a mesma roupa do rei, com exceção do cetro real, dos anéis e da arma. No vestuário do pequeno menino, a cor dourada é menos intensa, sendo substituída pela vermelha.

Em contrapartida a grande quantidade de descrições sobre o rei, a personagem menos citada nas descrições é a rainha. Como sua presença em Dia Solene é recente, os congadeiros ao ouvirem sobre a rainha Ginga, acharam que seria interessante colocá-la na encenação. Apesar da rainha da Congada da Lapa ser quase que uma figurinista, a rainha

⁵⁷Jóias e objetos de adorno estão presentes constantemente na cultura africana. Os colares, também chamados de guias, eram objetos de proteção para o corpo e levavam símbolos como a estrela, o machado ou santos populares.

Ginga mencionada no texto, era conhecida por ser uma grande estrategista militar e combatente destemida. Segundo Fernandes, em 1951 a rainha usava uma capa com galão⁵⁸ dourado e um longo vestido branco bordado, chamando a atenção de quem assistia o auto pela grande quantidade de anéis colocados sobre as luvas brancas e o enorme colar de pérolas e pedras preciosas vermelhas. A coroa e a capa vermelha bordada com flores brancas proporcionavam à menina sentada no trono, ar de realeza.

Representante da rainha Ginga, a vestimenta do embaixador de Metícola também mereceu algumas descrições. Usando uma grande capa azul ou vermelha, saiote vermelho ornado com galões, flores, estrelas em papel prata e fitas coloridas, a roupa do embaixador variou durante as apresentações da Congada. Em 1977, sua saia era composta por cores vistosas e a capa em geral, descia até a panturrilha. Com uma espada na cinta, o embaixador confrontava o rei Congo em busca de cumprir o objetivo de sua missão. Hoje, o embaixador usa sapato marrom e meias azuis com uma fita verde transpassada. Sua calça preta com franjas azuis na barra, possui desenhos geométricos brancos e fitas largas em amarelo e vermelho. Sob sua blusa branca bordada, há uma capa azul comprida e uma menor branca de renda nos ombros, completados com um colar de pedras azuis. No chapéu preto de abas largas, existem penas verdes na frente e estrelas penduradas, com duas pequenas cruzeiras nas laterais.

Além dos títulos de monarcas que o rei, o reizinho, a rainha e o embaixador possuem, há um objeto que os une, colocando-os em um mesmo nível: a cadeira. Associada a liderança e autoridade, a cadeira segundo Deetz (1996), mostrava aos súditos que aquele era um lugar de destaque. Ao relacionar o uso das cadeiras nas famílias e no governo, o autor aponta que assim como o marido sentava em um objeto sendo realçado diante da família, o rei sentado em seu trono se sobressaía frente aos seus súditos.

Burke (1997) aponta que os conteúdos da casa tampouco foram negligenciados pela historiografia, pois eram considerados superficiais ou triviais. Na década de 1930, Gilberto Freyre ao refletir sobre a história cultural da rede e da cadeira de balanço, afirmou que tais objetos, eram símbolos da voluptuosa ociosidade dos brasileiros. Braudel na década de 1960 escreveu passagens famosas sobre a história social de cadeiras e mesas.

O uso da cadeira para o simples propósito de sentar, teve início conforme Deetz (op. cit), somente entre os séculos XVI e XVII. Antes disso, de acordo com os inventários

⁵⁸ O galão era uma fita ou tira entrelaçada usada como arremate ou enfeite em peças de vestuário, de pano ou de prata, era utilizado nas mangas de fardas, indicando a patente dos militares.

ingleses da antiga cidade de Plymouth, datados de 1630, as cadeiras eram raras, e as famílias possuíam uma única peça, destinada ao patriarca. O restante da família sentava em baús ou almofadas, objetos onde era possível sentar mais de uma pessoa, em uma espécie de cadeira-conjunto, o que chamamos de banco nos dias atuais. Com a separação dos ambientes nas casas e com a divisão das atividades da família, o número de cadeiras começou a aumentar, deixando de ser um objeto quase que exclusivamente, da pessoa mais importante da casa ou do reino.

Há de se salientar, que na Congada atual, a cadeira do rei é a mais alta, seguida pela cadeira da rainha. Ambas possuem formato de trono, contam com apoio para os braços e na cabeceira, há um máscara africana em tons de dourado. A cadeira do reizinho e do embaixador, apesar de possuir a mesma medida, é mais simples, sem apoio para os braços e sem nenhum ornamento.

Chamada de fardamento, a roupa dos pequenos conguinhos é descrita em seu canto: “Minha gente venha ver/ os conguinhos a dançar/ vestidinhos de amarelo/ com brinquinhos de sinhá”. Anteriormente, os conguinhos usavam na cabeça capacetes enfeitados com penas e suas roupas eram confeccionadas com tecidos de qualidade inferior e sem brilhos.

A roupa dos meninos passou por várias transformações, e na última, o saiote vermelho cor de vinho foi substituído por um azul com uma larga fita amarela e desenhos em forma de “X” com flores de fuxico vermelhas no meio. A jaqueta amarela ainda continua, e seus detalhes bordados acompanham os desenhos do saiote. O cocar vermelho é enfeitado com flores ladeadas por uma corrente prata, uma pena verde no meio e ao lado, há fitas coloridas penduradas.

Depois da roupa do rei, a vestimenta dos fidalgos mereceu grande riqueza de detalhes nas descrições por apresentar uma variedade de cores e modelos. Fernandes (1951) relata que os fidalgos vestiam uma calça que trazia pequenos guizos presos em sua extremidade inferior, meias compridas, uma jaqueta que levava no peito o aplique de um grande coração feito de papelão forrado de cetim, além de broches, pingentes e medalhas. Em cima da jaqueta, era usada uma bolsa⁵⁹, uma capa debruada com galão dourado e

⁵⁹ Lendo o relato de Loureiro sobre o uso das bolsas pelos fidalgos do rei, procurei na iconografia da Congada imagens que fornecessem melhores informações sobre este objeto, mas infelizmente, isso não foi possível. Sabe-se, porém, que a utilização de bolsas era um costume dos mandingas, povos muçulmanos habitantes da antiga Guiné, nas regiões do Mali ou de Gana. Presentes em toda a América, o povo mandinga era associado a mágicas, pois usavam livros escritos em formato de bolsas, chamadas nômimas, contendo feitiçarias. Conhecidos como guerreiros, os mandingas usavam as bolsas para proteção nas guerras e proteção dos governantes. A crença de que os usuários dos amuletos mandingas tinham o corpo fechado e não podiam

ornada de estrelas e meias-luas de papel prateado, sendo algumas capas bordadas com flores. Na cabeça, chapéu preto de feltro de abas largas rebatida na testa, enfeitado com penas coloridas, na mão direita, levavam um bastão, e no pulso, uma flor artificial presa com fita, além da espada pendurada na cinta. Atualmente, ainda é o colorido da roupa dos fidalgos do rei que dá brilho a festa. Suas capas e roupas possuem cores diferentes e remetem títulos de nobreza dos componentes, como príncipe, secretário, marquês e duque.

O porta-bandeira usa uma roupa igual dos fidalgos e segura uma bandeira branca com estrelas de papel prata e no centro a efígie de São Benedito. Os congadeiros com o decorrer dos anos, acrescentaram à bandeira, bordados, flores nas extremidades, franjas e fitas coloridas.

Antes da revitalização dos adereços, as contas coloridas de vários tipos eram as mais usadas para dar brilho às vestimentas. Seja nos sapatos de pano do rei e do reizinho, ou nas vestes dos fidalgos, as contas não podiam faltar na indumentária dos congadeiros. Hoje, são as fitas douradas, o forte colorido das roupas e a grande quantidade de acessórios que dão brilho ao auto popular. O esplendor tão almejado pelos negros descendentes dos primeiros congadeiros que dançavam e cantavam pelas ruas da Lapa, foi alcançado no século XXI, fazendo com que os negros congadeiros contem e recontem anualmente a história da chegada da embaixada da rainha da Ginga de Matamba e Angola, no reino do Congo⁶⁰ para celebrar a festa de São Benedito.

ser feridos por armas, povoou o imaginário de vários povos fazendo com que fossem temidos em todos os lugares por onde passavam.

⁶⁰ No baile de São Benedito na cidade paulista de Xiririca, é contada a história do velho Reino do Congo e de seus vizinhos Ndongo-Ngola e Ndongo-Matamba, sendo o rei Congo Guanaimé, também chamado de Guizunganaimé ou Gana, o responsável pela festa.

CAPÍTULO III

O ABASTECIMENTO DE ÁGUA NA FONTE DO CAMPO E O OLHAR DA ARQUEOLOGIA HISTÓRICA

*“Lata d’água na cabeça,
Lá vai Maria, lá vai Maria...”*

A famosa marchinha de carnaval “Lata d’água” sucesso em 1952, composta por Luís Antônio e Jota Jr. e imortalizada na voz da cantora Marlene, foi usada como forma de reivindicação para o acesso ao saneamento básico da população que vivia nos morros do Rio de Janeiro. Na música, a personagem Maria representava a história de inúmeras mulheres que percorriam diariamente as ladeiras cariocas com latas na cabeça a fim de buscar água na parte mais baixa da cidade.

Desde os séculos XVIII e XIX a busca pela água em rios e posteriormente em fontes ou chafarizes, era uma cena comum na maioria das cidades brasileiras. Nesse panorama inimaginável para as crianças do novo século, que aprenderam desde cedo a abrir uma das várias torneiras da casa para usufruir da água canalizada, homens e mulheres com vasilhas de barro e barris de madeira apoiados na cabeça ou nos ombros, andavam pelas ruas subindo ou descendo caminhos com o bem natural mais precioso da atualidade.

Recurso fundamental para a existência do ser humano, a água foi desde os tempos mais remotos um fator para o estabelecimento de pontos de moradia, pois além de ser essencial à higiene pessoal ou para o preparo de alimentos, a água também foi um meio de execução de atividades religiosas.

Foi exatamente no curso de rios, lagos e mares, que a vida cotidiana aflorou e por isso, Heródoto sabiamente afirmou que o Egito era uma dádiva do rio Nilo. O Nilo além do Delta, do Fayum, dos desertos e das condições climáticas favoráveis à fixação humana, era tão importante para o Egito que dele dependia a vida e a riqueza de seu povo. Mesmo impondo condições rigorosas aos egípcios – que aprenderam a controlar suas enchentes – as águas do rio serviam para a irrigação das plantações de trigo, cevada e linho, e também, proporcionava conforme Abu Bakr (1980), um meio de comunicação natural entre as diferentes localidades situadas em suas margens. Há de se salientar, que o Nilo foi também

um meio de comunicação divina e sua importância foi tão grande que os egípcios chegaram a divinizá-lo.

As escavações arqueológicas realizadas em túmulos e templos egípcios evidenciaram a existência de diversas imagens de barcas, salientando a importância do rio para esse povo. Como a navegação era um conhecimento vital, as barcas eram usadas tanto no transporte de mercadorias, quanto no transporte dos faraós para a vida eterna. No sepulcro de Deir el-Medina foram encontrados nas paredes, pedaços de pinturas que retratam barcas tripuladas por diferentes deuses que acompanhavam o faraó em sua viagem para o além. Como exemplo, em um fragmento de granito da Capela Vermelha de Hatshepsut, localizada no templo de Karnak, existe uma barca depositada sobre um pódio, e entre as mais conhecidas, está a barca solar do faraó Quéops, encontrada no complexo de Giza com aproximadamente 44 metros e peso superior a 45 toneladas.

Na pré-história brasileira, especialmente nas regiões que abrangem o litoral sul, a fixação dos sambaquieiros nas proximidades da costa marítima também pode ser usada para referenciar a utilização da água como meio de sobrevivência. No caso dos sambaquis, o mar proporcionava alimentação, e também oferecia acesso a outros lugares. André Prous (1992) e Madu Gaspar (2004) afirmam que os sambaquieiros, certamente dispunham de algum tipo de embarcação para garantir as rotineiras idas e vindas entre os diferentes pontos do continente e das ilhas. Nos sambaquis, a grande quantidade de vestígios alimentares de ambiente marinho e os vestígios tanto de moluscos quanto de animais adquiridos com a pesca, mostra uma forte dependência dos sambaquieiros ao ambiente aquático. Sobre os vestígios da cultura material, as esculturas em pedra representando em sua maioria animais marinhos, demonstram como os sambaquieiros possuíam uma íntima relação com o mar, onde a água proporcionava os elementos necessários para a subsistência desses grupos.

Elmo Silva (1998) ao analisar o domínio das artes hidráulicas exercido pelos romanos na Antiguidade, salienta que esse povo possuía tanto habilidade técnica, como um apurado conhecimento científico, propiciado naquela época pela filosofia. As construções de aquedutos, reservatórios e castelos de água, são exemplos do poderio desenvolvido sobre o recurso natural. Além do controle do suprimento de água ficar sob o encargo de algumas pessoas, as quais orientavam a população para utilizá-la adequadamente, eram realizados armazenamentos preventivos de água em depósitos especiais, e medições de consumo de água em residências, palácios e estabelecimentos comerciais. Quando o

Império Romano atingiu seu auge, a abundância de água ocasionou a construção de adutoras, fontes públicas e casas de banho para o aproveitamento desse bem natural.

Na Europa dos séculos XIV e XV, época em que eram formuladas e discutidas teorias sobre o mundo habitável, os navegadores ousaram ultrapassar as fronteiras oceânicas e também mentais, percorrendo caminhos aquáticos que os levariam ao conhecimento de novos lugares e populações. As muitas e infinitas águas descritas na carta de Pero Vaz de Caminha ao rei Dom Manuel após a chegada dos portugueses na Terra de Vera Cruz, foram além de um limite fronteiro, levando os navegadores a superarem os medos e as teorias de uma terra finita no horizonte marítimo.

Entre as histórias construídas em torno da água, há relatos sobre a criação do universo e a fecundidade humana. Como conseqüências da divinização da água, surgiram rituais de devoção e oferendas aos deuses aquáticos, como na tradição afro-brasileira onde Iemanjá é a rainha das águas do mar, Oxum é a senhora dos rios, cachoeiras e fontes, e Nanã-Buruku, a sereia que habita as lamas e mangues. Para os cristãos que vivem na chamada Terra Santa, é considerado um grande privilégio ser batizado nas águas do rio Jordão assim como foi batizado Jesus. Entre os índios Metutire – grupo Caiapó que habita as terras localizadas no Maranhão e no Pará – a ingestão da água é considerada importante para estimular o crescimento físico e o amadurecimento psicossocial das crianças. Na Índia, o rio Ganges que desce da Cordilheira do Himalaia, é julgado sagrado pelos seguidores do hinduísmo, que se banham em suas águas com o objetivo de purificação dos pecados.

3.1 Antecedentes do fornecimento de água canalizada no ambiente domiciliar

Quando não havia o fornecimento de água canalizada no ambiente domiciliar rural e urbano, fontes e chafarizes abastecidos por mananciais supriam essa carência. A construção de fontes e chafarizes é um costume que remonta ao mundo antigo e esteve presente na vida cotidiana das sociedades ocidentais e orientais, acompanhando a evolução arquitetônica das cidades.

Apresentando as mais diversas formas, estilos arquitetônicos e técnicas construtivas, concebidas por artistas de renome ou por artesãos anônimos, as estruturas destinadas primeiramente ao abastecimento de água passaram a atender diferentes demandas sociais, sendo muito além de uma mera oferta de um bem natural. Consideradas como um fator para medir o índice de crescimento urbano, os sistemas de abastecimento de

água para consumo humano foram definidos pela arqueóloga Filomena Fonseca (2007:12), como um conjunto de obras civis, materiais e equipamentos destinados à produção e à distribuição canalizada de água potável, sob a responsabilidade do poder público, ainda que administrada em regime de concessão ou permissão.

Localizados em adros ou largos⁶¹, espaços de grande circulação humana e animal nas cidades, fontes e chafarizes foram implantados quase sempre no seio dos núcleos urbanos ou junto aos acessos de maior relevância, se tornando pontos de convergência social. Nesses espaços, eram realizadas diversas atividades conforme as funções estabelecidas para cada estrutura: bebedouro para a população e para os animais – como o Chafariz do Entrecampos localizado na Freguesia de Alvalade em Lisboa – tanque para a lavagem de roupas, ponto de comércio ambulante, lugar sagrado, lugar de cura terapêutica⁶², referência nas representações cartográficas, ponto de encontro de mulheres, lugar de notícias, de confidências, alvo de proteção militar nas guerras, palco de confrontos, de desordens e de aglomerações, ornamento em praças e jardins, e para finalizar, lugar de estudos médicos, químicos e mineralógicos.

A presença dessas construções públicas, hoje pouco utilizadas, mas preservadas para a memória devido a sua durabilidade, ocorreu por todo o Brasil. No final do século XX e início do século XXI, a água tem sido tema constante de políticas públicas, nacionais e internacionais, pois estamos em um período de reflexão sobre a utilização descuidada da água pelo ser humano em virtude do aumento de projetos para a conscientização sobre o uso da água visando um futuro próximo. Inúmeros estudos sobre o abastecimento de água vêm sendo realizados nos mais diversos campos do conhecimento, cujos resultados derivados das pesquisas, têm mostrado desde a importância da medicina social surgida no final do século XIX, até possibilidades de análise da cultura material usada para o carregamento da água.

Fontes, chafarizes, poços, cisternas, cariocas, bicas... As estruturas construídas para o fornecimento de água receberam diversos nomes durante os séculos XVIII e XIX e apesar de possuírem uma diferenciação conceitual, quando são analisados os relatórios dos

⁶¹ Segundo Adjalme Ferreira (2005), o adro era o terreno em volta ou em frente de capelas, igrejas ou conventos e o largo, um vazio urbano, um espaço de mercado, festas e manifestações.

⁶² Em Portugal, a Fonte de Alfama possuía águas termais que eram usadas em banhos públicos como meio terapêutico para tratar doenças de pele, debilidade nos rins, estômago, reumatismos, entre outros males. Além desse sistema, o Chafariz d'El Rei também ficou conhecido por fornecer água milagrosa, atraindo todos os tipos de pessoas, que captavam água nas seis bicas determinadas pelas posturas municipais, para cada nível social existente na cidade.

fiscais das Câmaras e os relatos dos viajantes, tal diferenciação desaparece, pois a finalidade atribuída a todas elas era independente do lugar onde estavam e da função que lhes era atribuída.

No Rio de Janeiro desde o século XVI o fornecimento de água já era considerado como função primordial. Neste período, poços e mananciais eram usados para a captação de água e no ano de 1617, entre as taxas cobradas pela Câmara, certa porcentagem era destinada à ampliação dos sistemas de água da cidade. Em Olinda nos séculos XV e XVI, a água provinha de fontes que só existiam dentro das corporações militares e dos monastérios, obrigando a população a buscar água no oceano ou nos rios.

A mistura de água doce com água salgada causava várias doenças que atingiam diretamente a saúde da população, obrigando as Câmaras muitas vezes, a interditar diques e construir fontes e chafarizes públicos.

Em Olinda, com suas casas estreitas e compridas, freqüentemente se lançavam os esgotos no fundo dos quintais (...) as fossas eram raras (...) os escravos cruzavam as ruas carregando os tigres, barris repletos de dejetos das casas para serem lançados nas praias, nos rios ou em qualquer lugar mais retirado (ANA, 2007:81).

A água salobra das cacimbas – poços ou buracos feitos na terra por onde a água das chuvas e dos rios era acumulada – também foi um dos fatores que ocasionou o aumento da construção de sistemas de abastecimento de água em Olinda na metade do século XIX, pois a busca pelo bem natural era intensa e a falta de higiene nas fontes condenava anualmente à morte, centenas de pessoas.

O crescimento populacional e em consequência a urbanização, foram fatores importantes para a construção de estruturas com a finalidade de captar e fornecer água potável para a população. A execução dessas medidas de melhoramento no quadro urbano pode ser verificada em quase todas as cidades brasileiras, pois são dados que contribuem para um melhor entendimento sobre a história do abastecimento de água no Brasil. Isto pode ser percebido no relato de John Mawe (1978) em sua viagem à Ouro Preto no início dos Oitocentos. Segundo o mineralogista inglês, a cidade havia sofrido vários melhoramentos urbanos, e entre eles, erguidas fontes de água nos lugares mais convenientes e centrais.

Sobre as fontes, a concepção mais comum adotada no século XVIII, remetia inicialmente para o abastecimento de água natural composto por águas superficiais – rios, arroios, lagos – e por águas subterrâneas – aquíferos e mananciais. A idéia de fontes como

algo natural também é adotada por Fonseca, F. (2007), onde a autora observa que a água das fontes brota continuamente, nascendo do solo e fornecendo água potável.

No que se refere aos chafarizes, Maria Paula Albernaz (2000) observa que eram construções providas de uma ou várias bicas por onde a água escoava. Considerados como um bem natural necessário para a sobrevivência humana e animal, os chafarizes podiam ser encontrados nas ruas, e sua ausência nas cidades, comprometia tanto o desenvolvimento urbano quanto a saúde da população. Para o missionário norte-americano Daniel Kidder (1972), que realizou uma viagem evangelista por Belém, estado do Pará, no início do século XIX, não havia nenhum chafariz em toda a cidade sendo o único manancial de água potável localizado ao leste, onde os aguadeiros captavam água e transportavam pequenos barris de água potável sobre o dorso dos animais.

Outras estruturas construídas para o fornecimento de água foram cisternas e poços. As primeiras eram fossas cavadas na terra com o objetivo de armazenar água acumulada com a chuva ou água trazida de rios e de lagoas. Já os poços, segundo a descrição de Henry Koster (1936) realizada em 1810 nos arredores de Ceará-Mirim, no Rio Grande do Norte, eram feitos geralmente cavando-se um buraco de dois a três pés até que a água aparecesse. Chamados também de 'cacimbas', esses poços podiam ser cercados, mas na maioria dos casos, ficavam livres, tornando a água suja e inacessível.

A água usada no cozimento de alimentos, na higiene pessoal, em plantações, engenhos, na pecuária e na mineração, era considerada uma ameaça pelas autoridades sanitárias por conter uma grande quantidade de bactérias e lama estagnada. Como consequência, poços e cisternas eram constantemente interditados e seus proprietários incentivados a buscar água em fontes e chafarizes públicos. No entanto, Bastos, S. (2006) salienta que a qualidade da água dos chafarizes também era questionável, mas as autoridades desaconselhavam o uso da água dos poços caseiros a fim de controlar doenças, minimizando as incidências epidêmicas.

Com base no que colocou Fonseca, F. (2007), apesar de cisternas e poços ainda continuarem na atualidade com a mesma conceptualização, ocorreu uma mudança de terminologia para fontes e chafarizes. Hoje em dia, são termos entrelaçados e a adoção da terminologia “fontes e chafarizes” vem sendo mencionada pela maioria dos pesquisadores e usada para referenciar os lugares que forneciam água para a população nos centros urbanos.

3.1.1 Água como elemento do cotidiano e fator de mudança social

A água está ligada às condições de vida do ser humano e seu uso pode ser tomado como exemplo para analisar as mais antigas atividades sociais, entre elas, os meios de transporte, de alimentação e de higiene, presentes nos centros urbanos e também nas localidades rurais.

Partindo da análise sobre a história do abastecimento de água no Brasil, um ponto importante a ser discutido seja nos centros urbanos que possuíam fontes e chafarizes, ou nas localidades rurais onde se encontravam monjolos⁶³, rodas de água, poços e cisternas, é que essas estruturas estavam abertas a diferentes motivações e nelas, participavam diversos atores sociais. Dessa forma, foram delineadas finalidades e uma linguagem arquitetônica própria para seu uso e construção, onde ambas podiam ser de ordem política, econômica, social ou religiosa.

Considerando a cidade como local da história e como palco de transformações políticas, econômicas e acontecimentos sociais, é possível dizer que nas fontes e chafarizes foram desenvolvidas ações históricas, onde diversos grupos e etnias desempenharam papéis sociais. Inseridas em uma política que abrangeu o processo de urbanização, fontes e chafarizes foram considerados por Villar (2007) e Fonseca, F. (2007), como serviços de utilidade pública, inerentemente ligados à construção das cidades.

Apesar dos núcleos urbanos das cidades oitocentistas se organizarem em torno de uma praça central, onde uma Igreja Católica estava quase sempre presente, ocorreu também uma organização em torno da água, onde locais e pontos estratégicos nas cidades foram utilizados para a construção de fontes e chafarizes.

No final do século XVIII e início do XIX, o crescimento populacional nos centros urbanos exigiu um maior cuidado com a questão da água. Vista por Victorino (2002) como um problema social devido à falta de cuidado nos pontos de abastecimento, a água foi alvo de proteção municipal, onde autoridades locais foram forçadas a assumir a gestão do saneamento, pois deveriam encontrar soluções provisórias e definitivas para o abastecimento de água.

⁶³ Segundo a Agência Nacional de Águas (2007), o monjolo funciona como um balancim em movimento oscilante. O enchimento da cavidade existente em uma de suas extremidades, é ativado por um filete de água e seu posterior esvaziamento é resultante desse processo de enchimento.

Constituído por hábitos e costumes, o abastecimento de água nas cidades determinava comportamentos sociais, sendo comum observar nas representações, fontes e chafarizes lotados de homens, mulheres, crianças e animais. Neles, além da estrutura física e da água, há pessoas brigando, passeando, vendendo quitutes e lavando roupas, além de livres, escravos, policiais, cachorros, cavalos, burros, cabras, galinhas, carroças e mais uma série de elementos que compunham a paisagem urbana dos séculos XVIII e XIX.

Neste cenário complexo, ocorriam problemas de toda ordem e natureza social. Entre os mais comuns, estava o entupimento e o vazamento de água em bicas e torneiras onde a água caída na terra empoçava exigindo escoamento; as filas sem fim que causavam brigas e obrigavam as Câmaras a colocarem sentinelas para a manutenção da ordem; carregadores que levavam dejetos para jogar no mar ou nos rios e paravam nas fontes e chafarizes para encher vasilhas com água; epidemias de cólera e de febre tifóide que se alastravam com a falta de higiene, causando mortes e quadros epidêmicos.

A partir do século XVIII, Vivaldo da Costa (1988) afirma que havia nas cidades somente o abastecimento público de água por meio de fontes e chafarizes era tratado como uma questão pública, e outras ações como a remoção de dejetos e de lixo, eram responsabilidades individuais das famílias. Em algumas casas, escravos negros faziam o serviço de limpeza e em outras, alguns negros livres eram contratados para a realização do trabalho. Conforme as determinações da administração portuguesa para a gestão do bem-estar público, a captação e a distribuição de água era responsabilidade exclusiva de cada vila, incluindo manutenções, reformas e a construção de novos locais para o fornecimento de água potável.

Cristina Prata (s./d) pondera que levantar fontes e construir tanques facilitando o acesso a água aos povos, constituiu sempre uma obra para o bem público. Isto pode ser percebido nas inscrições das lápides que muitas fontes e chafarizes exibem, apresentando informações sobre a data da conclusão da obra, em que administração foi gerida ou qual família financiou sua construção. Em Portugal, na cidade de Setúbal, o chafariz Dona Maria I construído em 1888, possui a seguinte informação: “Para utilidade pública foi feita por resolução do povo senado e administração do concelho sob a protecção de D. Maria I”. Outro exemplo de construção financiada pelo governo, é o Chafariz de Arruda dos Vinhos, também localizado em Portugal. Datando de 1789, o chafariz recebeu após a conclusão da obra, a pedra de armas do país, mostrando a colaboração régia em sua edificação.

Segundo Silva E. (1998:50) a oferta de água potável nas cidades brasileiras oitocentistas não era satisfatória, pois na medida em que as cidades cresciam, a população carente era obrigada a realizar longos deslocamentos por falta de pontos de abastecimento próximos as moradias. Apesar da construção de fontes e chafarizes ser tomada como um dever das Câmaras das vilas, a maioria das cidades possuía um ou dois exemplares, localizados em terrenos pantanosos, cobertos de capim e com farta vegetação. Além disso, havia uma série de fatores climáticos como prolongadas secas ou chuvas intensas, que causavam escassez de água e inúmeros entupimentos.

O caos urbano gerado pelo crescimento das cidades acompanhava intimamente as contradições e os conflitos sociais, a ANA – Agência Nacional de Águas – (2007) salienta algumas impressões relatadas pelos integrantes que chegaram ao Rio de Janeiro com a família real, descrevendo que a chegada da corte foi marcada pela imundície em que se encontravam seus componentes e pela falta de higiene nas ruas da cidade. Com um quadro populacional de 60.000 habitantes, sendo 40.000 escravos negros, o Rio de Janeiro no início do século XIX possuía uma paisagem assim como hoje, admirável. No entanto, apreciadas à distância pelos novos moradores, as belezas naturais logo foram esquecidas assim que foram estabelecidos os primeiros contatos com a baía e com as ruas da cidade, que recebiam diariamente toneladas de dejetos e de lixo.

Esta situação ocorria concomitantemente em outras cidades brasileiras. Em 1820, Tocchetto (2005:247) aponta que Porto Alegre ao atingir um rápido crescimento populacional não deu continuidade às melhorias urbanas, causando em Saint’Hilaire uma impressão negativa da cidade. Segundo o naturalista, poucas casas possuíam jardins e quintais, fazendo com que todo o lixo fosse jogado nas ruas. A lagoa que fornecia água para os habitantes possuía em suas margens entulhos de sujeira, e os cântaros eram cheios no mesmo lugar em que se lavavam as mais emporcalhadas vasilhas.

Trinta anos depois da visita de Sain-Hilaire, Porto Alegre recebeu a visita do médico alemão Robert Avé-Lallemant que permaneceu durante alguns anos no Rio de Janeiro especializando-se no combate à febre amarela. Sobre a água consumida em Porto Alegre, Avé-Lallemant descreveu:

A obtenção da água potável deixa alguma coisa a desejar. A cidade fica no meio da água, mas só se deve beber a água da montanha e esta pode ser conduzida em quantidade. Os chafarizes da cidade [...] não são abundantes em água. Contudo, mesmo a água tirada diretamente do rio é perfeitamente insípida e limpa (AVÉ-LALLEMANT, 1858 [1953]: 145).

Numa época em que a organização sócio-espacial das cidades estava condicionada as mudanças urbanas, era necessário além da construção de sistemas de abastecimento público, executar outras obras visando o bem-estar da população. Dessa forma, foi inevitável realizar um planejamento prévio e estabelecer regras de higiene e convivência social, onde a edificação de casas, edifícios comerciais, praças, jardins, ruas e calçadas necessitou de um planejamento prévio e o estabelecimento de regras de higiene e de convivência social.

Construída por diversas motivações, a nova paisagem urbana fruto do reordenamento, passou a preencher espaços vazios nas cidades, acompanhando mudanças nos hábitos e no consumo, gerando contrastes entre o novo e o velho, e prevendo medidas de higiene, como a criação de aterros e o combate à salubridade.

Neste espaço que não é o espaço geográfico, mas um lugar em que agem pessoas atribuindo diferentes significados para a paisagem, reordenar era também um sinônimo para embelezar e higienizar. Uma das primeiras atitudes das Câmaras das vilas foi executar a limpeza das ruas e estabelecer lugares apropriados para o lixo nas cidades. Composto a sujeira existente nas ruas, havia além da água empoçada, comida estragada, dejetos de animais e pessoas mortas deixadas na frente das igrejas por falta de cemitérios.

Para estabelecer a nova paisagem urbana, ausente de epidemias e pronta para receber o embelezamento gerado pelo reordenamento urbano, foi preciso muito mais do que simples regras de higiene e cobranças de taxas instituídas nos Códigos de Posturas. A mudança de identidade da cidade, exigia uma transformação nos modos de vida, nas atividades sociais, nos costumes e nos hábitos, ocasionando novos valores políticos, econômicos e sociais em um dinâmico processo.

3.1.2 Atividades sociais em torno das fontes e chafarizes

Entre as estruturas que faziam parte da paisagem das vilas e cidades dos séculos XVIII e XIX, fontes e chafarizes eram fundamentais. Por trás da grande aglomeração de pessoas – principalmente de negros – havia nesses espaços, a realização de atividades sociais decorrentes das inúmeras funções atribuídas a esses sistemas de abastecimento. Neles, além da busca pela água para o comércio, limpeza das residências, lavagem de roupas, ou cura de doenças, o ser humano viu chances de comercializar produtos, de

fuxicar, promover revoltas e reivindicações. O que se pode dizer destes espaços, é que se tornaram com o decorrer do tempo, espaços de sociabilidade.

O uso de imagens como instrumento de pesquisa para a análise dos espaços de sociabilidade, não fornece apenas informações sobre fatos do passado, mas importantes evidências que relatam sobre o cotidiano e as experiências vivenciadas por pessoas comuns. Conforme Ana Maria Mauad (2004), a imagem não fala por si só; é necessário realizar perguntas e perceber se foi produzida por uma cultura que carrega os vetores do tempo e do espaço, de forma que o olhar do autor e seu modo de ver se relacionem com o olhar e o modo de ver do público.

A representação do viajante Thomas Ewbank que esteve no Brasil durante 1845-46, pode dar uma idéia sobre as atividades sociais desenvolvidas no espaço das fontes e chafarizes. Observada no Rio de Janeiro dos Oitocentos, a imagem em preto e branco mostra da esquerda para a direita, dois homens e uma mulher realizando três atividades que envolvem a questão em torno da água. O primeiro homem denominado *Nightman*, está descalço, veste uma calça suja e carrega um tigre na cabeça. Talvez a sujeira da calça, remeta ao trabalho por ele realizado: remover as matérias fecais das casas e transportá-las para as águas do mar ou rios. O segundo homem também está descalço e vestido com um saiote e uma blusa regata. Carregando um barril de madeira na cabeça, esse típico homem do século XIX fornecia nas casas e nos estabelecimentos comerciais, água captada nas fontes e chafarizes. Por último, uma lavadeira de vestido comprido e cordas envoltas ao corpo, carrega uma trouxa de roupa na cabeça.

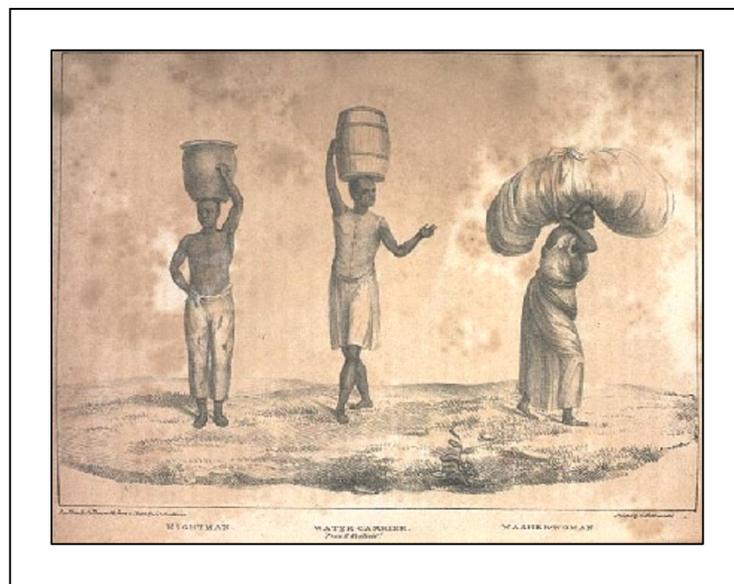


FIGURA 7: Carregadores.

Fonte: EWBANK, Thomas. **Vida no Brasil - 1845/1846**. São Paulo: Editora USP, s./d.

As funções representadas nas figuras dos trabalhadores urbanos estavam profundamente ligadas á água. Analisando a arquitetura das fontes e chafarizes, é possível notar que algumas estruturas foram construídas para unir várias atividades em um mesmo local. O Chafariz das Amoreiras, localizado na freguesia de Santa Cruz em Portugal e construído em 1892 foi considerado uma obra pública por conter dois bebedouros para animais, um recinto murado com bebedouros e dois dois tanques de lavar roupas. No Brasil, o Chafariz de São José localizado em Tiradentes, com data de 1749, foi construído pela Câmara para o abastecimento d'água da Vila de São José. Além de possuir três bicas em forma de carrancas, há em sua estrutura interna um pátio rodeado de bancos⁶⁴, e nas laterais, um bebedouro para os animais e duas bicas com tanque para lavadeiras.

⁶⁴ Conforme Prata (s./d), os bancos também são elementos presentes nas fontes e chafarizes. Destinados não só ao descanso dos caminantes, mas também à espera daqueles que, pacientemente, aguardavam sua vez de encher as infusas, os bancos fizeram parte tanto das construções portuguesas quanto brasileiras.



FIGURA 8: Chafariz das Amoreiras e Chafariz de São José.

Fonte: [http://pt.wikipedia.org/wiki/Chafariz_das_Amoreiras_\(Santa_Cruz\)](http://pt.wikipedia.org/wiki/Chafariz_das_Amoreiras_(Santa_Cruz)). www.tiradentes.mg.gov.br. Acesso em dezembro de 2008.

Finalmente, o estabelecimento de lugares apropriados para o uso da água tanto pelos seres humanos quanto pelos animais, teve como consequência a presença de pessoas com as mais variadas funções percorrendo os espaços onde foram construídas fontes e chafarizes. Divididos em três categorias: aguadeiros, vendedores ambulantes e prestadores de serviço, homens e mulheres, escravos e forros que percorriam o espaço dos sistemas de abastecimento, fizeram dessas estruturas, um ponto importante para a realização de suas atividades comerciais.

3.1.2.1 Aguadeiros

A falta de manutenção e cuidados com as águas das fontes e chafarizes fez com que a população das cidades optasse entre duas alternativas: a primeira seria construir poços ou cisternas nos quintais das casas – apesar de ser um meio não aconselhável pelas autoridades sanitárias – e a segunda, recorrer à compra de água realizada pelos aguadeiros⁶⁵. Como as providências necessárias para o fornecimento de água potável não eram tomadas pelas autoridades locais, a população foi muitas vezes obrigada a comprar água dos vendedores que circulavam pelas cidades.

⁶⁵ Os aguadeiros podem ser considerados como uma cisterna alternativa que levavam em carroças e pipas a água das fontes e chafarizes para vender nos domicílios.

Considerada uma atividade rentável e importante, a venda de água era um meio de obtenção de dinheiro para os escravos de ganho e negros livres, e garantia de aquisição rápida de um produto para os compradores. De acordo com Oliveira, C. (2005), a contaminação das fontes hídricas levou à comercialização da água vendida em bilhas, cântaros, moringas, cuias, vasilhas, barris e pipas. As pequenas quantidades transportadas pelas ruas eram levadas tanto na cabeça como nos ombros dos carregadores e para o transporte de grandes quantidades, eram usadas carroças ou outros meios que facilitavam a locomoção.

O trabalho de vender água não estava destinado somente aos homens, havia também mulheres que percorriam as ruas com o propósito de entregar água fresca nas casas. Há de se salientar, que carregar água em grandes barris ou em carroças era uma atividade com maior presença masculina, pois o trabalho dependia quase que exclusivamente de força física para ser realizado.

Ao observar a representação “Pretos de Ganho”, realizada pelo tenente da artilharia inglesa Henry Chamberlain em sua estadia no Rio de Janeiro nos anos de 1819-20, pode-se perceber como era exercida a atividade de venda de água em pipas. Na imagem, homens em um cenário urbano carregam de maneiras diferentes pipas de água. No primeiro plano, oito homens movimentam-se da esquerda para a direita, carregando nos ombros um grande barril de água sustentado por varas grossas e preso com cordas. No segundo plano, uma pipa em cima de um carrinho com rodas é empurrada por um homem e puxada por mais cinco pessoas. Conforme descreveu Chamberlain, o carregamento dessas pipas exigia força e equilíbrio, pois quando todos estavam à postos, o tonel era levantado cuidadosamente e um a um, os homens apoiados nos ombros dos vizinhos levavam a pipa de água pelas ruas.

Em muitas situações, não era necessário ficar esperando na janela ou na porta os aguadeiros passarem com as pipas de água, conforme Azevedo (1881 [1975]) bastava deixar a porta aberta que as carroças de água passavam e os aguadeiros invadiam sem-cerimônia, as casas para encher as banheiras e os potes.

O chafariz oitocentista da Praça Zacarias em Curitiba supria a cidade e as redondezas com água. Os aguadeiros após abastecerem suas pipas ou barris, transportavam água em um carro puxado por cavalos e a entregavam de casa em casa. Entre idas e vindas de fontes e chafarizes para casas e estabelecimentos comerciais, os aguadeiros encontravam e causavam diversos problemas pelo caminho. As situações de conflito

envolviam falta de ordem nas filas, brigas, revoltas e o descumprimento das normas de higiene e conduta social estabelecidas pelas Câmaras.

Para a manutenção da ordem nos lugares de fornecimento de água, sentinelas permaneciam dia e noite com o intuito de evitar desperdícios, impedir que animais fossem lavados nas águas, coibir quebras de torneiras e roubos de objetos de cobre ou de ferro, verificar se os negros estavam praticando capoeira ou jogos de azar, e proibir que as pessoas lavassem seus rostos e pés cheios de lama nas águas.

Os cronistas, viajantes e pintores que estiveram retratando o Brasil, apesar de obedecerem a normas e convenções européias, representaram em descrições e imagens os espaços de sociabilidade nos moldes de uma sociedade escravista. Ao andar pelas ruas cariocas registrando a vida cotidiana dos Oitocentos, Debret e Rugendas representaram em suas litografias a presença de sentinelas em fontes de água.

Na litografia de Debret está representado no primeiro plano, um aguadeiro levando em sua carroça um grande barril de água acompanhado por um sentinela. De costas para a fonte de água, aguadeiro e sentinela nos levam a pensar que pode ter ocorrido no momento representado pelo pintor, duas situações: na primeira, conforme a legenda da imagem, o aguadeiro sob as vistas do guarda teria abastecido o barril, o colocado na carroça e seguido seu rumo. Na segunda situação, a sentinela presente na imagem não teria permitido que o aguadeiro buscasse água na fonte. Entretanto, o que se percebe na postura corporal do oficial não é uma atitude de repreensão, pois está fumando e não se encontra com a arma preparada para conter uma briga, transmitindo a idéia de que estava somente acompanhando o aguadeiro.

Ao contrário do que retratou Debret, Rugendas representou uma cena caótica sobre a busca por água em uma fonte. Reelaborada várias vezes segundo Pablo Diener (1996), a imagem possui como assunto principal a briga entre dois negros e a tentativa de paralisação da contenta por um guarda. No lado esquerdo, há homens e mulheres abastecendo barris de madeira e vasilhas de barro enquanto os outros aguadeiros em fila esperam sua vez de retirar a água da fonte. Localizada em um muro ao lado de um sobrado, a água fornecida pela fonte pode ter sido canalizada de um manancial pertencente a uma propriedade particular, pois quando os mananciais existentes estavam dentro dos terrenos das casas, era comum que fosse construído um cano que passava pelo muro a fim de levar água para um chafariz construído na rua.

Com relação às sentinelas presentes na imagem, mais precisamente o que tenta paralisar a briga, o uso do bastão significa que no local vigiado sempre havia alguma confusão. Usado para afastar pessoas e conter brigas, o bastão auxiliava na repressão de revoltas e de desordens. Quanto ao outro sentinela localizado ao fundo da imagem, este se encontra ao lado de uma mulher e em frente a um homem, mas apenas uma parte de seu corpo foi representada.

Em Curitiba, o chafariz do Largo Zacarias construído em 1871, era uma das principais fontes de água potável da cidade e nele, circulavam aguadeiros profissionais e carroças com pipas que vendiam água de casa em casa. A nota emitida pela Gazeta Paranaense em março de 1882, alertava a população que era necessário um policiamento permanente no chafariz para evitar desordens e ajuntamentos de negros e demais carregadores de água.

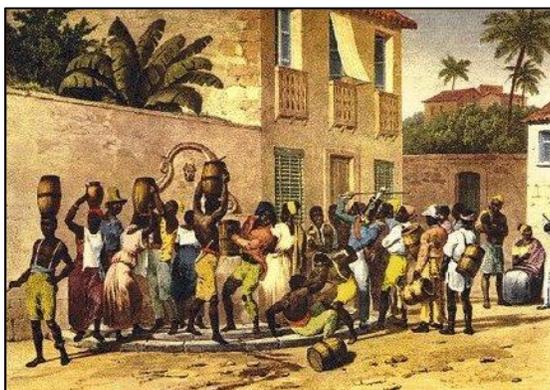
Durante os séculos XVIII e XIX, a Câmara da cidade do Rio de Janeiro recebeu vários pedidos, tanto de moradores como de guardas, para a colocação de sentinelas vinte e quatro horas por dia nas ruas. Bruno (2001) observa que a descrição realizada por Carl Seidler em 1826 sobre a busca e a venda de água no Rio de Janeiro, fornece alguns detalhes que complementam as imagens analisadas acima.

A água é distribuída à venda pela cidade em grandes pipas, pelos negros, e em regra custa a pipa 30 a 40 réis, mas às vezes, na estação cálida, quando não é bastante a água acumulada pela chuva na bacia do pé do Corcovado e da nascente que ali existe, ela custa 200 e até 320 réis em papel. Quando sucede semelhante infelicidade, que torna artigo de luxo esta principal necessidade humana, os negros se acotovelam na fonte principal da cidade, à porfia de encherem mais depressa e mais frequentemente que possam as suas pipas; naturalmente então é raro que não haja conflito (SEIDLER, [1826], apud SILVA 2001:51).

Finalmente, ao analisar algumas imagens de fontes e chafarizes, foi possível notar que não existem pessoas brancas abastecendo barris ou vasilhas com água. Esta constatação mostra claramente que o trabalho de vendedor de água era destinado aos negros, homens e mulheres, escravos e livres que circulavam diariamente pelos sistemas de abastecimento. Prata (s./d) salienta que há uma divisão social do trabalho no abastecimento de água ficando bastante visível que é predominantemente do escravo, a tarefa de fazer a água chegar aos ambientes onde será consumida.



Soldado da cavalaria acompanhando uma pipa d'água – Jean Baptiste Debret, 1822.



Aguadeiros - Johann Moritz Rugendas, 1822.



Pretos de ganho - Henry Chamberlain, 1819-20.

FIGURA 9: Aguadeiros.

Fonte: DEBRET, Jean Baptiste. **Viagem Pitoresca e Histórica ao Brasil (1816-1831)**. São Paulo: Melhoramentos, 1971. RUGENDAS, João Maurício. **Viagem pitoresca através do Brasil**. São Paulo: Martins, Edusp, 1972. <http://www.lume.ufrgs.br/handle/10183/9353>.

3.1.2.2 Vendedores ambulantes

Como a maioria das cidades brasileiras no século XIX passava por importantes transformações consolidando sua estrutura urbana e determinando lugares apropriados para a realização de cada tarefa da vida doméstica e social, fontes e chafarizes além de praças, igrejas e largos, passaram a ser consideradas mais do que pontos de coleta de água, mas lugares propícios para o comércio ambulante.

Além da casa-grande e dos estabelecimentos comerciais, os espaços amplos da cidade também eram locais de trabalho, e neles, homens e mulheres, livres e escravos viam a oportunidade de prover seu sustento e de seus dependentes através das inúmeras funções que desempenhavam. Dessa forma, circular pelas ruas com alimentos, animais e produtos artesanais era uma cena habitual.

Por ser considerado uma importante atividade na vida econômica das cidades, o comércio ambulante foi representado em litografias e fotografias, possibilitando a compreensão sobre quem eram as pessoas que circulavam pelas ruas vendendo produtos, desde o período matutino até o noturno.

Entre os sistemas de abastecimento que recebiam diariamente um grande contingente de vendedores ambulantes, estava o Chafariz das Marrecas. Construído com metal fundido pelo mestre Valentim em 1780, o chafariz localizado nas proximidades do Passeio Público no Rio de Janeiro, possuía dois objetivos: distribuir água para a população e às casas vizinhas, e embelezar o traçado urbano.

Na imagem de Armand Julien Pallière, aguadeiros, quituteiras, vendedores de cestos e crianças, compartilham o mesmo espaço urbano indicando que suas atividades dependiam dos locais de alta circulação de pessoas.

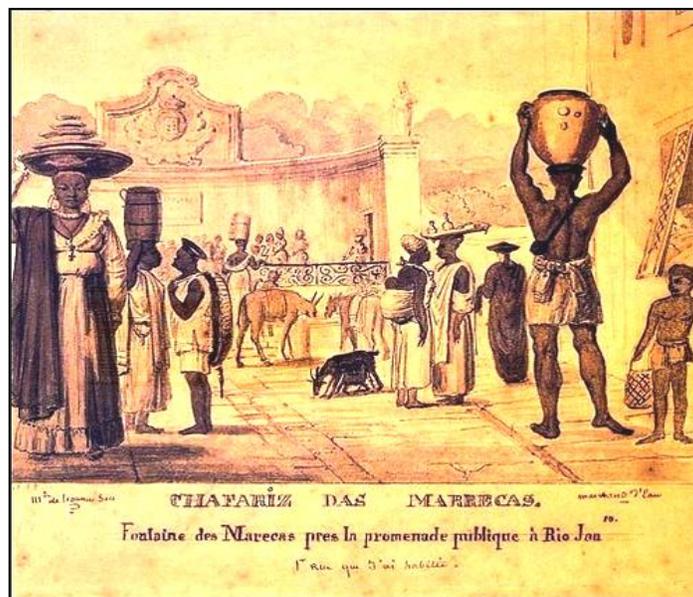


FIGURA 10: Chafariz das Marrecas.
Fonte: Rômulo Fialdini/Livro MHN/Banco Safra.

Além das imagens pintadas, as fotografias também podem ser utilizadas como instrumentos de pesquisa para a análise de fatos do passado. Consideradas como registros que se referem a um micro-aspecto de determinada época e lugar, as fotografias são extensões dos contextos sociais em que elas foram produzidas (BURKE, 2004), e se tornaram essenciais como evidências para a história social, focalizando o cotidiano e as experiências de pessoas comuns.

As fotografias feitas no estúdio do fotógrafo Christiano Jr. revelam a respeito das idéias, das mentalidades, das intenções do autor, e os caminhos percorridos pelas imagens no decorrer do século XIX. Para ele, os Oitocentos apontavam para a diversidade, o exótico, o pitoresco e o primitivo, onde os escravos ou forros que posavam para seus retratos, eram considerados como mera mercadoria, pois não constituíam sua clientela, sendo vistos e retratados para que suas imagens fossem comercializadas.

Posando como modelos, as roupas, os instrumentos de trabalho, e as marcas tribais dos escravos e forros, serviram como amostra dos tipos de pessoas que habitavam o Brasil. Para o historiador Pedro Vasquez (2003), não causa surpresa o anúncio publicado pelo fotógrafo no Almanaque Laemmert de 1886, onde Christiano Jr. comunicava possuir uma variada coleção de imagens com costumes e tipos de pretos.

Com o início da implementação da fotografia comercial e industrial em litografia em meados do século XIX, houve uma renovação visual que proporcionou exatidão,

rapidez de execução, baixo custo e grande reprodutibilidade das imagens. Na renovação influenciada pela Revolução Industrial, o olhar xenófobo dos fotógrafos estrangeiros passou a criar “verdades” a partir de fantasias do imaginário. Neste contexto, o negro era descrito como uma espécie incipiente e era necessário catalogar as origens etnográficas dos escravos trazidos ao Brasil para identificar grupos de origem e estudar o comportamento dos negros.

Para o público europeu, ávido pelo exótico, a aquisição de cartões-postais era uma forma de conhecer a diversidade dos *typos de negros* que habitavam o país. Na opinião de Vasquez (2003), Christiano Jr. tinha uma visão romântica da escravidão, pois em seus retratos deprimentes e melancólicos, o fotógrafo isolava a maioria das imagens diante do fundo neutro do estúdio. Assim, o fotógrafo se afastava do enfoque etnológico para se aproximar de uma visão etnológica assemelhando-se ao colecionador que espeta insetos capturados numa folha de cartolina.

As imagens a seguir, mostram que os vendedores ambulantes são temas de interesse no século XIX e representam o olhar de Christiano Jr. sobre o “outro”. Nas imagens, é possível notar a expressão do olhar dos fotografados, a postura, as roupas típicas, os penteados, as jóias, o rosto marcado ou não por marcas tribais, a posição das mãos, os pés descalços e a ausência de cenários construídos – com exceção dos fundos de cenário pintados quando são retratadas as profissões.

A maioria das fotos de uma série sobre o trabalho escravo, mostra as atividades dos escravos domésticos, pois para o homem branco do século XIX o trabalho manual era basicamente uma obrigação dos negros. Na primeira imagem, é retratada uma mulher negra com turbante e um cesto na cabeça, saia rodada, um manto e jóias em seus dois braços. O uso de jóias pode ser uma indicação de que a mulher trabalhava como escrava em alguma casa ou que já era uma negra alforriada. A segunda imagem retrata uma mulher de saia, blusa, turbante na cabeça e pulseiras, arrumando uma mesa de tábua com frutas tropicais. Na fotografia 3, a mãe retratada de lado, carrega seu filho pequeno nas costas e uma tábua de quitutes na cabeça. Há de se salientar que a posição dos braços segurando a tábua, não impede que o rosto da mulher seja observado. A imagem 4 mostra uma vendedora de frutas e um menino. A mulher sentada com a tábua e o cesto de frutas apoiados numa caixa, está vestida com saia, blusa e turbante na cabeça. É possível observar que ela se permite fotografar, pois olha diretamente na direção da câmera. Em seu rosto, as marcas de escarificação podem indicar seu pertencimento a alguma tribo e os pés

descalços sinalizam que pertenciam à classe escrava, pois possuir sapatos era um privilégio somente da elite. O menino com calça e a blusa rasgada, segura no braço esquerdo um cesto e a outra mão estendida em direção à mulher dá a impressão de que está comprando uma fruta da vendedora.

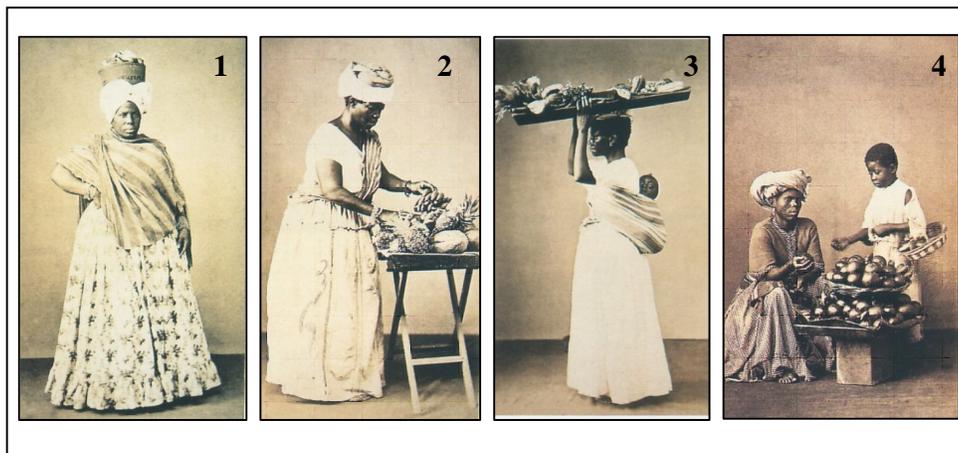


FIGURA 11: Vendedoras ambulantes.

Fonte: Arquivo Histórico do Museu Imperial – Rio de Janeiro, Petrópolis. Litografias sem título (1864-1886).

Vendas como *souvenir* para o público europeu, as imagens seguintes assim como as anteriores, possuem um fundo neutro, destacando em retratos de corpo inteiro os vendedores ambulantes em seus variados ofícios: vendedores de cestos, frutas, água e leite. Cabe destacar, que nas imagens 6 e 7, os homens estão olhando para a câmera, indicando que foram orientados a posar para as fotos. Na imagem 5, os dois vendedores de cestos vestem calça, camisa e uma espécie de gorro na cabeça e ambos possuem escarificação na face. Colocados um de frente para o outro, o homem da esquerda está segurando o cesto abaixo da cintura e o homem da direita segura o cesto que cobre sua cintura e vai até os ombros. No retrato 6, o vendedor de frutas veste jaqueta, camisa, cinto e calça. Na cabeça, usa um chapéu com penas na frente e seu rosto está barbado. Posando para a foto, o vendedor de frutas segura um de seus produtos comercializados, colocados em uma mesa de madeira. A última imagem mostra um vendedor de leite segurando uma leiteira. Com o corpo levemente inclinado, a cor clara da roupa do vendedor vestido com calça, blusa e avental, mostra que seu trabalho envolve hábitos de higiene, pois a cor branca significava limpeza e asseio.

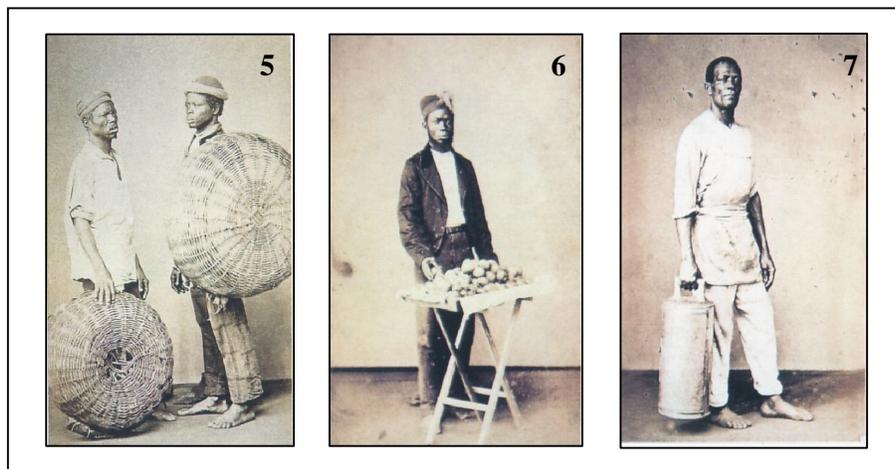


FIGURA 12: Vendedores ambulantes.
Fonte: Arquivo Histórico do Museu Imperial – Rio de Janeiro, Petrópolis.
Litografias sem título (1864-1886).

Cada vez mais intensificadas, as atividades dos vendedores ambulantes começaram a enfrentar dificuldades, pois as posturas municipais previam lugares próprios e adequados para a comercialização de determinados produtos. Desde o período da manhã, os vendedores ambulantes percorriam as ruas das cidades oferecendo produtos nas janelas das casas, nos estabelecimentos comerciais, nas ruas e nos lugares onde havia uma grande concentração de pessoas. Os produtos comercializados especialmente pelas mulheres abrangiam desde derivados de receitas caseiras como sonhos, pão-de-ló, angu, aluá⁶⁶, manê, café torrado e ervas, até tecidos, aviamentos e artesanato. No que se refere aos vendedores do sexo masculino, eram oferecidos à população, flores, leite, animais, aves, carvão, capim, e samburás confeccionados com palha, cipó, ou taquara.

Na amplitude das cidades oitocentistas, era necessário tanto para os homens quanto para as mulheres, conhecer detalhadamente o espaço urbano e possuir contatos estabelecidos para a execução de uma boa venda. A partir do conhecimento prévio de pontos de comércio e da existência de clientes, é que as atividades cresciam e conquistavam espaços cada vez maiores.

Devido ao aumento de vendedores no espaço urbano, as Câmaras passaram a vigiar as ruas através de fiscais e sentinelas, além de controlar o comércio ambulante com o argumento de que namoros, revoltas e fugas, eram planejados enquanto produtos estavam sendo vendidos. Pensava-se a rua como o lugar da desordem, do caos; e as pessoas pobres

⁶⁶ Bebida comum nas regiões do Acre, Belém e Amazônia, o aluá era vendido nas ruas por ser uma bebida refrescante. De teor não alcoólico, era obtida da fermentação de farinha de arroz, ou de milho torrado ou de cascas de abacaxi.

e de cor que a freqüentavam não raro eram vistas como desordeiras em potencial (SILVA, M. 2005:14).

Após a criação de normas para a disciplinarização e organização dos espaços nas cidades, foram estabelecidos espaços fixos e horários para a armação das quitandas. Nos amplos espaços onde o comércio ambulante era praticado, foram deixados de lado para dar lugar às feiras, uma série de sanções que tinham como objetivo 'civilizar' a cidade e os grupos pobres.

3.1.2.3 Prestadores de serviços

A terceira categoria de atividades executadas nos espaços urbanos onde havia uma ampla concentração de pessoas é a prestação de serviços. Nas cidades oitocentistas, conforme citou Avé-Lallemant (1859 [1953]), tudo o que corria, gritava, trabalhava, transportava e carregava, era negro. Tal afirmação se referia a grande quantidade de serviços prestados nas cidades, pois sua realização não dependia da abertura de um estabelecimento comercial, bastava apenas, considerar os espaços urbanos como locais propícios para a execução de suas atividades.

Para a maioria dos homens e mulheres, escravos ou alugados que prestavam serviços remunerados, o dinheiro recebido poderia ser guardado especialmente para a compra da alforria. Através dela, havia a possibilidade de exercer uma profissão, situação que conferia determinado status aos negros livres. Chamados também de escravos de ganho, estes trabalhadores estavam a serviço de seus senhores fora do ambiente domiciliar. Após o trabalho diário ou semanal, os negros de ganho entregavam a quantia estipulada pelo senhor, sendo o excedente apropriado pelo trabalhador.

No que se refere aos livres, a prestação de serviços cobrados era uma fonte de renda fundamental para a sobrevivência individual e/ou coletiva, sendo um vínculo entre o modo de trabalho e o crescimento da cidade.

Entre os serviços prestados, eram oferecidos consertos de celas e sapatos, transportes em cadeiras, cortes de cabelo e de barba, trabalhos de ferraria, lavagem de roupas, trabalhos na roça, entre outros. Apesar de ocorrer uma divisão perceptível do trabalho com a predominância de mulheres quituteiras e lavadeiras, e de homens carregadores e pescadores, havia nas cidades um amplo espaço para a prestação de serviços.

O retrato a seguir (8), incluído na série de Christiano Jr. sobre os pretos de ganho, fornece alguns dados sobre a diversidade de serviços prestados no espaço urbano. Nesta imagem, o retratado está usando um chapéu na cabeça e possui a face barbada. Sua camisa de manga longa e gola alta e a calça larga florida, remete a pensar que é um típico africano. As facas presas na cintura e ao lado do corpo mostram que é um amolador de facas.



FIGURA 13: Prestadores de serviços.

Imagem 8: Fonte: Arquivo Histórico do Museu Imperial – Rio de Janeiro, Petrópolis. Litografia sem título (1864-1886). Imagem 9 - Negra da Roça, Litografia de Victor Frond e Charpentier.

Como o trabalho de mulheres na roça era um antigo costume trazido da terra mãe, mulheres carregando ferramentas como enxada e pá andavam normalmente pelas ruas das cidades no século XIX. Na fotografia litografada acima, em um cenário com fundo branco e com plantas acima e nas laterais inferiores, uma negra roceira vestida com saia e com alguns panos sobre a parte superior do corpo, carrega uma enxada nos ombros e leva na cabeça um cesto com pães.

De todas as atividades femininas realizadas no espaço das fontes e chafarizes, a mais conhecida e praticada foi a lavagem de roupas. A diversidade de imagens existentes produzidas por pintores, naturalistas, fotógrafos e viajantes sobre o cotidiano do século XIX mostra a abrangência dessa atividade e também relata como a lavagem de roupa se tornou um dos principais argumentos para o estabelecimento de normas sobre o uso da água.

Conforme Viana (1999), lavar roupa, engomar, passar e entregar tudo limpo e cheiroso pode ser considerado uma das atividades mais duras e penosas realizadas pelas mulheres lavadeiras no século XIX. O “Poema da Lavadeira” escrito por Fernando Pessoa

representa o cotidiano dessas mulheres que começavam suas atividades logo pela manhã e voltavam para casa apenas ao anoitecer.

A lavadeira no tanque/ Bate roupa em pedra bem/ Canta porque canta e é triste/
Porque canta porque existe/ Por isso é alegre também/ Ora se eu alguma vez/
Pudesse fazer nos versos/ O que a essa roupa ela fez/ Eu perderia talvez/ Os
meus destinos diversos/ Há uma grande unidade/ Em, sem pensar nem razão/ E
até cantando a metade/ Bater roupa em realidade/ Quem me lava o coração?
(PESSOA, 1933).

A rotina das lavadeiras começava após a chegada dos primeiros raios de sol. Ao sair de casa, percorriam as ruas da cidade passando nas casas das senhoras a fim de pegar as trouxas de roupas para a lavagem. Em seguida, com a trouxa de roupas colocada na cabeça ou nos ombros, caminhavam rumo aos seus locais de trabalho. Nas fontes e chafarizes ou em rios, mais mulheres chegavam carregando trouxas e mais trouxas de roupas. Para a realização da atividade com maestria, era necessário escolher um espaço, porque após a primeira lavagem, as roupas eram estendidas e postas no sol para corar. Este processo de branqueamento durava um bom tempo – muitas vezes a tarde toda – e enquanto ocorria, algumas roupas eram batidas na pedra com o objetivo de tirar as sujeiras mais difíceis.

Sobre o processo de lavagem e secagem das roupas, Debret (1971) observa que as lavadeiras ensaboavam as roupas com vegetais de folha, usavam esterco de cavalo e suco de limão para fixar as cores do algodão estampado e entregavam as peças bem passadas, arrumadas e perfumadas. O cuidado com as roupas segundo Cunha (s./d), pode ser associado ao profundo conhecimento e uso de ervas aromáticas pelas mulheres, as quais preparavam águas de cheiro para os rituais religiosos e para o seu próprio embelezamento.

As lavadeiras brasileiras, aliás, muito mais cuidadosas que as européias, têm a vaidade de entregar a roupa não somente bem passada e arranjada em ordem dentro de uma cesta, mas ainda perfumada com flores odoríferas, tais como a rosa de quatro estações (única no Rio de Janeiro), o jasmim e a esponja, florzinha cujo cheiro forte seria desagradável em grande quantidade; especialmente destinada a esse fim, vendem-na nas ruas em pequenos ramalhetes com cerca de quarenta flores arranjadas em torno de uma vareta. A esponja, flor flosculosa, de um dedo de grossura, floresce numa árvore da família das acácias (mimosas), cultivadas em todas as chácaras (DEBRET, 1971:332-333).

Para enfrentar a longa jornada de trabalho, era costume das lavadeiras entoarem cantos, muitas vezes ritmados com o barulho das roupas batendo nas pedras. Enquanto deixavam as roupas corando, as lavadeiras também cuidavam de suas crianças, lavavam suas próprias roupas e conversavam.

Segundo Assis (2005), os lavadouros proporcionavam o fortalecimento dos laços de amizade e de companheirismo, mas também eram palcos de atritos por diferentes motivações e lugares onde se testemunhavam incidentes e delitos. Com efeito, Costa, V. (1988) observa que na Bahia, uma nota do dia 24 de dezembro de 1864 do jornal “Alabama” registrava: “quem quiser saber da vida alheia, vá ao chafariz do terreiro”. Ao analisar diversas notas de jornais que envolviam os negros baianos no século XIX, Costa (op. cit) apontou que o chafariz mencionado, era a instituição universal do fuxico e do mexerico, tornando-se mais que um sistema de abastecimento, mas um mecanismo de interação social e verbal entre as lavadeiras.

Uma descrição mais detalhada sobre a atividade das lavadeiras, foi realizada pela folclorista baiana Hildegardes Viana (1998). Conforme a pesquisadora, as lavadeiras eram mulheres que andavam descalças e com as saias arregaçadas, e podiam exercer suas atividades tanto na casa das patroas ou nas fontes. Para as mulheres que lavavam as roupas na casa da patroa, eram pré-estabelecidos os dias para a lavagem e como vantagem, o lavar roupas nessas casas proporcionava a realização de uma boa refeição e não era necessário comprar os produtos para o processo de lavagem. Já para as mulheres que lavavam roupas nas fontes, algumas cobravam por peças e era necessário comprar com o dinheiro recebido, os produtos para a realização de sua atividade.

Viana salienta ainda, que as lavadeiras possuíam graves ferimentos nas mãos, devido às cutículas rasgadas pelo esfregar das roupas e as unhas infeccionadas que caíam. Além disso, algumas apresentavam irritações na pele por causa dos sabões. Diante desse sofrimento, que não as impedia de lavar, mas era acentuado a cada lavagem, as mulheres rezavam, faziam simpatias e experimentavam alguns remédios caseiros. Para amenizar o sofrimento as lavadeiras colocavam emplastos feitos a partir de ervas e plantas como cabeça de quiabo pisado com sabão, farinha crua com azeite doce, hortelã com alho e sumo de urtiga com pó para nariz. Se a aplicação de remédios caseiros não funcionasse, algumas simpatias eram aplicadas para acabar com a inflamação – chamada popularmente de unheiro. Entre as mais conhecidas, era indicado apalpar uma galinha várias vezes ao dia e expor o dedo ao rescaldo de qualquer fervura.

O lavar roupas era um trabalho complexo e quanto mais especializado fosse, conferia à lavadeira lucro e prestígio. De um lado, havia as que lavavam e passavam, associadas às casas com poucas escravas. Por outro lado, as que lavavam e engomavam, uma especialização valorizada devido ao uso da goma. Já o último grupo, lavava e

engomava em sua maioria, roupas masculinas como punhos, colarinhos, peitinhos, camisas de peito duro, calça e coletes brancos, ternos. Viana (op. cit) afirma que por formarem uma elite de lavadeiras, essas mulheres se recusavam a lavar e engomar fronhas, toalhas de mesa, guardanapos e peças grandes como vestidos.

Intensamente freqüentados pelas lavadeiras, fontes e chafarizes eram espaços públicos que proporcionavam intensas relações de sociabilidade. Mas qual seria o significado das águas para as mulheres que por lá chegavam para lavarem suas roupas? Cabe ponderar, que a beira dos rios ou das fontes era um dos únicos lugares onde as mulheres se encontravam, e nesses locais, elas cantavam⁶⁷, compartilhavam saberes, histórias de vida e trocavam informações. Portanto, lavar roupas no século XIX tornou-se uma prática coletiva tanto para as lavadeiras que moravam na zona rural, tanto para as lavadeiras da cidade.

Conforme o historiador Maciel Silva (2005), lavar roupa não era um ofício, pois no século XIX houve uma difusão do trabalho baseado no modelo europeu como o trabalho laboral e o intelectual. Neste período, o trabalho não foi visto no Brasil da mesma forma que foi visto no Antigo Regime europeu, tratado como um pecado. Em contrapartida a esse argumento, as descrições e representações das lavadeiras mostram que a lavagem de roupas era uma atividade constante, realizada tanto fora como dentro do ambiente domiciliar e remunerada e, por esses motivos, acredito que lavar roupas pode ser considerado como um trabalho. Lemos (2004) ao analisar referências encontradas em jornais da cidade de Rio Grande, discute que havia um saber específico para a execução deste ofício e as mulheres ao lavarem roupas às margens dos lagos da Geribanda, perceberam que com chegada de estrangeiros à capital, lavar roupas podia se tornar um profícuo negócio.

Além de enfrentar problemas de saúde e possíveis reclamações referentes à entrega das roupas, as lavadeiras também eram consideradas pelas autoridades municipais como um problema, pois a sujeira deixada por elas na água – especialmente nas fontes e chafarizes – aumentava consideravelmente os índices de doenças causadas pela contaminação das águas. Silva, M. (op. cit.) pondera que na cidade de Recife em 1830, a sujeira da água e sua relação com as lavadeiras eram notórias. Aliadas aos aguadeiros, que deixavam escorrer excrementos dos tigres enquanto pegavam água em barris, as lavadeiras

⁶⁷ O costume de cantar enquanto as roupas são lavadas e enxaguadas ainda persiste no Rio das Contas, na Bahia, onde é possível ouvir as canções provindas do rio, entoadas pelas lavadeiras.

ao aplicarem nas roupas diversos produtos com a finalidade de retirar a sujeira, contaminavam a água tornando-a imprópria para o consumo humano.

Desde o início dos Oitocentos já havia por parte das Câmaras das vilas, uma preocupação com a qualidade da água retirada das fontes e chafarizes, mas foi a partir da metade do século XIX que a inquietação com a salubridade aumentou e foram tomadas medidas corretivas e punitivas diante das inúmeras doenças e mortes causadas pela ingestão de água contaminada. Considerada anti-higiênica e um meio transmissor de doenças, a lavagem de roupas nas fontes e chafarizes passou a ser proibida e surgiram várias hipóteses para identificar os problemas que castigavam tantas vidas. Para os gestores municipais, a mistura de roupas de pessoas doentes e saudáveis, e a umidade dos lugares poderia ser um foco de contaminação.

3.1.3 Uma junção de fatores: sujeira, calor, epidemias, mortes... e suas conseqüências

As epidemias de cólera, tifo e algumas doenças causadas pela ingestão de alimentos contaminados pela água, levaram à criação de códigos sanitários com leis e normas que tratavam da higiene e da fiscalização em habitações, fábricas, estabelecimentos comerciais, mercados, hospitais, matadouros, cemitérios e espaços públicos.

Aliado às péssimas condições sanitárias existentes, o fator climático com altas temperaturas e pouca chuva, encontrado na maioria das cidades brasileiras no verão, também auxiliava no surgimento de epidemias e completava o quadro caótico em que se encontrava a saúde a partir da metade do século XIX. Com base no que colocou Tocchetto (2005), na Europa a preocupação com a saúde já havia sido discutida e planejada pelo menos um século antes, mas no Brasil, o tema ainda era incipiente. De acordo com Silva, E. (1998:24, 25), hábitos considerados comuns hoje em dia, já eram ensinados por Platão e Hipócrates na Grécia Antiga. Platão orientava os atenienses sobre o cuidado com a água das fontes e Hipócrates em um de seus diversos estudos sobre as epidemias e a classificação da água para o consumo humano, recomendava aos gregos que filtrassem ou fervessem a água para consumo.

No final do século XVIII, o surgimento da medicina social⁶⁸ na França trouxe esperança para o fim das epidemias e um novo modo de vida urbano. O afastamento de

⁶⁸ Apesar de ser usado indistintamente até o século XIX, o conceito de medicina social apareceu somente em 1848 quando Jules Guérin argumentou que termos como polícia médica, saúde pública e medicina legal eram

tudo o que poderia provocar doenças, a criação de lugares apropriados para jogar o lixo e o estabelecimento de cuidados com a circulação da água e do ar, foram algumas das atitudes tomadas para o convívio e o bem-estar da população.

Quando foi iniciada a reforma sanitária no Brasil, a noção de salubridade e higiene visava acabar com os focos de infecção, a contaminação e as epidemias, mas com o decorrer do tempo, o discurso médico passou a exercer um controle fiscalizador sobre a insalubridade e exigir moradias limpas, descarte e remoção do lixo para locais periféricos, inspeção em abatedouros e estabelecimentos comerciais, etc. Conforme Lima (1996), a inspeção dos lugares públicos e privados objetivava transformar a cidade doente em uma cidade sadia, limpa e ordenada, requisito fundamental para a implantação e consolidação de uma sociedade moderna.

O estabelecimento de uma medicina social no espaço urbano exigia muito além do que o controle de doenças e a inspeção sanitária nos lugares onde eram praticadas as mais diversas atividades da vida social, pois modificar hábitos e costumes visando a transformação da cidade em um lugar limpo e moderno significava aliar o reordenamento urbano aos ideais de salubridade.

Dessa forma, as Câmaras passaram a trabalhar em projetos para acabar com a insalubridade e executar ações com a finalidade de prevenir epidemias. Uma das primeiras medidas tomadas, foi construir lavanderias públicas com pias individuais, estipular pontos distantes para o descarte de dejetos, e implantar uma rede canalizada de água. A princípio, essas medidas estratégicas de controle de doenças, desodorização dos ambientes e de saneamento não surtiram grande efeito, pois a população ainda relutava em praticar velhos hábitos e costumes.

Higienizar e disciplinar a cidade e seus habitantes não foi uma tarefa fácil, pois eram necessárias ações conjuntas entre o reordenar e o higienizar a cidade. Oliveira, I. (2005) ao estudar a disciplina republicana para o corpo e a mente, aponta baseado em Foucault, três modelos de medicina social: o primeiro engloba as ações políticas e econômicas do Estado, em seguida, há a medicina urbana com o controle do espaço tornando-o orgânico e desodorizado, e o último, a medicina da força de trabalho, que seria a resolução dos problemas de ordem política, econômica, demográfica e especialmente sanitária. Somente com os três modelos de medicina em completa sintonia, era possível

abordagens parciais e não coordenadas. Logo depois, esses termos foram colocados sob a designação de medicina social.

transformar a cidade, modificar hábitos e costumes cotidianos e produzir um novo tipo de indivíduo moderno.

Com relação ao reordenamento urbano, a criação de novos espaços foi aos poucos segregando grupos que não se encaixavam nos ideais de modernidade pregados principalmente pela elite. Os pobres, negros, doentes físicos e mentais, mendigos e operários, assim como os lugares por eles freqüentados – casas, igrejas, armazéns, fontes e chafarizes – foram paulatinamente excluídos do novo traçado urbano.

No que se refere à salubridade, para que os novos ideais e hábitos de higiene fossem assimilados, era preciso esclarecer principalmente entre a população mais pobre, que as simpatias e as curas praticadas por pessoas consideradas feiticeiras, não eram a melhor forma para acabar com as infecções e as epidemias. Tocchetto (2005) pondera que as descobertas do cientista francês Louis Pasteur auxiliaram na difusão de novos hábitos de higiene, pois Pasteur via os micróbios como agentes patogênicos e de propagação entre os seres humanos e por isso, era necessário inventar um modo de combatê-los. Uma das formas criadas pelo cientista, foi a descoberta de vacinas e a orientação de modos simples de higiene, como lavar as mãos com água antes das refeições. A partir dessas descobertas, lavar as mãos se tornou uma obrigação social e como consequência, outros hábitos vieram a fazer parte do cotidiano, como o cuidado com o cheiro do corpo, a assiduidade com o vestuário, o corte e a lavagem dos cabelos para afastar piolhos, a limpeza do nariz e da garganta, a saúde bucal e a atenção às doenças adquiridas por andar com os pés descalços.

Lima (1996) com o objetivo de resgatar práticas cotidianas, rotineiras e anônimas da sociedade carioca dos Oitocentos, escavou lixeiras domésticas de unidades residenciais e constatou nos fragmentos de vidros, remédios, escarradores e urinóis, a preocupação com o corpo. Para a arqueóloga, através da cultura material foi possível observar a proliferação dos princípios de Hipócrates e Aristóteles nas regras de higiene e práticas curativas. Tal afirmação indica que os princípios de higiene foram assimilados ainda que com resistência pela população, e conforme Bastos (2006) auxiliaram na circulação do ar e no fluxo das águas para controlar a umidade do solo, isolar doentes, desinfetar moradias, segregar hospitais e cemitérios, minimizando as incidências epidêmicas.

Para a conclusão da rede de abastecimento de água domiciliar e de esgoto nas principais cidade brasileiras, foram necessários meses e até mesmo anos de espera pela água encanada e o desaparecimento do cheiro de dejetos nas ruas. Enquanto tais medidas não chegavam, as epidemias de febre amarela, cólera, varíola e febre tifóide se difundiam

pelas cidades. Em Porto Alegre, Tocchetto (2005:241) salienta que ocorreram três surtos da epidemia de *cólera morbus* e de febre escarlatina nas décadas de 1850, 60 e 70. Na cidade de São Paulo, Villar (2007) aponta que no ano de 1893, uma epidemia de *cólera morbus* acarretou o fechamento de poços domésticos e a proibição da utilização dessas águas. Devido a uma grande epidemia de febre amarela em Campinas, foi construído um chafariz em 1889 para proporcionar água proveniente de um córrego confiável, pois se acreditava que a doença era transmitida pela água.

Sem conhecimento de que algumas doenças não eram transmitidas pela ingestão de água contaminada, as autoridades médicas e municipais não pensaram duas vezes em interditar fontes e chafarizes com a finalidade de diminuir o contágio. Nas cidades menores onde não havia a possibilidade de se construir um sistema de abastecimento domiciliar, uma das medidas tomadas foi construir fontes com torneiras e colocar portas e grades, evitando ao máximo o contato do ser humano e dos animais com a água.

Entre as doenças transmitidas pela ingestão de água contaminada mais frequentes, estava a cólera e a *febre tifóide*. A cólera é uma infecção intestinal aguda causada pelo *vibrio cholerae* e transmitida por ingestão oral da água ou de alimentos contaminados por dejetos fecais. Cólica, náuseas, vômitos, risco de perda de volume sanguíneo, taquicardia e hipotermia, eram os principais sintomas dessa doença. Causada pela bactéria *salmonella typhi*, a *febre tifóide* é uma doença infecciosa e surge em lugares onde o saneamento básico é inadequado. Transmitida por piolhos e pela ingestão de alimentos e água contaminada por dejetos, a doença causa no ser humano febre prolongada, alterações do trânsito intestinal, aumento de vísceras como o fígado e o baço, confusão mental progressiva e pode levar à morte. Ambientes propícios para a difusão da bactéria, foram os campos de concentração, os campos de refugiados e as cidades devastadas pelas guerras⁶⁹.

No Paraná, a doença causou medo e pânico entre a população no final do século XIX e início do século XX, obrigando o estado a pedir auxílio ao governo de São Paulo para verificar o estágio das contaminações e detectar se a epidemia se tratava de origem hídrica. Segundo Assumpção (1930) em 1917 houve uma grande epidemia de febre tifóide em Curitiba e como a cidade não dispunha dos serviços sanitários necessários e a população desconhecia medidas básicas de higiene, foi difícil conter a doença. Após a

⁶⁹ A febre tifóide causou centenas de mortes ao exército de Napoleão em 1812 na invasão da Rússia. A partir deste período, o exército francês começou a praticar um ritual de higiene para evitar a proliferação da doença, obrigando os soldados a cortarem barbas e cabelos. Na Segunda Guerra Mundial, a doença atingiu também os prisioneiros, sendo um fator a mais para a disseminação de vidas.

realização de exames nas redes de esgoto e nas águas dos reservatórios, foi expedido um relatório mencionando que o uso de água das fontes não examinadas bacteriologicamente era comum na cidade, pois sua população não gostava da água de cor escura que vinha pelas torneiras devido às acentuadas chuvas que ocorriam.

O abastecimento domiciliar foi realizado no Brasil por redes implantadas somente a partir do século XIX, onde os diferentes momentos de reordenamento urbano puderam proporcionar para algumas cidades, datas mais recuadas, enquanto que para outras, datas que ultrapassaram os Oitocentos. O aqueduto da Lapa, no Rio de Janeiro, foi o primeiro a ser construído no Brasil, em 1723, com a finalidade de transportar a água captada no Rio Carioca até o chafariz do atual Largo da Carioca. Já em Recife, após a chegada de Maurício de Nassau em 1637, teve início uma fase de reorganização urbanística da cidade com a construção de reservatórios e o transporte das águas em barris nas carroças. Curitiba ganhou seu primeiro reservatório de água somente em 1906, numa época em que havia poucas fontes de água potável e a população urbana da capital se abastecia principalmente no chafariz do Largo Zacarias.

Atualmente, casos de febre tifóide ainda são registrados no Brasil, principalmente na região Nordeste. Conforme o Relatório de Situação do Sistema Nacional de Vigilância em Saúde realizado pelo Ministério da Saúde, os casos notificados de 1980 à 2005 foram diminuindo, mas ainda existem muitas pessoas contaminadas, sendo a região Centro-Oeste a que apresenta o menor número de casos.

A chegada do abastecimento de água domiciliar e a instalação da rede de esgotos acarretou uma grande mudança no modo de vida da população urbana. Conforme Tocchetto (op. cit.), dejetos, lixo, excrementos, águas servidas, miasmas, insalubridade, epidemias, saúde, higiene e saneamento, foram expressões largamente usadas em discursos médicos e estatais. Como resultado destes discursos, o comportamento individual e coletivo passou por transformações iniciando novos hábitos e costumes, pois a água não precisava mais chegar às casas em barris. O som das carroças que levavam grandes tonéis de água, aos poucos foi desaparecendo e as fontes e chafarizes deixados de lado em prol do bem-estar social.

Com a chegada do novo modo de vida, as fontes e chafarizes perderam sua função principal – o fornecimento de água – e passaram a ser incluídas ou não pelo reordenamento urbano. Em algumas cidades, esses sistemas de abastecimento foram anexados em projetos

de praças, enquanto outras foram entupidas, enterradas ou destruídas pela ação do tempo e pela falta de cuidados.

3.2 Histórico do sistema de abastecimento de água na Lapa

O primeiro registro sobre o abastecimento de água na Lapa data do final de 1820. Neste período, a água consumida nas casas da área urbana era captada em fontes naturais e em dois poços coletivos. Nos registros municipais, há indicações sobre o uso das águas de fontes e chafarizes, os cuidados a serem tomados, as reformas estruturais, as obras de manutenção e os nomes dos sistemas de abastecimento. Segundo o Relatório de Obras e Necessidades urgentes da vila, o fiscal responsável pela fiscalização e gerenciamento apontava,

Proponho que se tome em consideração as duas únicas fontes que há nesta que as [...] de serem limitadas [...] em deplorável estado, e [...] desse fazer duas cariocas, uma na fonte do Mato, outra no Campo. Além mais que [...] os dois poços da entrada desta [...] quase intransitável pelas preciso a sua construção principalmente a do [...] beco (LIVRO DE RELATÓRIOS DA CÂMARA, 1828).

Partindo da descrição realizada pelo fiscal da Câmara, pode-se dizer que a Fonte do Mato, a Fonte do Campo e os poços coletivos, são os primeiros indícios que apontam para a existência de sistemas de captação de água na vila. No início dos Oitocentos, essas fontes eram naturais – onde a água brotava da terra – mas com o correr das décadas, foram ganhando estruturas como calçadas, bicas e paredes. Destas fontes – cuja localização hoje é difícil saber com exatidão – apenas uma tem sua localização conhecida, a Fonte do Campo.

Entre os registros que indicam a existência de fontes, estão relatórios dos fiscais, códigos de posturas⁷⁰, livros de contas e receitas, e mapas estatísticos. No mapa de Estatística Geográfica, Natural, Política e Civil da Freguesia do Príncipe de 1830, há a menção de três fontes mostrando que se limitavam nos arredores da vila e que o uso era essencialmente doméstico. Os constantes consertos, desentupimentos e limpezas de sujeira nas fontes ocorreram conforme a documentação analisada até 1889, ano marcado por uma

⁷⁰ As posturas nasciam das decisões dos próprios vereadores para enfrentar as questões urbanas e como a Câmara exercia poder de fiscalização, eram ordenadas obras nas fontes nativas e construídas, para evitar o mal cheiro devido à água estagnada e a proliferação de doenças.

epidemia de febre tifóide e pelo retorno de João Cândido Ferreira, médico formado pela Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro atuando na área de medicina social.

Como a vila não possuía sistemas de abastecimento edificados até 1830, a água que provinha das fontes naturais era muitas vezes considerada imprópria para o consumo, pois a lama acumulada e a estagnação eram os principais fatores para o surgimento de uma epidemia. Décadas antes da implantação de medidas higiênicas pautadas nos moldes da medicina social, já havia na Lapa uma preocupação por parte das autoridades municipais com a salubridade da vila, cobrada da população através de avisos, multas e prisões.

Todo, e qualquer morador desta Vila que na frente de sua casa [...] dentro do quintal ou de outra qualquer cerca conservar estagnação de águas infectadas, depósito de imundícies e quanto possa alterar e compor salubridade de atmosfera sendo intimado pelo fiscal para que ponha em bom estado o lugar ou lugares que lhes indicar, se não fizer até o prazo de quinze dias que o fiscal lhe deverá marcar, será multado pela primeira vez em quatro mil réis, e depois disso passados trinta dias, estiverem os lugares infectos no mesmo estado pagará o dobro de dentro da cadeia e à sua custa se mandará romper a estagnação das águas, e desentulho de imundícies que assim se especifica. (LIVRO DA ADMINISTRAÇÃO MUNICIPAL, 1829-1832:105).

Com relação à Fonte do Campo, entre as medidas tomadas pela Câmara no ano de 1837 para manter a água limpa e livre de sujeiras, estava a construção de uma calçada no beco que descia da antiga Rua Boa Vista em direção à fonte. A conclusão da calçada foi realizada três anos depois e relatada pelo fiscal: “achando-se concluída a calçada do beco do quebra-potes, contratada com o cidadão João Baptista Ferreira. Alamara autoria a um para fazer o pagamento referido [...] na quantia de 201#500”.

No relatório de 10 de setembro de 1838, o fiscal encarregado pelas obras públicas de manutenção, apontou que para iniciar a limpeza das fontes era preciso trabalhadores, mas não havia na vila quem quisesse realizar a empreitada. Sem ter resposta da Câmara, o fiscal em um novo relatório salientou mais uma vez sobre a dificuldade de arrumar trabalhadores e realizou um orçamento para a construção de um chafariz. A quantia de 106#000 proposta pelo pedreiro Henrique Alemão, não foi aceita pela Câmara e conforme a Ata da 5ª Sessão Ordinária da Câmara, o chafariz foi construído pelo mestre pedreiro Jorge Droefel, convidado para se encarregar do conserto da Fonte do Mato – calçamento e degraus de acesso à bica – e da Fonte do Campo - nova bica de pedra, reparos nas paredes desmanchadas e vazão as águas estagnadas.

Como consequência do crescimento urbano, a manutenção das fontes exigiu reparos freqüentes, no entanto, os gastos com outras obras públicas faziam com que as necessidades das fontes fossem deixadas de lado para suprir problemas maiores, como por exemplo, novas celas para a cadeia. Em 1840, os pedidos de limpeza e consertos expelidos pelos fiscais cresciam a cada mês e exigiram da Câmara, a contratação de um pedreiro para se encarregar das obras nas fontes. Cinco anos depois, a situação de ausência de mão-de-obra se repetia e os fiscais reclamavam insistentemente nos relatórios, a urgência de obras de limpeza e a manutenção nas fontes. Tal situação foi discutida pelas autoridades municipais em 16 de agosto de 1845 e levou a Câmara a assinalar que as razões expostas pelo fiscal não eram suficientes para que o trabalho de limpeza na fonte não fosse realizado. No relatório da Câmara, se o fiscal não arrumasse trabalhadores para o serviço, ele próprio deveria tomar as providências necessárias como reparos e limpeza nos locais onde existiam as fontes.

Um ponto importante para discutir sobre a necessidade de providências nas fontes e chafarizes, é a utilização de uma justificativa pelos fiscais para convencer a Câmara a liberar verbas para as obras. Assinalar no final dos pareceres que as obras eram para o bem público foi a forma encontrada para modificar a visão das autoridades, acelerar a entrega da quantia necessária para os pagamentos, e ausentar o fiscal de realizar o processo de limpeza. Como exemplos, cito o relatório do fiscal Manoel Dias de Almeida que apontava em 27 de janeiro de 1846 a necessidade urgente de limpeza nas fontes, fato importante para o bem público, e o relatório de aprovação da Câmara em 1851 que pedia o conserto de duas fontes de beber para o bem público.

A partir da década de 1850, a Câmara passou a cobrar a execução dos artigos 43 à 48 do Código de Posturas Municipais que tratavam sobre a salubridade pública. As exigências e recomendações exigiam a limpeza dos quintais com mal cheiro, a vazão de água estagnada, a abertura de buracos para amassar o barro nas ruas, a poda de árvores com galhos que batiam em cima das casas, a matança de animais somente nos lugares designados e a proibição de abrir esgoto ou valas perto das residências. O que se pode dizer analisando a documentação deste período, é que houve um aumento gradativo no número de pedidos para desentupimento de buracos e abertura de valas onde a principal finalidade era dar fluidez às águas, principalmente em meses de chuva constante e em meses onde as epidemias causadas pela ingestão de água contaminada condenavam a saúde da população.

Apesar da persistência dos fiscais em apontar a necessidade de melhorias nas fontes e chafarizes, a morosidade das liberações levou a Secretaria do Governo de São Paulo a emitir um ofício em 11 de janeiro de 1852, à 3ª Sessão do Ministério dos Negócios do Império, pedindo que a Comissão de Engenheiros criada em 1850 trabalhasse nas obras de melhoria do estado sanitário nas províncias, executando o dessecamento de lugares alagadiços, o estabelecimento de valas e canos de despejo e a multiplicação de depósitos de água.

Na tabela abaixo, é possível observar um aumento anual de pedidos de manutenção para fontes e chafarizes no período que compreendeu os anos de 1828 à 1860 e perceber que, apesar dos fiscais salientarem muitas vezes sobre a importância das obras, há uma preocupação por parte da Câmara em orçar as obras antes de realizá-las. Entre os pedidos mais frequentes no período analisado, está a construção de calçadas nos locais onde as fontes se encontravam, pois a calçada era uma medida para evitar que a lama atingisse a água, tornando-a inadequada para o consumo.

TABELA 3: Obras em fontes e chafarizes da Lapa (1829- 1860). Fonte: Casa da Memória, Lapa, Paraná.

Ano	Tipo de documentação	Referente à ...	Pedido / Motivo	Quantia (em réis)
1829	Livro de Contas e Receitas	Fonte do Mato; Fonte do Campo; Poço do Beco	construção de cariocas	---
1837	Relatório para a Câmara	Fontes	reforço do pedido de construção dos chafarizes	---
1829-1831	Livro de Contas e Receitas	Fontes	---	30#000
1837	2º Copiador da Comarca	Fonte do Campo	construção de calçada no beco que desce da Rua Boa Vista para a Fonte	orçamento de 4#000
sem data	2º Copiador da Comarca	Fonte do Mato	orçamento das despesas	---
sem data	2º Copiador da Comarca	Largo do Pelourinho	orçamento para calçada	---
1838	Relatório para a Câmara	---	orçamento de chafariz	orçamento de 106#000
1838	Relatório para a Câmara	Fontes	falta de mão-de-obra	---
1840	Relatório para a Câmara	Beco do Quebra-Potes	conclusão da calçada	pagamento de 201#500
1841	Relatório para a Câmara	Fonte do Mato	retoque do encanamento	---
1845	Ata de Reunião da Câmara	Fonte do Mato; Fonte do Campo	falta de mão-de-obra	---
1846	Relatório para a Câmara	Fontes	limpeza nas fontes	---
1850	3º Copiador da Comarca	Cadeia	construção de duas fontes nos quartos da prisão	---
				pagamento

(continua)

1850	3º Copiador da Comarca	Fontes	conserto na calçada	de 63#360
1851	3º Copiador da Comarca	Fontes	conserto nas fontes	---
1851	3º Copiador da Comarca	Fontes	aprovação do conserto nas fontes	---
1853	3º Copiador da Comarca	Fonte do Campo	---	---
1855	3º Copiador da Comarca	Quebra-Potes	marcação de nivelamento	---
1855	3º Copiador da Comarca	Fonte do Mato	autorização de conserto na bica que quebrou	---
1840	Ata da Sessão Ordinária da Câmara	Fonte do Mato e Fonte do Campo	necessidade de obras na calçada e construção de degraus na Fonte do Mato; conserto da bica de pedra e reparo nas paredes da Fonte do Campo	orçamento de 45#000
1841	Relatório para a Câmara	Chafarizes	limpeza e reparos	---
1843	Relatório para a Câmara	Fontes	aprovação da limpeza e autorização para colocar bica no chafariz da Rua das Tropas	---
1854	Livro de Contas e Receitas	Fonte do Mato	abertura de esgoto	pagamento de 6#080
1856	3º Copiador da Comarca	Quintal do André	orçamento para obra de um chafariz	---
1856	3º Copiador da Comarca	Quintal do André	orçamento para construção do chafariz	---
1856	3º Copiador da Comarca	Travessa do Chafariz	orçamento para calçada	---
1856	3º Copiador da Comarca	Quintal do André	aprovação do orçamento	---
1856	3º Copiador da Comarca	Travessa do Quebra-Potes	necessidade de pedregulhos	---
1856	3º Copiador da Comarca	Fonte do Mato	abertura de esgotos	---
1856	Relatório para a Câmara	Quintal do André	construção de um chafariz	orçamento de 45#840;
1856	Relatório para a Câmara	Potreiro do Viana	construção de um olho de água	orçamento
1856	Relatório para a Câmara	Travessa do Chafariz	orçamento para construção de calçada	orçamento de 513#000
1856	Relatório para a Câmara	Fontes	falta de mão-de-obra	---
sem data	Relatório para a Câmara	Beco Quebra-potes	terra na cabeceira da calçada	pagamento de 10#000
1858	Relatório para a Câmara	Fonte do Campo, quintal de José Lacerda e Beco do Quebra-Pote	limpeza da fonte e no esgoto no quintal de J. Lacerda; entupimento de buracos no Quebra-Potes	pagamento de 15#500
1859	Relatório para a Câmara	Beco do Quebra-Pote	aterramento das percintas	pagamento de 2#800
1860	Relatório para a Câmara	Chafariz do Mato	esgoto	pagamento de 14#000

A partir das décadas de 1850-60, houve um aumento das epidemias causadas pela estagnação da água e pelo mal cuidado com as fontes e chafarizes na maioria das cidades da província. Como conseqüência, os pedidos de manutenção e de novas obras objetivando

melhorias no espaço urbano, começaram a crescer. Um ponto importante verificado após 1860, foi a continuidade dos vários e insistentes relatórios dos fiscais sobre as obras necessárias para serem realizadas. No entanto, os pedidos enviados à Câmara começaram a ser atendidos com maior rapidez, deixando a morosidade da liberação de verbas verificada nos anos anteriores de lado, onde tal mudança na tomada de decisões ocorreu devido às práticas higienistas exigidas pelas Comissões de Higiene Pública criadas pelo governo imperial através do Decreto nº 828 de 29 de setembro de 1851 (TOCCHETTO, 2005:249).

O Paraná da década de 1860 estava assolado por epidemias e foi necessário realizar um mapa dos locais com maior concentração de doenças, apontando a natureza das epidemias, as causas e os estragos que produziam. Em 22 de novembro de 1861, a Secretaria do Governo emitiu uma circular para que as vilas enviassem em breve relatório, uma síntese sobre a situação da saúde da população. Neste mesmo ano, a Câmara passou a fiscalizar e efetuar obras visando a melhoria das condições sanitárias no núcleo urbano da Lapa. O que se percebe, é que as obras de melhoria podem ser verificadas tanto nas assinaturas de recibos emitidos pela Câmara, quanto no Balanço realizado no final de 1861 onde a quantia gasta com obras públicas chegou a 1:351#810.

Concomitante às regulamentações exigidas pela província que buscava alternativas para sanar os problemas gerados pela insalubridade, os relatórios com as medidas para melhorias nas fontes e chafarizes passaram a fornecer descrições mais detalhadas sobre o estado de conservação, a urgência das obras e a inclusão de recomendações, como por exemplo, a emitida no relatório de 12 de outubro de 1864, onde o fiscal propôs que os vereadores mandassem limpar os esgotos das fontes do Campo e do Mato, e também o adro das mesmas que se achava cheio, e que proibissem qualquer pessoa de chegar calçado para recolher a água, a fim de que esta não ficasse suja.

No período que abrange os anos de 1861 até 1889, ocorreu a influência de dois fatores, o climático e o crescimento urbano, refletidos na composição do relatório dos fiscais. Se de um lado, o primeiro fator é citado principalmente nas duas últimas décadas dos Oitocentos, levando os fiscais a apresentarem soluções viáveis para evitar a falta de água. Por outro lado, o segundo fator é verificado na análise dos pedidos de manutenção como a limpeza das valas para o escoamento da água, os frequentes consertos, as constatações quanto ao uso da água e a falta de cuidados da população. Esses dados, podem ser observados na tabela abaixo, que aponta para um aumento no número de pedidos para manutenção dos sistemas de abastecimento.

TABELA 4: Obras em fontes e chafarizes da Lapa (1861-1888). Fonte: Casa da Memória, Lapa, Paraná.

Ano	Tipo de documentação	Referente à ...	Pedido / Motivo	Quantia (em réis)
1861	Relatório para a Câmara	Beco Quebra-Pote	recibo dos palanques colocados na calçada	---
1861	Relatório para a Câmara	Fonte do André	recibo de limpeza	---
1861	Relatório para a Câmara	Fonte do Campo	recibo de limpeza	---
1861	Relatório para a Câmara	Fonte do André	limpeza de vala , do cano e do mato	pagamento de 20#000
1861	Relatório para a Câmara	Fonte do Campo	reforço do pedido de limpeza	---
1861	Relatório para a Câmara	Fonte do Mato	conserto	pagamento de 14#000
1861	Relatório para a Câmara	Mangueira pública	construção da mangueira, colocação de fechadura, varas e tábuas	pagamento de 6#160
1861	Relatório para a Câmara	Beco do Quebra-Pote, Fonte do Campo	entupimento de buraco que sai para a fonte	---
1861	Relatório para a Câmara	Fonte do Campo	intervenção em uma vala que existe no pé da fonte e abertura de esgotos	---
1861	Relatório para a Câmara	Fonte do Campo	reforço do pedido de limpeza	---
1861	Relatório para a Câmara	Fonte do Mato	retirada de terra sobre o poço e abertura de vala	---
sem data	Posturas Municipais	fonte pública	cercamento do terreno da fonte por João Lino por estar em seu terreno	---
1862	Relatório para a Câmara	Beco Travessa	recibo de colocação de palanques	---
1862	Relatório para a Câmara	Bica do Mato	recibo de obras	pagamento de 13#000
1864	Relatório para a Câmara	Bica do André	recibo de conserto	pagamento de 12#000
1864	Relatório para a Câmara	Fonte do Campo, Fonte do Mato	limpeza dos esgotos e do adro, proibição de entrar calçado	---
1865	Relatório para a Câmara	Chafarizes	limpeza	orçamento de 27#000
1877	Relatório para a Câmara	Carioca do Mato	conserto breve a fim de evitar problemas maiores	---
1877	Relatório para a Câmara	Carioca do Campo	limpeza e previsão de gastos	orçamento de 8#000
1877	Relatório para a Câmara	Mangueira pública	reedificação	---
1877	Relatório para a Câmara	Carioca do Mato	recibo de conserto	pagamento de 12#000
1877	Relatório para a Câmara	Carioca do Campo	recibo de conserto	pagamento de 16#000
1879	Relatório para a Câmara	Fonte do Mato, Fonte do Campo e Fonte do André	estado de seca devido à escassez de chuvas	---

(continua)

1879	Relatório para a Câmara	Fonte do Campo	conserto e limpeza do esgoto	---
1879	Relatório para a Câmara	Fonte do Mato	estado de seca, presença de lama, lavagem de sacos de café	---
1879	Relatório para a Câmara	propriedade de Antonio dos Santos	construção de fonte	---
1879	Relatório para a Câmara	fonte natural do Dr. Guimarães	colocação de uma bica ou cerca para conter os animais	---
1880	Relatório para a Câmara	Fonte do Campo	limpeza na vala do esgoto	---
1880	Relatório para a Câmara	Fonte do Sr. Andrade	inutilidade da fonte	---
1880	Relatório para a Câmara	Carioca do André, Carioca do Campo e Carioca do Mato	consertos	---
1881	Livro da Administração Municipal	Bica do Campo, Fonte do André	limpeza para Bica do Campo e limpeza na Fonte do André	pagamento de 10#000 e 8#500
1882	Relatório para a Câmara	Carioca do Campo	limpeza	pagamento de 2#7000
1885-1889	Livro de Contas e Receitas	Fontes	conserto	pagamento de 12#000
1885-1889	Livro de Contas e Receitas	Chafariz	limpeza e conserto	pagamento de 40#000
1885-1889	Livro de Contas e Receitas	Beco Quebra-Potes	calçamento	pagamento de 52#000
1886	Livro de Contas e Receitas	Fontes	limpeza em três fontes	pagamento de 50#000
188?	Relatório para a Câmara	Carioca do Mato; Carioca do Campo	limpeza de esgotos e desentupimentos	---
1888	Relatório da Câmara	Fontes	elaboração do edital para construção de duas caixas d'água	---
1888	Relatório da Câmara	Fontes	confirmação do edital para construção de duas caixas d'água	orçamento de 1#200
1888	Livro de Contas e Receitas	Fontes	proposta de construção de duas caixas d'água	orçamento de 2#466
1888	Livro de Contas e Receitas	Fontes	proposta de construção de duas caixas d'água	orçamento de 1#599
1888	Livro de Contas e Receitas	Fontes	proposta de construção de duas caixas d'água	orçamento de 1#200
1888	Livro de Contas e Receitas	Fontes	proposta de construção de duas caixas d'água	orçamento de 1#600
1888	Relatório para a Câmara	Caixas d'água	construção da segunda caixas d'água	pagamento de 0#100

A escassez de chuva e a procura de novas fontes de água levaram os relatores a apelarem muitas vezes, para que as autoridades percebessem as necessidades da vila. Nos relatórios, os fiscais salientam que as águas estavam estragando e que iriam ser impróprias para o consumo se não fossem acudidas. Nesse momento, poderia se imaginar que o apelo

dos fiscais – nomeados para fiscalizar as obras e relatar à Câmara sobre as necessidades da vila – pode ter sido ouvido, pois em 1873 o Projeto de Reforma do Código Municipal da Lapa assinado pelo vereador Eugênio Westphalen apontava para a ineficiência do código municipal quanto às providências tanto na infra-estrutura urbana quanto na saúde pública. Segundo o vereador, era necessário estabelecer políticas de asseio quanto aos esgotos, abatedouros de animais e animais mortos nas ruas, e a manutenção de caminhos, calçadas, pontes, canais, chafarizes, arruamentos e edifícios públicos, além de estipular limites municipais, fornecer dados de estatística, e examinar os relatórios dos fiscais. Sobre as fontes e chafarizes, no Capítulo I, artigo 22, o vereador propôs que fosse proibido lavar roupa nas fontes e nos encanamentos de água potável usadas pelo público, podendo a lavadeira sofrer multa de 5#000 quando escrava e cinco dias de prisão.

Como muitos documentos da Câmara foram extraviados, e outros tantos estão em sótãos e porões da prefeitura, não foi possível verificar se a proposta de reforma do código foi aceita pelos vereadores. De qualquer forma, no ano de 1879, dois relatórios chamam a atenção por suas descrições detalhadas sobre o estado em que se encontram as fontes, demonstrando a preocupação por parte dos fiscais, em sugerir medidas para que a água fosse mantida limpa e sem contaminações. Em 22 de abril de 1879, o fiscal Antonio José Matheus pondera:

A fonte denominada do Mato nos fundos do quintal do finado Américo José Vieira de onde grande parte do povo desta cidade abastecem-se de água acha-se completamente inutilizada, nas duas bicas de pedra que corria a água há muito tempo quase seca, vertendo então água em uma pequena barrica que ali colocaram no meio do lodaçal imundo formado pelas águas podres e estagnadas que ali exala mal cheiro de onde pela falta de água dali [...] estão apanhando, mesmo impura porque até fazem lavagem de quatro braços de café. Sendo esta cidade pouco abundante de água para o consumo convém que fosse explorada umas vertentes que existem nas mediações dos fundos do quintal de Antonio [...] dos Santos para ali se fazer uma fonte, visto ser uma veia de água que verte em uma linha em certas [...] e que não secam conforme fui informado por várias pessoas. Em frente acha [...] do senhor Dr. Guimarães pouco mais ou menos perto do extremo da Rua das Tropas acha-se uma fonte de excelente água de onde existe uma pequena barrica e, um limpado onde as vizinhanças se servem dessa água julgo que seria conveniente colocar-se ali uma bica ou um cerco para não ser furado pelos animais, visto que está a fonte mesmo tendo um tempo de seca se conserva com boa água e limpa por achar-se no chão firme (LIVRO DE RELATÓRIOS DA CÂMARA, 1879).

No primeiro semestre de 1879, houve uma prolongada seca acarretando a falta de água potável para o abastecimento da população. Em 08 de julho do mesmo ano, consta no relatório do fiscal que, em consequência da escassez de chuvas todas as fontes que abasteciam a cidade com água estavam secas. Apesar da pequena quantidade de água

empoçada que ainda havia e do mal cheiro causado pela estagnação, as pessoas ainda continuavam retirando água, fato que trazia consigo doenças e possíveis epidemias. No relatório de 07 de janeiro de 1880, o fiscal observa,

Durante a prolongada seca que houve durante de perto de um ano mais ou menos todas as fontes de água desta cidade ficaram completamente secas de água, sendo a última a secar denominada do Sr. Andrade que recente-se da mesma limpeza no esgoto, durante este tempo só permaneceu com água uma pequena bica de telha nas imediações entre a casa de Antonio Barbosa de Aguiar e de Antonio Gomes onde parte da população desta cidade se abastecia de água (LIVRO DE RELATÓRIOS DA CÂMARA, 1880).

A situação de seca aliada à insalubridade crescia anualmente e as obras de reparo e desentupimentos nas fontes não eram o bastante para sanar os problemas urbanos. Das três fontes existentes em 1880, a fonte do André – última a ser construída – foi a primeira a secar totalmente. Neste contexto de emergência nas decisões em prol da salubridade no espaço urbano, os relatórios emitidos continuaram com pedidos de limpezas e desentupimentos, porém, há uma rápida execução de melhorias, verificada nas atas de prestação de contas onde eram assinados os recibos de pagamentos pelas obras nas fontes.

A principal ação para minimizar a insalubridade ocasionada pela falta de higiene e pelo uso excessivo da água das fontes, levou a Câmara a confirmar em 15 de fevereiro de 1888 o edital para a construção de duas caixas de água, uma na fonte existente no poteiro de Antonio de Andrade Pereira, e outra existente perto do poteiro do falecido Major Pedro Fortunato de Souza Magalhães, com a quantia disponível de um conto e duzentos mil réis.

O edital lançado pela Comissão de Obras exigia dos proponentes, a nomeação de um fiador e apresentava os desenhos para a execução das obras nas fontes de água. No mesmo dia da colocação do edital na porta da Câmara, os vereadores receberam a primeira proposta e outras duas, nos dias dezoito e dezenove do mesmo mês. João Rodrigues da Silva e João Francisco Therézio foram os primeiros a propor a construção das caixas d'água pela quantia de um conto e duzentos mil réis. Já Walter Koslin assinalava em sua proposta, que executaria as obras por um conto e seiscentos mil réis de acordo com as plantas apresentadas. Segundo este proponente, cada caixa d'água seria munida de duas torneiras e todo o material seria fornecido por sua conta. As últimas propostas foram oferecidas por José Fernandes Rodrigues. Numa delas, o proponente pondera que providenciaria todo o material necessário para a construção das caixas d'água, e fornece detalhes sobre como as obras serão executadas contabilizando dois contos e quatrocentos e sessenta e seis mil réis. Na outra proposta, também há detalhes sobre a altura e a largura

das caixas d'água e os materiais que serão utilizados, porém, há uma diminuição no valor proposto, para um conto e quinhentos e noventa e nove mil réis.

O único registro que comprova a construção das caixas com a finalidade de proteger as águas das fontes, é o pagamento de cem mil réis à José Fernandes Rodrigues, pela prestação de serviço da segunda caixa d'água, datado de 26 de novembro de 1889. Após essa data, não foi possível acompanhar através da documentação existente na Casa da Memória, a continuidade dos relatórios emitidos à Câmara pelos fiscais. O que se sabe, provém de relatos, onde são enfatizados que os discursos higienistas e as práticas de limpeza no final dos Oitocentos refletiram diretamente nas fontes.

No final da década de 1880, uma grande epidemia de febre tifóide assolou muitas cidades paranaenses e a Lapa, um povoado sem condições sanitárias, pagava anualmente tributo em vidas, devido aos surtos periódicos ocorridos particularmente nos meses de fevereiro, março e abril. Em 1889 retornou à Lapa, o médico recém-formado João Cândido, que fez parte de uma geração formada no Rio de Janeiro em 1888, época em que a medicina social priorizava a higiene. Informado sobre o alto grau de contágio de febre tifóide e o grande número de vidas dizimadas com a doença, João Cândido começou a estudar onde se manifestavam os casos e percebeu que a água contaminada das fontes e chafarizes era a causadora de tantos males.

Identificada como foco de contaminação, a Fonte do Campo foi declarada pelo higienista, suspeita de contaminação. No entanto, Fernandes (1988) relata que a população não atendeu os alertas do sanitarista, onde a saída encontrada pelo médico para anular o contágio e sanar as doenças, foi a interdição da fonte para que os moradores entendessem o perigo de consumir água contaminada. A descrição de Fernandes sobre a Fonte do Campo, dá uma breve idéia do estado de cuidado com a água captada pelos lapeanos,

Essa fonte de moldes coloniais, construída numa barroca, tinha as águas facilmente poluídas, não só pela infiltração proveniente das fossas das casas pobres vizinhas, como também pela penetração de águas da superfície no seu reservatório, por ocasião das chuvas (FERNANDES, 1988:4).

Com a interdição da fonte do Campo, os problemas de saúde causados pela contaminação da água foram amenizados, mas era necessário providenciar outro local para o abastecimento de água e uma bica localizada no Morro do Monge, situado no alto da cidade, foi estipulada como a nova fornecedora de água para a população.

Coberta por mato e por camadas de terra, a Fonte do Campo foi novamente usada em 1894 quando ocorreu a Revolução Federalista. Reativada pelas tropas do general Gomes Carneiro, a fonte serviu para o abastecimento de água das tropas que lutaram no Cerco da Lapa. Hoje, sua localização consta na Planta da Cidade da Lapa existente no Pantheon dos Heroes, referenciada como ponto estratégico no palco de operações da guerra. Com o término do cerco, a fonte foi coberta novamente por camadas de terra e não há registros se sua água continuou contaminada pela bactéria que transmite a febre tifóide.

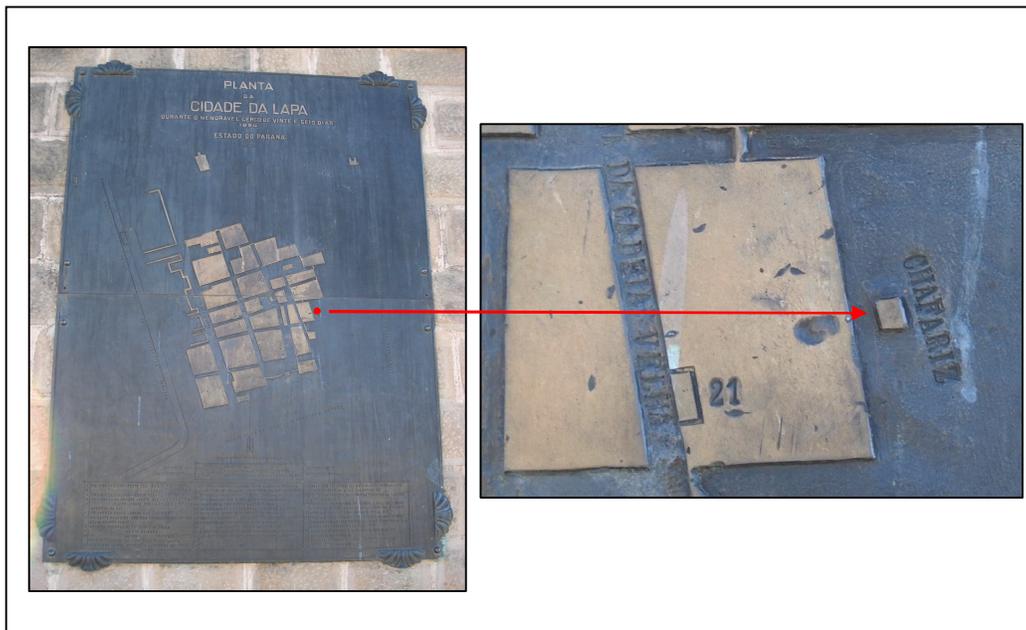


FIGURA 14: Localização da Fonte do Campo.
Fonte: Planta da Cidade da Lapa (1894), Pantheon dos Heroes, Lapa – Paraná.

Depois do Cerco da Lapa, uma nova fonte de água foi construída por Luis Gregório Fantin, atrás da Fonte do Campo. Conhecida como Chafariz, esta estrutura abasteceu a cidade com água até a implantação do sistema de canalização em 1920.

Em seguida, há algumas imagens que fornecem algumas informações sobre o Chafariz. A imagem 1, fotografia em preto e branco tirada por Sérgio Leoni em 1971, mostra o estado de conservação da estrutura quando o ex-prefeito realizou a limpeza do terreno onde se localiza a Fonte do Campo. Na segunda e na terceira imagem, é possível observar detalhes da escada que dava acesso ao Chafariz, da porta de entrada, do tamanho, e da placa que possuía dados sobre sua construção. A última imagem denominada de Chafariz foi tirada por Maria Lúcia da Silveira em 31 de maio de 1981, em um concurso de fotografias sobre os bens culturais da Lapa.

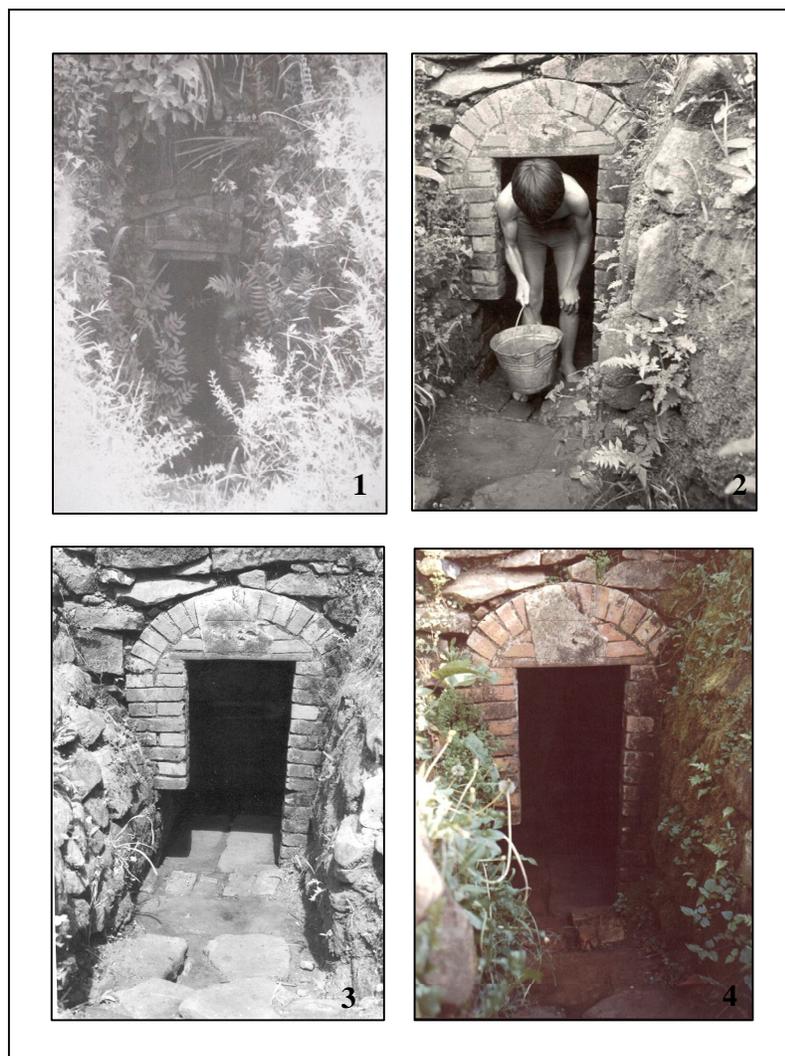


FIGURA 15: Segunda Fonte de água.
Fonte: Imagem 1- arquivo pessoal de Sérgio Augusto Leoni.
Imagens 2, 3 e 4 - arquivo da Casa da Memória da Lapa, Paraná.

Usada pelos lapeanos até o início da década de 1920⁷¹, essa estrutura foi desativada quando a água começou a ser entregue em tonéis levados por carroças. O costume de se entregar água nos domicílios e estabelecimentos comerciais em tonéis, perdurou até o mandato do prefeito Francisco Teixeira Cunha, que implantou em sua gestão, uma rede de distribuição de água. No entanto, nem todos os lapeanos podiam usufruir da água

⁷¹ O banheiro da casa do coronel Joaquim Lacerda, hoje museu pertencente ao IPHAN, foi um dos primeiros ambientes destinado à higiene familiar dentro de uma casa lapeana. Construído somente nas últimas reformas da casa na década de 1920, quando nasceu o último filho do casal, o banheiro possuiu louças sanitárias importadas da Inglaterra.

encanada, conforme relata Pereira (1924), para as pessoas que não podiam ter essa benfeitoria em casa, existiam chafarizes públicos de servidão comum. É difícil datar exatamente quando a população da cidade parou de utilizar efetivamente as fontes e chafarizes para consumir definitivamente água encanada.

No início dos anos de 1970, o prefeito Sérgio Augusto Leoni almejando transformar o espaço onde estão localizadas a Fonte do Campo e o Chafariz em uma área de lazer, iniciou a evidenciação da Fonte do Campo retirando a terra acumulada e o mato que recobria a caixa de pedra construída em 1889. No entanto, a obra foi paralisada por falta de verbas, pois o dinheiro destinado para efetuar o tombamento do centro histórico não incluía os sistemas de abastecimento de água como representantes da memória lapeana. Como as políticas públicas de preservação do patrimônio privilegiaram igrejas barrocas, fortes militares, câmaras e cadeias, e outras estruturas reconhecidas como referências para a construção da identidade, a obra foi deixada de lado até que as estruturas fossem novamente cobertas pela vegetação e sedimentos.



FIGURA 16: Descoberta da Fonte do Campo, 1971.
Fonte: Arquivo pessoal de Sérgio Augusto Leoni.

Em 2004, a ideia de Sérgio Leoni foi retomada pelo prefeito Paulo César Furiatti, que iniciou o processo de transformação da área da antiga fonte e do chafariz, em uma praça pública. Porém, a falta de conhecimento especializado sobre o patrimônio histórico e

arqueológico por parte de alguns gestores, aliada à omissão em notificar ao IPHAN sobre as intervenções no terreno, teve como consequência o embargo da obra, que exigiu da prefeitura, a apresentação de um projeto de revitalização do espaço, tornando necessária uma pesquisa arqueológica controlada. Tais fatos poderiam ter sido evitados ou pelo menos socorridos em tempo, se houvesse na equipe de gestores, profissionais especializados no que se refere ao patrimônio cultural, pois o que ocorre na maioria das obras públicas, é a constatação tardia do potencial arqueológico, onde a pesquisa é realizada depois do início das obras. Ao relatar sobre as pesquisas de arqueologia histórica em Curitiba, Chmyz (2003) salienta que mesmo nos espaços abertos, como praças, largos e parques com setores gramados, o trabalho arqueológico enfrenta restrições, pois o arqueólogo atua junto a intervenções pontuais ou lineares, em decorrência de obras de infra-estrutura urbana tentando recuperar os fragmentos da história da cidade.



FIGURA 17: Obras iniciais para a construção da praça em 2004.
Fonte: Jornal O Malho.

Sobre a Fonte do Mato ou a Fonte do André, não foram encontradas mais informações até o momento do término da pesquisa. Alguns moradores lapeanos mais velhos tentaram indicar suas localizações, mas as estruturas ainda não foram encontradas.

Com o advento da água encanada e sua distribuição domiciliar, as fontes e chafarizes foram paulatinamente perdendo sua função e significação nas cidades. Abandonadas e secas, algumas foram incluídas no reordenamento urbano e serviram como ornamento, e outras tantas, foram destruídas pela ação do tempo e humana, com a finalidade de liberar o espaço ocupado para a construção de novas estruturas condizentes ao ideal de modernidade adotado.

Considerando fontes e chafarizes como bens culturais e não como ruínas perdidas no meio do mato, a 10ª SR do IPHAN começou a buscar recursos junto ao governo federal para que houvesse a escavação arqueológica no terreno da Fonte do Campo e do Chafariz. No último trimestre de 2007, foram lançados editais com licitações onde empresas e instituições que trabalham com arqueologia poderiam concorrer ao processo. Após a conclusão, em março de 2008 foram iniciados os trabalhos de escavação arqueológica no Sítio da Fonte.

Ligada à memória da população pobre e escrava, a Fonte do Campo apesar de não ter sido incluída no perímetro tombado, resistiu ao tempo e a ação humana. Valorizada por sua funcionalidade nos Oitocentos, a fonte era o meio essencial para o fornecimento de água à população lepeana, e depois de sua interdição no final da década de 1880, fez falta para os que nela captavam água. A partir do momento em que uma nova fonte foi localizada, a Fonte do Campo perdeu sua função, mas não perdeu o seu valor arquitetônico, histórico e arqueológico atribuído por nós pesquisadores, como marcas de uma memória que deixou de existir.

Considerada hoje como um bem cultural, a fonte adquiriu como nova função remeter a memória da vida cotidiana do século XIX, fornecendo dados que possibilitam compreender o crescimento urbano, a implantação de cuidados higiênicos e principalmente, sobre quem a usava. Dessa forma, a arqueologia passou a ser uma memória material onde a estrutura da fonte e os objetos estão ligados à lembrança. Funari e Carvalho (2005) salientam que o registro arqueológico pode fornecer evidências para muitos aspectos da vida inscriciva, mas devemos perceber que a vasta proporção do material recuperado é produto de contínuas práticas culturais. A partir da análise dos fragmentos da cultura material, é possível conhecer hábitos alimentares, técnicas de decoração da cerâmica, enfim, as esferas da vida cotidiana, podendo perceber também, conflitos e lutas sociais, fatores que aliados aos dados escritos, possibilitam uma interpretação que atende uma demanda de fragmentos silenciados à espera de um estudo.

3.3 Pesquisas arqueológicas em fontes e chafarizes

A água como um direito de todos foi definida como lei no território brasileiro somente na Constituição de 1988. Nos Oitocentos, a gestão do saneamento da água fornecida pelas fontes e chafarizes dependia de políticas estaduais e/ou municipais,

ausentando o governo da responsabilidade pela qualidade e pela oferta de água para a população, além de promover o desenvolvimento de soluções para o esgoto sanitário, sua coleta e tratamento. Neste período, a água era considerada própria para o consumo se atendesse apenas a dois quesitos: ser limpa e de boa qualidade. Tais características proporcionavam certo conforto à população, que via a água incolor como sinônimo de pureza e livre de doenças. Hoje, a água fornecida para o consumo humano deve atender padrões e normas estabelecidas pela portaria nº 518/2004 do Ministério da Saúde.

Chafarizes, fontes e bicas construídos em diferentes épocas e origens, marcaram o abastecimento de água na maioria das cidades brasileiras em períodos de escassez de chuvas. Como essas estruturas desempenharam um importante papel no abastecimento de água potável às populações, elas possuem não somente um valor simbólico, mas também arquitetônico, histórico e arqueológico. Reconhecidos como marcas da transformação urbanística e social, alguns sistemas de abastecimento sobreviveram principalmente, devido a três fatores: ao reordenamento urbano, que incluiu algumas estruturas nas praças; aos tombamentos⁷², realizados com o objetivo de rememorar tempos gloriosos ou procurar a essência da identidade; e aos soterramentos. Frente a essas situações, muitas fontes e chafarizes estão passando por obras de restauro e ressurgindo na medida em que são realizadas novas intervenções urbanas e revitalizações de antigas áreas.

Delineou-se a partir desses casos, a necessidade de estudos históricos e arqueológicos – exigências da legislação federal – e de uma maior conscientização da população acerca do conhecimento e da preservação do patrimônio cultural. Como consequência dos estudos históricos e arqueológicos, houve um aumento na produção de conhecimento sobre a utilização de sistemas de abastecimento de água, mostrando que o costume de buscar água em fontes e chafarizes remonta ao mundo antigo, corroborando com o processo de transformação social.

No que se refere às escavações arqueológicas em sistemas de abastecimento de água, as pesquisas abrangem um campo extenso e mostram que o ser humano construiu diversas estruturas com a finalidade de facilitar o acesso à água. Na Índia, as escavações no vale do rio Indus evidenciaram ruínas de um sistema de instalações de água usadas por aproximadamente três mil anos. No palácio de Cnossos, Ilha de Creta, as pesquisas

⁷²Considerados como parte do mobiliário urbano que testemunha o processo de transformação social, algumas fontes e chafarizes foram tombados em nível estadual e federal já nas décadas de 1930 e 40, onde o critério utilizado era somente o valor artístico. A partir de 1980, as estruturas construídas no século XIX também foram tombadas, juntamente com aquedutos e caixas de água valorizados por sua funcionalidade, técnica construtiva, valor histórico e atualmente, arqueológico.

arqueológicas mostraram a existência de uma rede de água e de esgoto usada em 1.000 a.C., onde foram encontradas evidências de aparelhos sanitários, encanamentos de rede de água fria, rede de esgoto e um sistema de aquecimento. Em Pompéia, as descobertas mostraram que havia uma rede de distribuição de água em canos de chumbo, uma rede para coleta de esgoto e uma rede de água pluvial.

No Brasil, as pesquisas arqueológicas em estruturas de fornecimento de água na área urbana são recentes. Atualmente, uma parte das pesquisas concluídas compreende a metodologia de arqueologia industrial, conforme as teses de Dalmo Villar (2007) e de Filomena Fonseca (2007), sendo o restante, fruto de intervenções urbanas realizadas nas cidades, como os trabalhos realizados por José Luiz Menezes (1994), Rosana Najjar (2007), Alenice Baeta (2007) e Paulo Zanettini (2008).

Um dos primeiros arqueólogos a enfatizar sobre a importância da realização de trabalhos arqueológicos em sistemas de abastecimento de água, foi Menezes, J (op. cit.), que escavou na década de 1990, antigas redes dos serviços de águas e esgotos de Recife. Conforme o autor, até o final do século XX era possível contar nos dedos os trabalhos sobre sistemas de abastecimento de água, quando as cidades eram abastecidas por chafarizes e algumas penas d'água. Recentemente, Villar e Fonseca, J. efetuaram estudos sobre os reservatórios da Cantareira, Guaraú, Engordador e Cabuçu, que abasteceram com água a cidade de São Paulo no final do século XIX e início do século XX. Já Najjar, ao trabalhar em um projeto de revitalização do Passeio Público no Rio de Janeiro, efetuou escavações arqueológicas na Fonte dos Amores – ou Fonte dos Jacarés – evidenciando um conjunto de escadarias em granito do século XVIII, enterrado pelas reformas de 1862 e 1937. Em Mariana, Minas Gerais, Alenice Baeta escavou uma casa setecentista onde encontrou dois chafarizes, um no primeiro piso e outro no quintal datados da segunda metade do século XVIII. Por fim, Paulo Zanettini realizou sondagens, escavações e a limpeza de uma fonte em pedra arenítica construída na década de 1880 na Lapa, Paraná.

3.4 Arqueologia histórica na Fonte do Campo

Localizada a duas quadras do centro histórico a Fonte do Campo não foi incluída no processo de tombamento⁷³ estadual e federal na década de 1970, por não refletir a cultura dos tropeiros e dos imigrantes europeus, construída como memória e como identidade dos lapeanos.

O grande terreno pertencente no século XIX ao major Pedro Fortunato de Souza Magalhães foi destinado à pastagem de gado e posteriormente, serviu como potreiro. Chamado hoje de Campo do Magalhães, a extensão de terra foi registrada no mapa composto por Paul Schöneback (s./d), que possuía um estúdio de fotografia no antigo asilo.

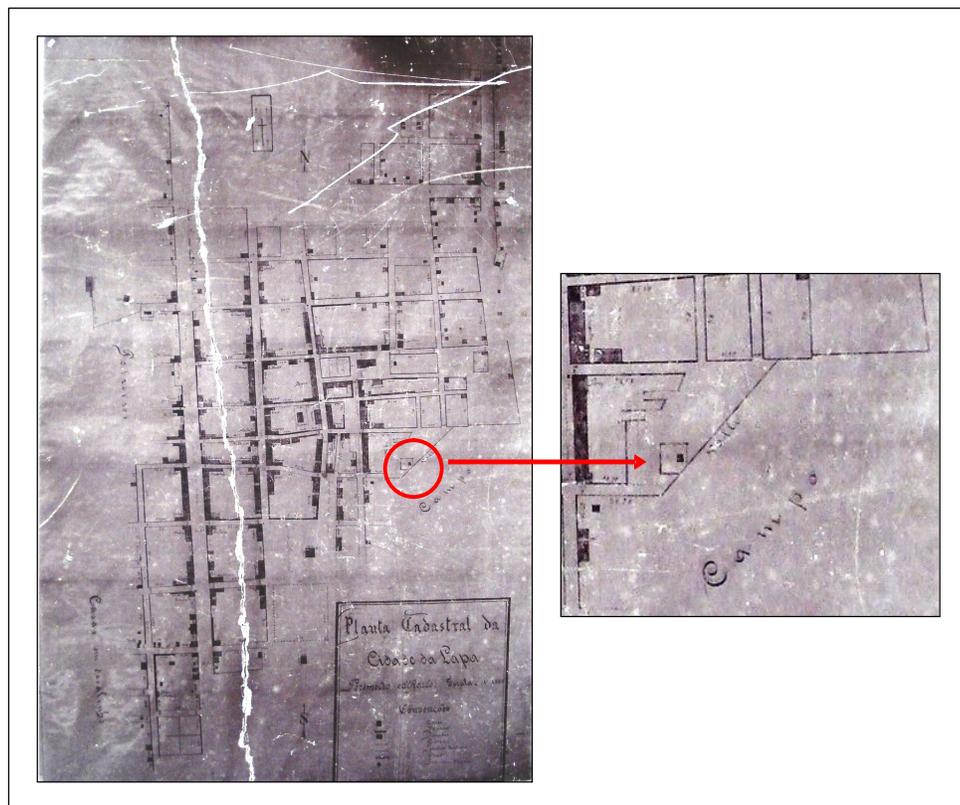


FIGURA 18: Planta cadastral da cidade da Lapa.
Fonte: Arquivo pessoal de Sérgio Augusto Leoni.

⁷³ No Brasil, há fontes e chafarizes tombados nos estados da Bahia, Minas Gerais, Rio de Janeiro, São Paulo, Paraná e Rio Grande do Sul. No Paraná, o Reservatório São Francisco localizado em Curitiba foi tombado em nível estadual no ano de 1990. Em Antonina, a Fonte da Carioca construída em estilo barroco, foi tombada pelo Patrimônio Histórico e Artístico do Paraná em 1969. E no litoral do estado em Paranaguá, a Fonte Velha, o único manancial de água potável no período que abrangeu a primeira fase de ocupação da cidade, foi tombada em 1964.

No século XX, devido à expansão urbana alguns lotes de terra do Campo do Magalhães foram vendidos para a construção de casas, exigindo a abertura de ruas para a circulação de carros e de pessoas. O terreno onde está localizado o Sítio da Fonte sofreu um afunilamento na medida em que os lotes eram adquiridos, porém, no traçado desse terreno, não ocorreram constantes alterações por causa da Fonte do Campo. Na imagem a seguir, o traçado verde indica qual seria a trajetória original da rua, mas a construção de novas casas na frente da Fonte do Campo e do Chafariz, chamado na pesquisa de Fonte II, modificou o traçado original, dando lugar a uma pequena rua de terra.

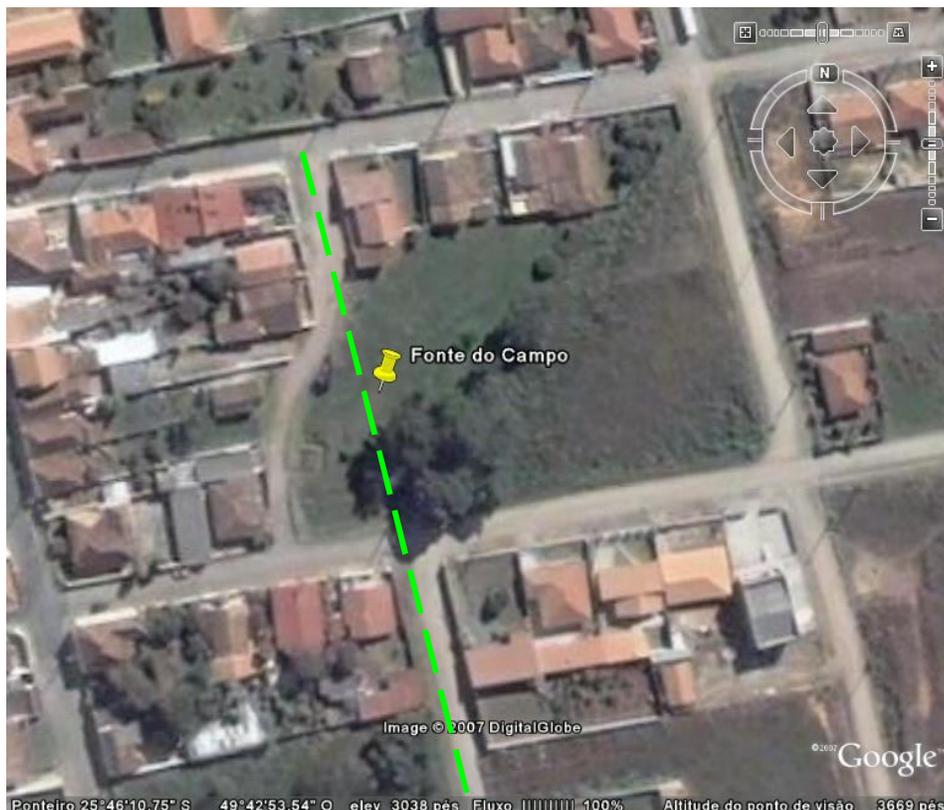


FIGURA 19: Quadra onde se localiza a Fonte do Campo.
Fonte: Google Earth, 2007.

Como muitos sítios arqueológicos são destruídos pela construção de cidades, praças, fábricas, estradas e aeroportos, é preciso escavar e registrar toda informação existente para que os dados não se percam definitivamente. Neste caso, o objetivo da arqueologia conforme Trigger (2004) pode ser a recuperação do conhecimento que foi esquecido nos fazendo descobrir segundo Kern (1995), as atividades cotidianas das grandes maiorias sociais.

Para Funari e Carvalho A. (2005:26), os documentos escritos são produtos de uma elite letrada e a arqueologia através da análise dos vestígios materiais, pode apontar para uma diversidade de dados sobre o cotidiano e a vida daqueles que nunca escreveram ou deixaram qualquer relato. Um ponto importante para discussão, é que como a história da maioria das pessoas é preservada em artefatos e não na documentação escrita, a arqueologia abordada em um contexto sócio-histórico-cultural, pode reconstruir, verificar e criar novos aportes teóricos e metodológicos enfatizando o papel dos indivíduos na sociedade.

As histórias em torno de ruínas sempre aguçaram tanto a curiosidade, quanto a criatividade humana, e na Lapa, uma das mais antigas cidades do Paraná, o costume de se contar – ou inventar – histórias não poderia ser diferente. Entre as mais contadas, está a história do Beco do Quebra-Potes, local com uma rua íngreme percorrido diariamente pelas escravas que rumavam para a Fonte do Campo a fim de obter água. Nos períodos de chuva, a rua cheia de lama virava palco para aprontações infantis, pois quando as escravas subiam a rua com potes de barro na cabeça, os meninos escondidos atrás das árvores e munidos com pedrinhas e estilingues, esperavam o momento certo para acertar os potes cheios de água.

Na documentação histórica a primeira vez que a denominação Beco do Quebra-Potes aparece, data do ano de 1840 em um relatório expedido pelo fiscal da Câmara apontando que foi efetuado o pagamento de 201#500 pela conclusão da calçada no Beco do Quebra-Potes. Recentemente, os lapeanos se apropriaram do antigo nome do Beco e renomearam a Fonte do Campo chamando-a de Fonte do Quebra-Potes. Essa interpretação atual foi gerada por um processo de construção de novas identidades, edificadas não só pela tradição escrita, mas pela oralidade frente ao contexto histórico vivenciado. Tal inserção oral é comum, pois a sociedade não é estática e está aberta a constantes movimentos de reinterpretação, podendo ocorrer a modificação ou a manutenção das tradições.

De acordo com os dados históricos fornecidos pela documentação existente na Casa da Memória, entre as propriedades vizinhas da Fonte do Campo, estavam as casinhas de João Antônio Monteiro – citadas no Lançamento da Décima dos prédios urbanos entre 1858-59 – e as casinhas pertencentes a Manoel José Correia de Lacerda – citadas na Cópia do Lançamento da Décima Urbana dos prédios no ano financeiro de 1870-71. As casinhas mencionadas nos lançamentos da Décima Urbana – imposto pago por todos aqueles que

tinham imóveis alugados – eram habitadas na maioria das vezes por escravos de ganho. Segundo Moreira [et. al], (2006:83) entre palacetes, chácaras, prédios públicos, chafarizes e calabouços, surgiam moradias populares nas cidades onde havia uma forte presença africana. Dessa forma, com o aumento da presença de negros e mestiços, eram necessárias casas para os escravos que não residiam com seus proprietários.



.....	Riacho que corre ao lado da Rua Senador Souza Naves
▭	Atual Campo Magalhães
⊙	Fonte do Campo
▭	Antigo terreno da família Lacerda
- - -	Atual terreno da Casa Lacerda
▭	Casas que ainda possuem senzalas
X	Localização das senzalas

FIGURA 20: Campo do Magalhães e terrenos adjacentes.
Fonte: Google Earth, 2008.

Partindo de uma perspectiva onde a importância das pessoas é maior do que a importância dos objetos, a pesquisa de arqueologia histórica na Fonte do Campo permitiu compreender práticas cotidianas, tanto da elite como da camada com menores condições materiais de vida. No modelo de arqueologia histórica proposto por Schávelzon (2003), é necessário ocorrer uma interação entre história e arqueologia, numa relação direta entre o

mundo escrito e o material. Através da utilização de dados históricos e vestígios arqueológicos, considerados como testemunhos diretos do passado, é possível conhecer uma parte da história ainda desconhecida, pois há uma falta de memória sobre o que comiam, o que bebiam e que espaços urbanos eram ocupados pelos pobres, escravos e forros durante o século XIX.

Inicialmente, as pesquisas de arqueologia histórica nas Américas – principalmente nos Estados Unidos – enfatizaram o modo de vida da sociedade branca, a influência europeia e o advento da modernidade, deixando de lado a diversidade social. Em 1969, o norte-americano Charles Fairbanks foi o primeiro arqueólogo a realizar nos Estados Unidos, uma escavação arqueológica na Kingsley Plantation, iniciando uma nova fase nos estudos que abrangiam a diversidade cultural. No início da arqueologia histórica brasileira, foram realizadas pesquisas em casas da elite, nos fortes militares, casas de Câmara e Cadeia, mas sempre evidenciando a influência do modo de vida europeu. A partir das décadas de 1980 e 90, houve uma mudança no foco de análise priorizando segundo Tocchetto (2005), pesquisas que abrangessem questões sociais como as missões jesuíticas e os quilombos.

Com a ampliação do campo da arqueologia histórica, os trabalhos passaram a incluir temas como a diversidade social, muitas vezes não registrada nas fontes escritas. Pobres, mulheres, negros escravos e livres chamados por Schávelzon (op. cit) de povo transparente, foram muitas vezes ignorados nos registros documentais, e partindo desta premissa, a arqueologia histórica pode ser considerada como uma memória material desse povo, por possuir vestígios ligados ao cotidiano abrangendo desde objetos até estruturas.

Dentre os arqueólogos que trabalham com o povo transparente no Brasil, apontando suas práticas culturais e sociais e assinalando sobre sua importância na formação econômica, política e cultural da sociedade, estão Pedro Paulo Funari, Charles Orser Jr., Michel Rowlands, Scott Joseph Allen – que trabalharam em diferentes momentos da década de 1980 com o quilombo dos Palmares – Marcos André de Souza – que trabalhou com um arraial de mineração de ouro do século XVIII em Goiás – Tânia Andrade Lima – que encontrou alicerces bem preservados de senzalas numa fazenda em São Bernardo, no Rio de Janeiro – Luís Cláudio Symanski – que realizou pesquisas nos engenhos da Chapada dos Guimarães em Mato Grosso, datados dos séculos XVIII e XIX – Camila Agostini – que buscou identificar estratégias de resistência dos escravos negros no Rio de Janeiro do século XIX – entre outros colegas.

O que se percebe ao ler os resultados dos trabalhos desenvolvidos por esses arqueólogos, é que na maioria das escavações, o povo transparente, por vezes chamados de subordinados (FUNARI, 2007), onipresentes (GLASSIE, 1999) ou invisíveis (SYMANSKI e SOUZA, 2006), não é identificado no registro arqueológico. Essa falta de identificação e de percepção quanto aos vestígios da cultura material deixados pelo povo transparente, pode ocorrer por dois motivos: primeiro, porque os vestígios materiais associados diretamente aos escravos são poucos dentro das amostras arqueológicas (AGOSTINI, 1998:116), e segundo, porque os arqueólogos não vêem tais vestígios. O último fator apontado deve ser levado em consideração, pois quando trabalhamos com um objeto devemos lembrar que talvez ele tenha sido usado por várias pessoas, que lhe atribuíram diferentes funções e significados, ocasionando constantes reutilizações.

Considerado inicialmente como um sítio onde a cultura e o modo de vida do povo transparente poderiam ser evidenciados, a pesquisa arqueológica no Sítio da Fonte foi desdenhada por alguns arqueólogos, que viam a impossibilidade de se realizar um trabalho de campo e de laboratório consistentes devido ao histórico de intervenções do local. Frente a esses fatores, Hilbert (2008) ao fornecer uma reflexão sobre o resultado interpretativo das pesquisas arqueológicas observa que há um valor monetário, patrimonial e ideal de sítios com um maior número de peças, sendo os sítios pequenos e perturbados, deixados na maioria das vezes, de lado. O que se pode dizer, é que através da execução de trabalhos arqueológicos em sítios desdenhados, há a possibilidade de se conhecer o processo de reordenamento urbano da cidade, comparar dados documentais sobre a construção de estruturas, perceber o reflexo da implantação de novos modos de higiene, e analisar os vestígios da cultura material numa perspectiva de transformação social.

Seguindo esta perspectiva, Lima (1986) pondera que a história da arqueologia está repleta de exemplos de sítios que foram um dia considerados como tendo pouco interesse e que adquiriram uma importância crítica para problemas de pesquisa ou técnicas que foram desenvolvidas posteriormente. Para a arqueóloga,

Todos os sítios são importantes, independentemente de suas dimensões, cronologia, imparidade ou densidade de vestígios. Todos são teoricamente capazes de fornecer resposta a questões relevantes e a problemas pertinentes. Ainda que tenham sofrido agressões ou depredações. Sítios danificados são normalmente desdenhados pelos arqueólogos e considerados imprestáveis para pesquisas sistemáticas, o que não é necessariamente verdadeiro. Na maioria dos casos, nem todo o potencial de pesquisa se esgota com os danos e diferentes estudos ainda têm condições de serem desenvolvidos do modo como se aborda o fenômeno determinado (LIMA, 1986:29,30).

A atribuição de valor histórico e arqueológico dada pelos arqueólogos aos sítios, leva a crer que as pesquisas não devem ser caracterizadas como escolhas aleatórias ou tendenciais, mas relacionadas diretamente a histórias individuais de vida, a princípios e valores, que conforme Tocchetto (2005:284) podem ser resultados de diferentes intenções, desejos e necessidades a partir da consideração do arqueólogo enquanto subjetividade comprometida na construção do passado.

Atualmente, os arqueólogos têm discutido e revisto seu ofício e, seja por influências teóricas, por necessidade ou apenas uma tendência, as reflexões tratam sobre o papel, as responsabilidades e o compromisso do arqueólogo com a sociedade. Por que e para quem construímos passados? Enquanto formadores de opiniões e reconstrutores de identidades, o que os grupos sociais irão utilizar do conhecimento construído? Qual o papel político do arqueólogo ao definir que sítios serão pesquisados? Em que medida nossos engajamentos sociais e políticos influenciam a concepção da teoria arqueológica no Brasil? São alguns questionamentos que têm contribuído para que o compromisso do pesquisador seja estabelecido com a sociedade, compartilhando memórias e contribuindo para que as pessoas reconheçam a diversidade existente em seu patrimônio cultural.

Conforme Moberg (1968), Kern (2002), Renfrew e Bahn (2004) e Hilbert (2006), os arqueólogos tem a obrigação imperativa de serem acessíveis ao grande público, pois ao utilizar a arqueologia como ferramenta para evidenciar a diversidade social existente, os arqueólogos podem proporcionar às pessoas tanto uma melhor compreensão do passado quanto a valorização de determinados grupos no processo de construção da história.

No caso do Sítio da Fonte, o trabalho em conjunto entre arqueólogos, IPHAN, Prefeitura Municipal e alguns representantes da comunidade, visou apresentar soluções tanto para a construção posterior da praça sem prejudicar a Fonte do Campo, quanto para a ampliação do conhecimento sobre a história do município.

3.4.1 Localização e descrição do Sítio da Fonte

Os primeiros trabalhos arqueológicos na Lapa foram realizados na década de 1970 no interior do município, pelo arqueólogo Igor Chmyz, onde foram escavados sítios pré-históricos cerâmicos e líticos a céu aberto. Na cidade, um trabalho de arqueologia histórica já havia sido realizado por alguns pesquisadores do Museu Paranaense na década de 1980 quando a Casa dos Cavalinhos, construída em 1888, foi adquirida pela Prefeitura

Municipal. Passados quase trinta anos, a Lapa voltou a ser alvo de pesquisas arqueológicas quando foi iniciada a obra para a construção de uma praça nos arredores do centro histórico.

A área que engloba o atual Sítio da Fonte⁷⁴, era um campo destinado no passado, à pastagem e posteriormente, ainda no século XIX, funcionou no terreno um potreiro. Localizado na porção Sudeste da área urbana da Lapa, o Sítio da Fonte possui coordenadas UTM 22J 628827,89/ 7149168,66 – tomadas na extremidade Oeste do terreno. Adquirido pela prefeitura em 2004, o terreno limita-se ao Sul e ao Leste com a Rua da Fonte e a Rua Tenente Henrique dos Santos, com lotes de terra da Vila Magalhães e com as propriedades localizadas ao Oeste, pertencentes a José Carlos Bassani, Orival Wilke, Luiz Kuziaki e Lothair A. Janz, preenchendo um polígono com área de 2.905 m².

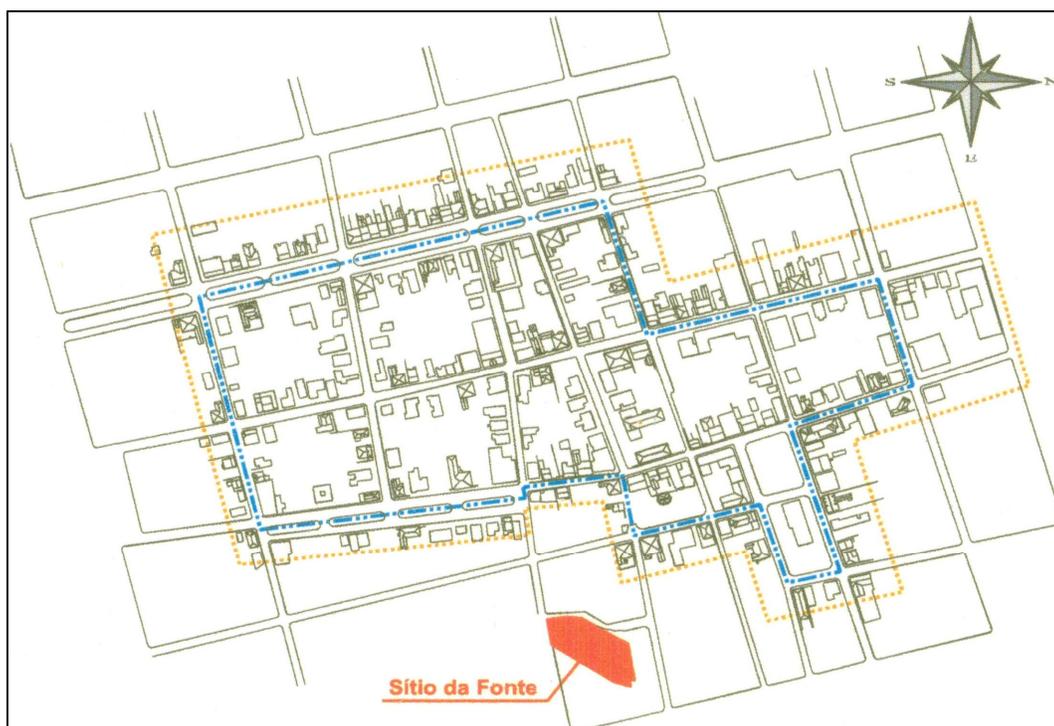


FIGURA 21: Localização do Sítio da Fonte.
Fonte: Zanettini Arqueologia, 2008:20.

⁷⁴ Autorização federal de pesquisa fornecida pela Portaria nº 08, de 7 de Março de 2008 (Anexo I, Projeto nº 3, Processo IPHAN nº 01508.000087/2008-32). O Sítio da Fonte foi cadastrado no CNSA – Cadastro Nacional de Sítios Arqueológicos – em atendimento ao determinado na Lei nº 3.924 de 26 de julho de 1961, que dispõe sobre os monumentos arqueológicos e pré-históricos.

Do ponto de vista da cobertura vegetal, prevalece no Sítio da Fonte a feição de campo antrópico – com grande presença de gramíneas – à exceção de um pequeno bosque remanescente no limite Leste, onde existem árvores frutíferas como limoeiros e ameixeira, além de pinheiros plantados pelos antigos donos do terreno, entre eles o Sr. Mário Fantin.

Na porção mais elevada, foram constatados diversos pontos de afloramento de água, sendo identificadas duas estruturas: uma caixa d'água exposta – chamada de Fonte do Campo – construída em alvenaria de pedra, cimento e cal no final da década de 1880, e uma outra estrutura em tijolos – denominada de Fonte II – relacionada às vedações de uma segunda fonte implantada no local após a Revolução Federalista de 1894, hoje encoberta por entulho e por parte da Rua da Fonte.

Com posição à meia encosta de uma vertente de declive suave, distando aproximadamente trezentos metros de um pequeno rio localizado na Rua Senador Souza Naves, o terreno apresenta solos rasos de natureza hidromorfa e consistência argilo-arenosa, sendo as colorações variadas de marrom à castanho.

No que se refere a camada arqueológica, esta se apresentou via de regra, superficial, pois não ultrapassou 0,40 m de profundidade, com água vertendo a partir de 0,60 m. Entretanto, no terreno ao redor da Fonte do Campo a camada arqueológica chegou a 1,10 m de profundidade, com água transbordando a partir de aproximadamente 0,90 m.

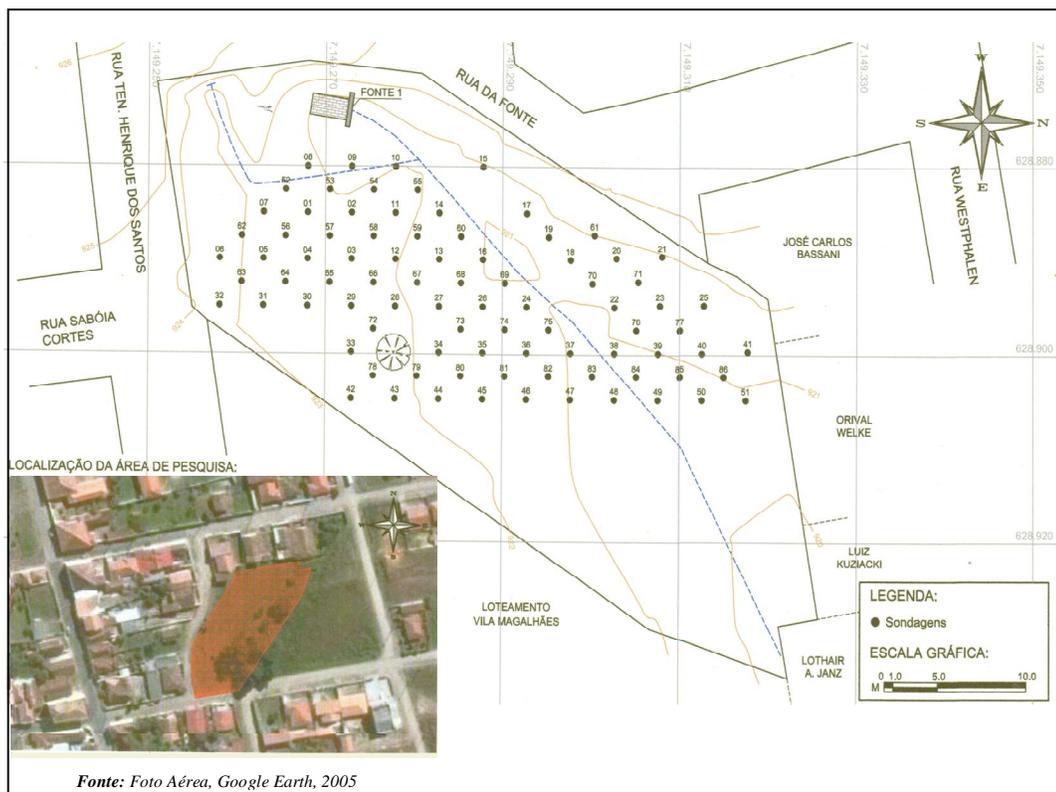
3.4.2 Metodologia da pesquisa de campo aplicada na área intervencionada

As primeiras investigações promovidas no Sítio da Fonte foram realizadas com a finalidade de fazer uma avaliação global da área por meio de sondagens sistemáticas de sub-superfície e da abertura de unidades de escavação nas zonas identificadas como de maior potencial arqueológico. Também foram desenvolvidas ações baseadas nos dados históricos fornecidos pela documentação e pela tradição oral, voltadas à evidenciação da Fonte do Campo e da localização da Fonte II.

Sobre as prospecções sistemáticas de sub-superfície, estas foram realizadas com a finalidade de avaliar metodicamente o terreno e identificar os depósitos arqueológicos melhor preservados. Como ação inicial, ocorreu a retirada do capim e do lixo deixado no terreno, através de uma parceria com a prefeitura que forneceu alguns trabalhadores, e da contratação de mão-de-obra. Para cortar o mato alto que cresceu na área de intervenção,

foram utilizadas roçadeiras mecânicas e posteriormente rastelos para limpar o terreno. Após a retirada do mato, ocorreu a definição da malha de sondagens onde foram abertos 51 poços-testes através do emprego de uma perfuratriz de escavação mecânica, configurando intervenções de 40 cm de diâmetro e 1 m de profundidade. Sobre o emprego da perfuratriz, cabe salientar que esse método agiliza as prospecções proporcionando o conhecimento das camadas de aterramento e indicando se é possível um aprofundamento em detalhes. Através da perfuratriz, pode-se dar uma “primeira olhada” nas camadas arqueológicas, com o objetivo de compreender como elas foram compostas.

Com relação à malha de sondagens, esta manteve a equidistância de 5 m entre os furos, sendo intercalados e distribuídos por todo o terreno, com exceção da zona úmida incidente sobre o leito do curso d’água canalizado, amplamente modificado quando da implantação de manilhas de concreto no ano de 2004. Devido a pouca profundidade apresentada pelo lençol freático, algumas sondagens não atingiram a cota prevista, pois os furos passaram a transbordar água.



Fonte: Foto Aérea, Google Earth, 2005

FIGURA 22: Pontos das sondagens.
Fonte: Zanettini Arqueologia, 2008.

Para decidir quais áreas deveriam ter uma pesquisa aprofundada, os dados obtidos através dos poços-testes foram tratados em programa de ambiente gráfico (Systat) fornecendo os pontos de maior concentração na área em estudo. De acordo com as análises realizadas na malha de sondagens, foi possível perceber que a área de investigação arqueológica prestou-se durante todo o período transcorrido entre os séculos XIX e XX, à deposição informal de lixo doméstico, apesar da existência das leis sanitárias surgidas a partir da metade dos Oitocentos.

De acordo com os dados das sondagens, as porções do terreno imediatamente adjacentes a Fonte do Campo, conheceram um aterramento “em bloco”, recebendo sedimentos da zona urbana atual. Porém, vale ressaltar que a baixa intensidade de restos orgânicos encontrados – sobretudo restos ósseos – aponta para a adoção de um processo seletivo para a deposição do material despejado, notadamente para períodos mais recuados no tempo.



FIGURA 23: Limpeza da área de intervenção e sondagem mecânica.
Fonte: Zanettini Arqueologia, 2008.

Em geral, a camada arqueológica observada não ultrapassou em média 0,40cm de profundidade, sendo atingido o solo arqueologicamente estéril após essa profundidade,

com exceção da área imediatamente contígua à fonte, onde o material arqueológico chegou a 1,10m.

A avaliação dos vestígios da cultura material em laboratório permitiu precisar a natureza e a relevância do material arqueológico, entendendo que a amostra obtida se apresentava suficiente para caracterizar os usos e as intervenções promovidas no local. Mediante a análise dessas informações, foi possível estabelecer quais eram as áreas dotadas de maior potencial informativo, com a finalidade de realizar detalhadamente a pesquisa arqueológica.

Depois de estipulados os pontos de concentração de material arqueológico, foram abertas cinco unidades de escavação com dimensões variadas e denominadas de UE 1, UE 2, UE 3, UE 4 e UE 5.

- UE 1 (1m x 1m x 1m): localizada durante as prospecções, foi aberta em uma área com grande concentração de cultura material.

- UE 2 (aproximadamente 11,90 m x 8,30 m): aberta onde se encontra a Fonte do Campo, exposta nos anos de 1971 e 2004.

- UE 3 (4,50m x 80 cm x 1 m): localizada entre a Fonte II e a Fonte do Campo, foi aberta com o objetivo de identificar possíveis estruturas de canalizações e conexões entre as duas fontes construídas no local no século XIX.

- UE 4 (9m x 4,5m): foi voltada à localização da Fonte II.

- UE 5 (1m x 1m x 1,20m): localizada durante as prospecções, foi aberta na área de maior concentração de material arqueológico.

Posteriormente, foi aberta a UE 2/1 (1m x 1,50m x 1m) na face leste da abóboda da Fonte do Campo a fim de verificar como a estrutura foi construída e se havia camadas mais antigas de aterramento.

Cabe salientar, que como o tempo estipulado para a escavação foi de somente 10 dias, optou-se em trabalhar com as seis unidades de escavação, pois a maior parte do terreno se apresentou além de alagadiço, com pontos específicos de concentração de material arqueológico.

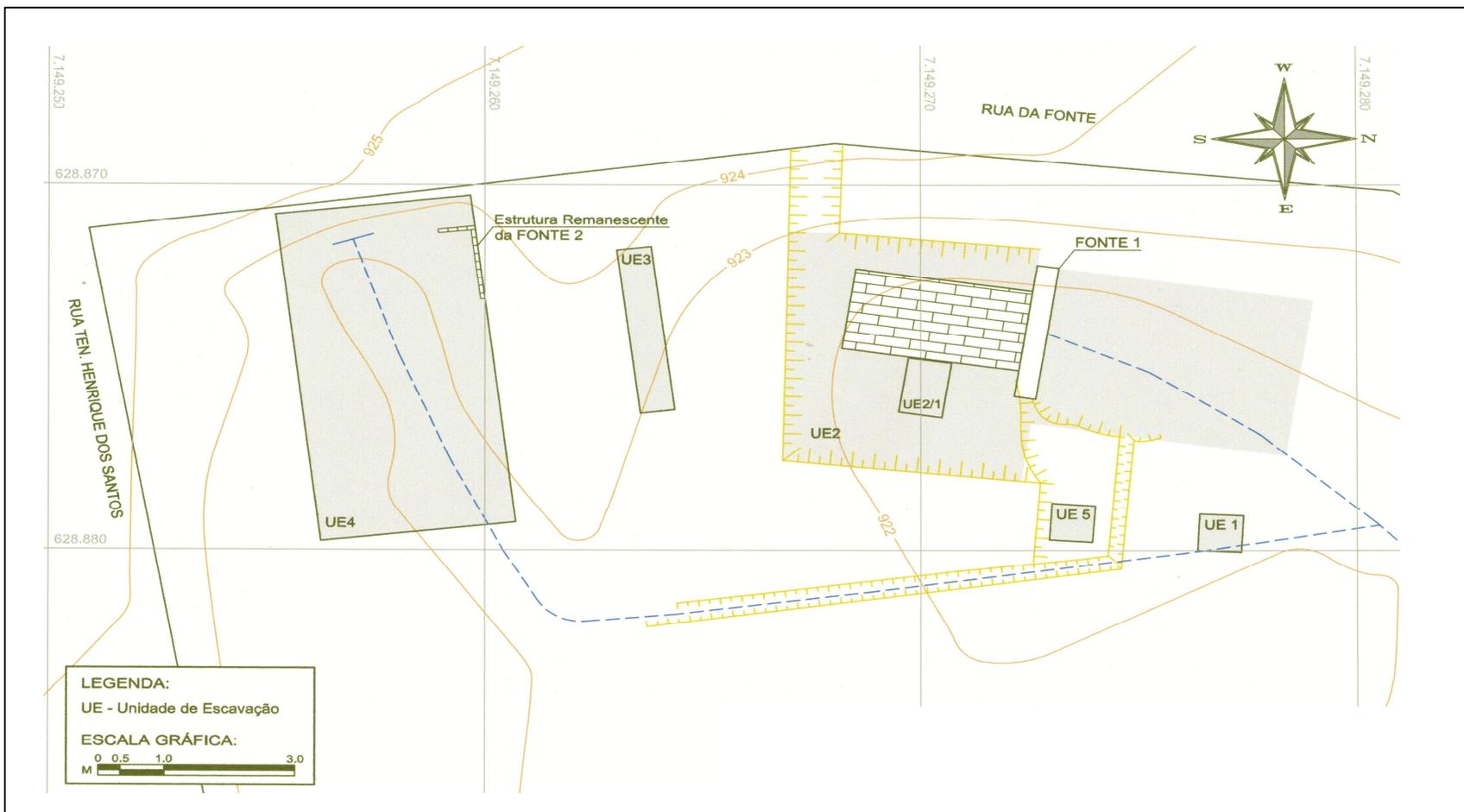


FIGURA 24: Unidades de escavação.
 Fonte: Zanettini Arqueologia, 2008:37.

Possivelmente, a UE 4 incidiu sobre a zona onde estaria localizada a segunda fonte, erguida no final dos Oitocentos depois da interdição da Fonte do Campo, situada mais abaixo. Como esta fonte quase não possui referências documentais, foram usadas como meio para obtenção de informações, poucas imagens fotográficas e a tradição oral, fornecida em depoimentos por alguns moradores do entorno da Rua da Fonte.

Segundo as imagens obtidas na pesquisa documental realizada na Casa da Memória, a Fonte II foi construída em alvenaria de tijolos apresentado acesso estreito, e ladeada por muros de arrimo feito de pedras argamassadas com barro. Nas escavações, foi registrado o seu completo abalo e soterramento e, em virtude da inundação da unidade, não foi possível evidenciar a escadaria de acesso ao seu interior. Tanto a estrutura de vedação quanto a parte da abóbada da cobertura evidenciadas, indicam a utilização de alvenaria de tijolos e barro. Nas amostras de tijolos coletadas, há a denominação “LAPA” aplicada na lateral como marca de olaria. Tal material apresenta semelhança em forma, técnica de produção e qualidade, às peças presentes na estrutura do casarão que abriga o Museu Histórico da Lapa. A exata localização da olaria, não foi identificada até o momento da conclusão da dissertação.

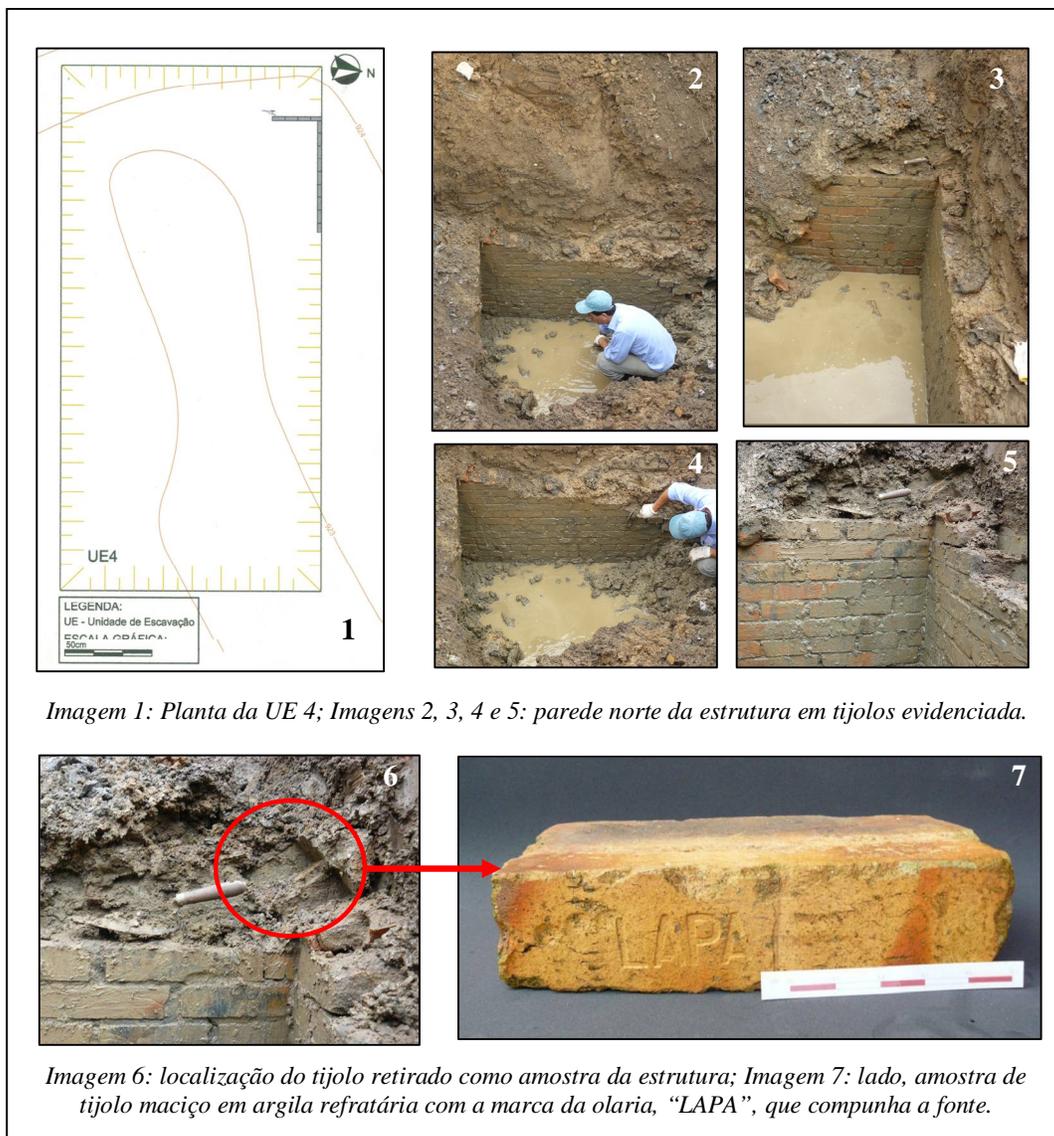


FIGURA 25: Escavação da UE 4.
 Fonte: Zanettini Arqueologia, 2008.

Na UE 3, aberta entre a Fonte II e a Fonte do Campo, a escavação para identificar uma provável conexão por meio de canalização entre as fontes não pode atingir a profundidade suficiente, em virtude de seu interior permanecer inundado, sendo as escavações interrompidas a 1,00m de profundidade. Entretanto, a documentação histórica obtida aponta para uma autonomia do ponto de vista construtivo entre ambas as fontes. A Fonte II teria sido aberta após a interdição da Fonte do Campo, em virtude da contaminação de suas águas pelas bactérias transmissoras da febre tifóide, conforme a avaliação das águas realizada pelo médico higienista João Cândido Ferreira, um ano após sua construção em 1889.

Para averiguar o embasamento e a continuidade da estrutura da Fonte do Campo em sub-superfície, foi aberta uma nova unidade de escavação, a UE 2/1 (1 m x 1,50 m x 1 m), localizada na face Leste da abóbada que conforma o arco da caixa da fonte. Na escavação, foi percebido que além da camada de aterro com material arqueológico, existe uma outra camada igualmente antrópica, adjacente à estrutura, caracterizada por seu solo turfoso e sem material arqueológico, provavelmente decorrente da abertura da vala para implantação da obra no final do século XIX.



FIGURA 26: Escavação da UE 2/1.

A fim de evidenciar as estruturas construtivas, procedeu-se uma limpeza na área de interferência existente. Na parte superior da Fonte do Campo, a limpeza efetuada deixou à mostra a abóbada com cerca de 0,60 m de profundidade em relação à superfície atual. Com auxílio de maquinário cedido pela prefeitura, a área frontal da

Fonte do Campo foi limpa, sendo retirado o mato e o barro com o intuito de facilitar o acesso para a ação de limpeza e documentação da estrutura internamente. Inferiu-se ainda, a remoção do dique erguido nas obras para a construção da praça em 2004 e de parte da tubulação de concreto para permitir um maior escoamento das águas ali represadas, mantidas a meia altura do vão de acesso ao interior da estrutura.



FIGURA 27: Fonte do Campo.

Desobstruída a canalização, a Fonte do Campo foi completamente limpa em seu interior, onde foi retirada a lama e os entulhos acumulados, com exceção do material de interesse arqueológico, recolhido para análise em laboratório.

Como já foi mencionado anteriormente, o processo de construção da caixa d'água passou por um edital, lançado pela Câmara de Vereadores em 1888, onde a proposta vencedora foi a de José Fernandes Rodrigues.

Segundo o anúncio disposto pela Câmara desta cidade, abaixo as condições que se seguem:

- 1ª: as escavações das ditas e de encanamento serão por conta do assinado.
 - 2ª: todas as madeiras que se precisem e assim como pregos para os escoamentos da caixa serão por conta do mesmo.
 - 3ª: será por conta do mesmo, todos os materiais que se precisam e assim como emaldegados das ditas. Segundo a planta que o assinado apresenta.
 - 4ª: os muros da dita cantaria terão 30 centímetros de grossura, para a frente que terá 40 centímetros da senrralha, para cima será de tijolo.
 - 5ª: os arcos das ditas serão os tijolos com cal e areia.
 - 6ª: as juntas das ditas caixas serão rejuntadas com cimento puro.
 - 7ª: colocaram-se duas pedras, furadas em cada uma caixa com 15 centímetros fora da senrralha para colocar as torneiras.
 - 8ª: deixará uma janela segundo a planta para registro das duas.
 - 9ª: a mesma será de imbuia e pintada à óleo.
 - 10ª: os arcos serão rebocados por fora com cal e areia.
 - 11ª: as frentes das ditas serão rejuntadas com cimento e areia.
 - 12ª: gastara-se toda a pedra que se necessite para alicerçar o encanamento das que existem nas mesmas fontes.
 - 13ª: sentaram-se duas pedras em cada uma das ditas para receber as águas.
 - 14ª: o desembarque das águas será embaladojado de pedra comum e colhidas as juntas com cal e cimento.
 - 15ª: se a baixada para a ida das águas se [...] fazer descala será fora do contrato.
 - 16ª: sou obrigado a responder por despa[...] de cinco anos por as construções das ditas se neste tempo houver qualquer rompimento nas ditas que não seja por mão de pessoas de má fé; neste caso será contestado por conta da Câmara.
 - 17ª: se for preciso fazer algum registro no nascimento das águas será por conta da Câmara.
 - 18ª: se as alturas da nivelção das águas não derem para 5 palmos de alto neste caso entrarei em acordo com os senhores da comunicação para se combinar que o melhor [...].
 - 19ª: os alicerces da frente terão 70 centímetros de profundidade as empredados da superfície das ditas caixas, terão 20 centímetros de espessura para sentar a cantaria.
- Conforme a planta apresentada e as condições faço pelo preço a quantia de dois contos quatrocentos e sessenta e seis mil. José Fernandes Rodrigues (LIVRO DE RELATÓRIOS DA CÂMARA, 1888).

Durante as escavações, foi possível comparar a proposta de construção com a estrutura existente. Conforme a verificação da estrutura da Fonte do Campo durante as escavações, a caixa d'água apresenta formato retangular, com cobertura em abóbada construída em alvenaria de pedra e cal, tendo em sua base lages regulares de grandes dimensões conformando o alicerce, não tendo sido verificada a utilização de tijolos conforme afirma a documentação textual.

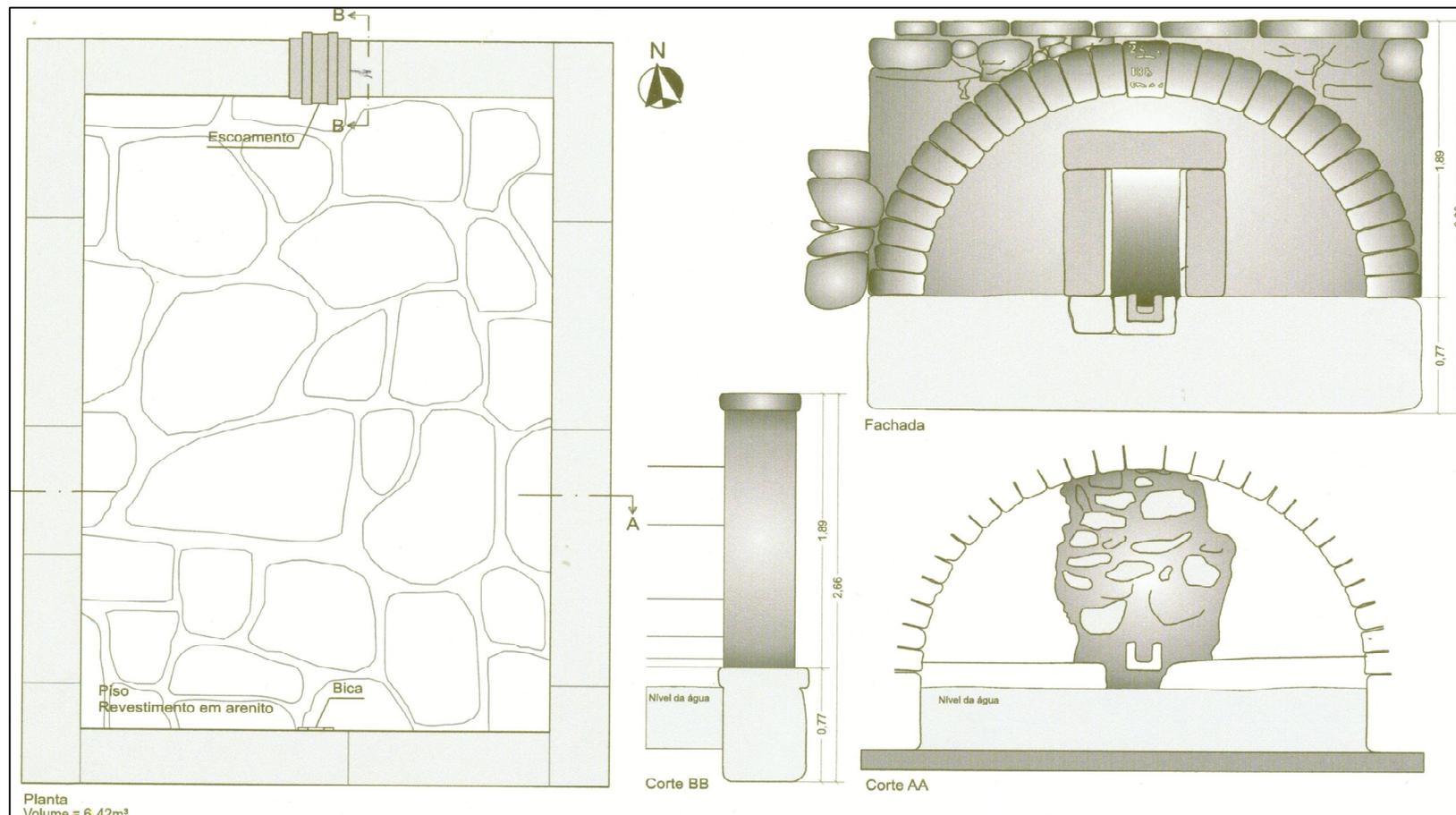


FIGURA 28: Interior da Fonte do Campo.
 Fonte: Zanettini Arqueologia, 2008:45.

O revestimento do piso da caixa d'água, apresenta lajes irregulares com rejunte de cimento e cobertas com um engenhoso trabalho de confecção em arco abobadado, com peças regulares de arenito de diversas dimensões e argamassa de barro. Já o interior da Fonte do Campo, recebeu revestimento de argamassa de barro e cal conferindo-lhe a impermeabilidade necessária e a utilização da técnica de cantaria, descrita na proposta de José Fernandes Rodrigues, confirmando que o trabalho realizado nas pedras foi para fins estruturais e ornamentais. Na imagem abaixo, há alguns detalhes a respeito da cantaria, uma atividade de origem portuguesa amplamente utilizada desde o século XVI, onde se consiste em entalhar as rochas para fins estruturais e/ou ornamentais. Convém ressaltar, que o represamento das águas desde o ano de 2004, acabou por provocar a dissolução da impermeabilidade na porção até então imersa, devido ao entupimento e à contenção erguida a montante da mesma.

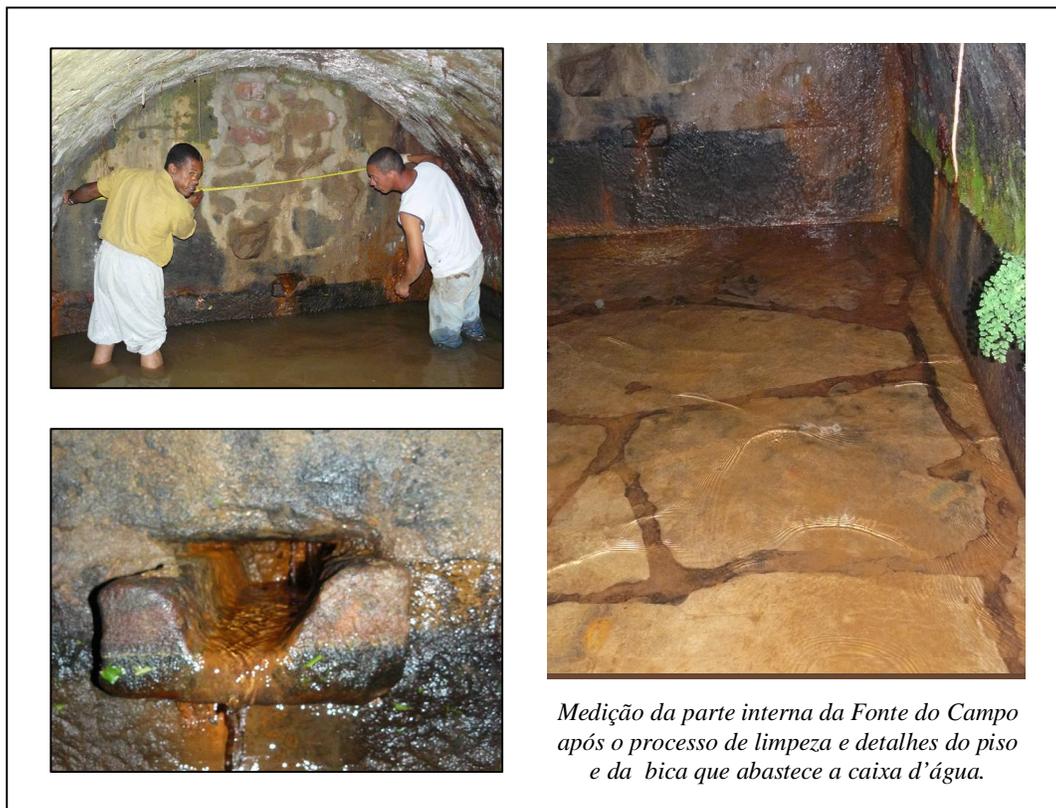


FIGURA 29: Detalhes internos da Fonte do Campo.
Fonte: Zanettini Arqueologia, 2008.

Segundo os dados fornecidos pelo arquiteto José La Pastina Filho, superintendente da 10ª SR do IPHAN durante o período de escavação, a Fonte do Campo é composta por uma abóboda de berço, com deslocamento de um arco pleno e

metade de uma circunferência. Os aduelos polidos foram trabalhados exatamente para ficarem expostos e as pedras não trabalhadas que compõem o extra dorso eram cobertas por terra, fazendo com que somente os aduelos da metade da circunferência aparecessem. O intra dorso é localizado dentro da fonte e caracterizado por sua superfície aparelhada. A medida que vai de uma extremidade da circunferência à outra, é chamada de imposta e a pedra que contém a data de inauguração é nomeada de chave.

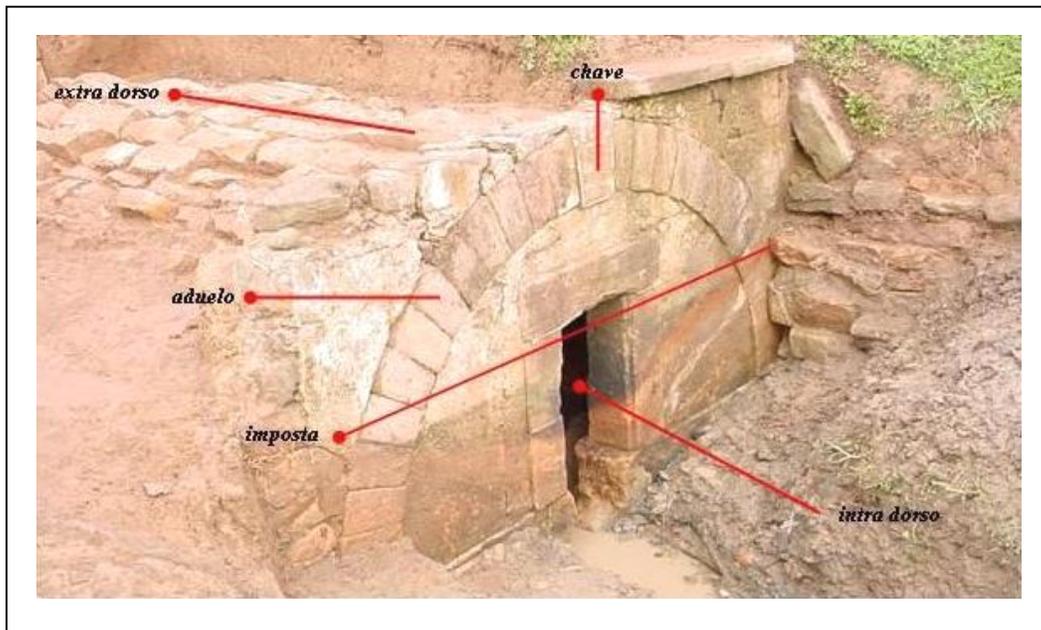


FIGURA 30: Arquitetura da Fonte do Campo.
Fonte: Imagem do Jornal O Malho, 2004.

Após verificar o estado de conservação da Fonte do Campo, foram expedidas algumas análises referentes à sua estrutura externa e interna, com o intuito de assinalar as causas do processo de deteriorização e as intervenções realizadas recentemente, mais precisamente as obras do ano de 2004.

TABELA 5: Detalhamento das áreas externa e interna da Fonte do Campo.
 Fonte: Zanettini Arqueologia, 2008.

ÁREA EXTERNA	ÁREA INTERNA
1. o dique construído defronte à fonte para amarração da tubulação de concreto destinada à canalização da drenagem, provocou periodicamente a submersão de parcela da estrutura.	1. há um arremate recente na parede interna, feito com argamassa de cimento e blocos para conter a bica.
2. devido às escavações realizadas no passado, a parte da estrutura da cobertura foi exposta.	2. há presença de pontos de infiltração nas juntas e ao longo da estrutura da base e de cobertura.
3. objetivando proteger o frontão da fonte, foram assentadas lages de arenito argamassadas com cimento.	3. há um comprometimento parcial do revestimento original feito em argamassa de barro e cal.
4. as águas aflorantes, vêm provocando infiltrações no interior da caixa d'água.	4. o esgoto infiltrado no subsolo acabou causando a contaminação do lençol freático, o que exigirá ações devotadas à implantação de infra-estrutura de saneamento na região circunvizinha à fonte.
5. a canaleta do vertedouro embora realizada com esmero e cuidado, não é a peça original. Através dela, observa-se vazamentos de água entre as juntas das peças de granito lavradas.	

Como consequência da retirada de sedimentos acumulados junto à parte frontal da caixa d'água, bem como a existência de ligações clandestinas de esgoto, ocorreu o deslocamento do talude e a movimentação da estrutura de arrimo de pedras irregulares erguida posteriormente à construção da caixa, que avançava sobre a lateral da fachada. Dessa forma, optou-se pela desmontagem controlada da estrutura de arrimo, mediante numeração individual das peças, sendo acompanhada de registros gráficos pertinentes. Devido ao deslizamento de terra e a retirada da mureta, foi necessário realizar uma contenção para que a terra não cedesse ainda mais, sendo a área coberta provisoriamente. Após a conclusão dessas atividades, procedeu-se o retaludamento e a recobertura do talude e da abóbada do Fonte do Campo com lona plástica para evitar os efeitos de acumulação de água das chuvas e novos deslizamentos de terra.

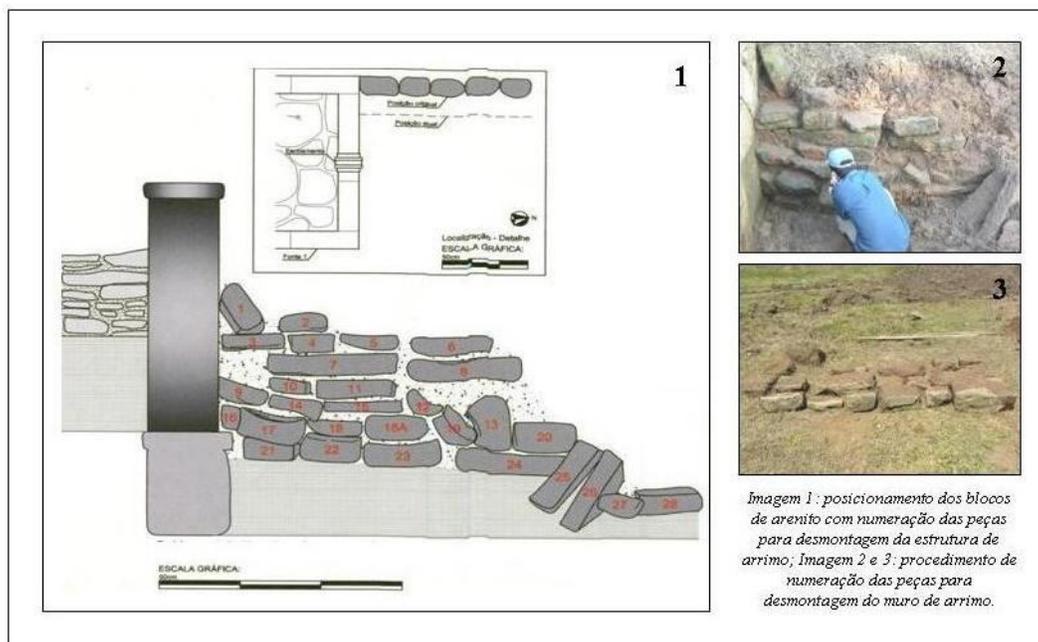


FIGURA 31: Muro de arrimo da Fonte do Campo.
 Fonte: Zanettini Arqueologia, 2008.

3.4.3 Metodologia das atividades de laboratório

O acervo do Sítio da Fonte é composto por 1.059 peças, que englobam fragmentos cerâmicos, louças, vidros, grès, metais e outros materiais. Integralmente curado e analisado no laboratório montado no Museu Histórico da Lapa, o acervo arqueológico do material resgatado, foi o primeiro a permanecer em seu local de origem, inaugurando a Reserva Técnica de Arqueologia e a exposição permanente dos materiais coletados.

De um modo geral, a curadoria das coleções arqueológicas visou atender algumas demandas essenciais, como a utilização científica do acervo e o uso pedagógico e/ou museológico das peças, além de comportar as atividades rotineiras de documentação, conservação e restauro.

A metodologia de gerenciamento do acervo partiu da definição de critérios uniformes de identificação, registro e organização do material arqueológico, utilizada nos trabalhos desenvolvidos pela Zanettini Arqueologia, de acordo com parâmetros definidos por Daniel Schávelzon (1999) e Susan Pearce (1996). Tal metodologia, também contempla a produção de uma documentação museológica com planilhas de controle do acervo, imagens e desenhos.

Dividido em quatro etapas de laboratório, o material proveniente do Sítio da Fonte passou por uma limpeza efetuada por meio de lavagem com água e escovas quando necessário (Etapa 1). Após lavagem e secagem, as peças foram distribuídas em grandes bancadas para a realização da triagem dos acervos, onde todas as peças maiores que 1mm receberam uma numeração individual de acordo com o local de coleta (Etapa 2). Em seguida, foram produzidas planilhas de controle dos acervos e pranchas de material fotográfico para a produção da documentação museográfica (Etapa 3). Por fim, o material foi acondicionado em caixas de marfinito, por categoria artefactual e por proveniência, em sacos zipados, devidamente acompanhados de etiquetas com os números de acervo (Etapa 4).

3.4.4 Análise e interpretação da cultura material do Sítio da Fonte

O acervo exumado é constituído notadamente, por materiais relacionados aos séculos XIX e XX. O trabalho de escavação arqueológica mostrou que o terreno que circunda a Fonte do Campo sofreu um aterramento, apresentando-se os artefatos nele contidos, a feição de refugo deslocado, resultado de transportes e alterações na estratigrafia, como por exemplo, devido às intervenções que o terreno sofreu. Como consequência desses fatores, a maioria do material se apresenta fragmentado e em tamanho diminuto, dificultando análises do ponto de vista formal e funcional. Além de não apresentar remontagens, foi impossibilitada a análise de NMP – número mínimo por peça. Esta metodologia, conforme coloca Symanski (1998:170) é utilizada para determinar a quantidade mínima de peças presentes em uma amostra.

Como o material de descarte é proveniente de vários locais, se tornou improvável estabelecer sua exata proveniência, embora estejam correlacionados ao desempenho de atividades domésticas de camadas medianas da população lapeana em virtude da localização da fonte, posicionada no limite extremo da cidade oitocentista.

Através das análises distribucionais do material arqueológico, foram fornecidas plantas de concentrações da cultura material, permitindo perceber que o local parece ter sido alvo de descartes seletivos, pois a maior parte do acervo é composta por louças em faiança fina, majoritariamente de produção estrangeira, e de vidros. Os picos de concentração e a dispersão do material com base nos totais de artefatos coletados durante a pesquisa no Sítio da Fonte, mostraram que a maior concentração de vestígios, está localizada junto à estrutura da caixa. No entanto, foram localizadas cerâmicas

simples e vidradas, grès, louças em porcelana brasileira – ou ironstone – metais e ossos. Sendo os restos construtivos como telhas, azulejos, argamassa, e artefatos plásticos, igualmente registrados, porém descartados durante a primeira triagem efetuada ainda em campo.

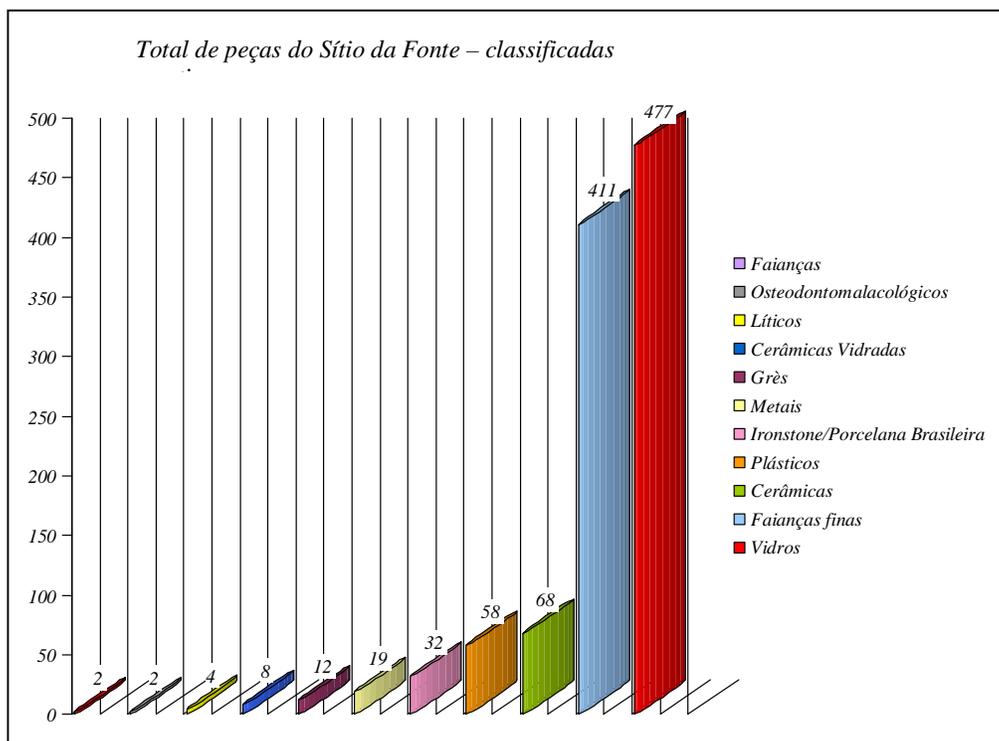


FIGURA 32: Total de peças do Sítio da Fonte.

A baixa recorrência de cerâmica e a alta representatividade da louça na área, apontam para ciclos específicos observados até a deposição final dos artefatos, sugerindo ao invés de um abandono de utensílios quebrados no local, a preferência pela destinação de lixo seco ali descartado fortuitamente. Outro fato que corrobora nesse sentido, é a baixíssima presença de restos orgânicos.

Com base no que colocou Schiffer (1972), cabe salientar que os fragmentos pequenos e as escassas possibilidades de remontagem, indicam possivelmente um material de descarte secundário, sendo, portanto, com pouca sintonia em relação à tradição oral do Beco do Quebra-Potes. No mapa seguinte, é possível observar os picos de concentração e a dispersão do material arqueológico com base nos totais de artefatos coletados durante a investigação na área do Sítio da Fonte. É importante notar, que

junto à estrutura da caixa d'água, existe a maior concentração de fragmentos arqueológicos.

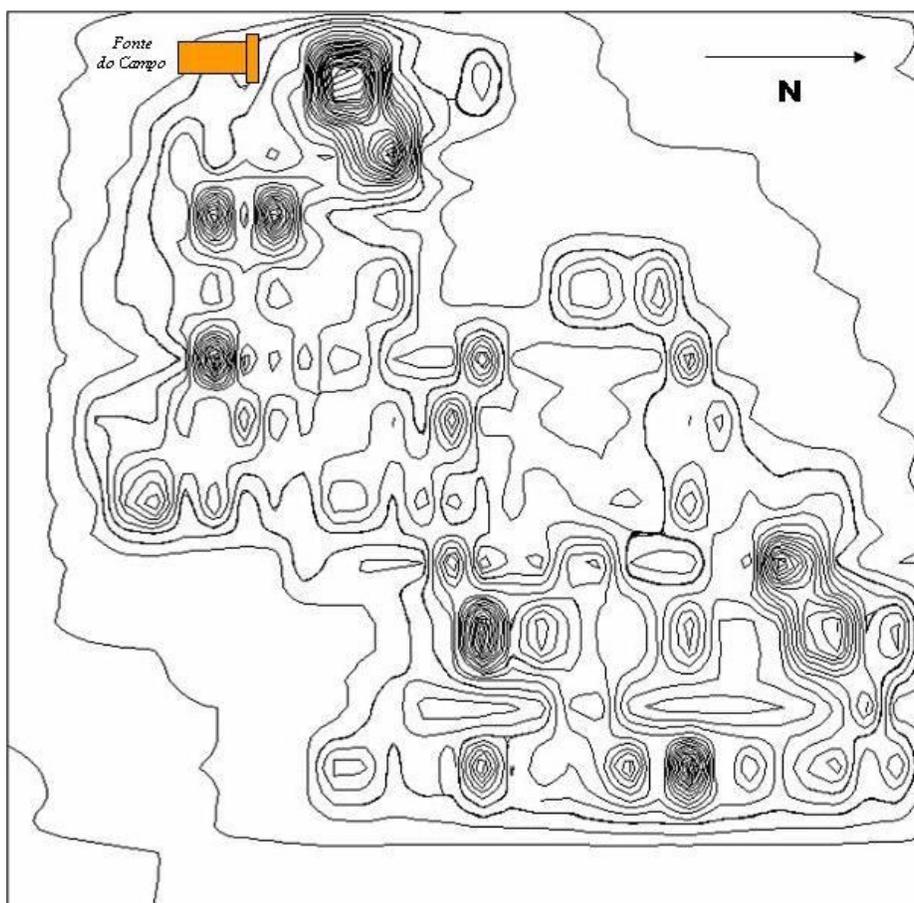


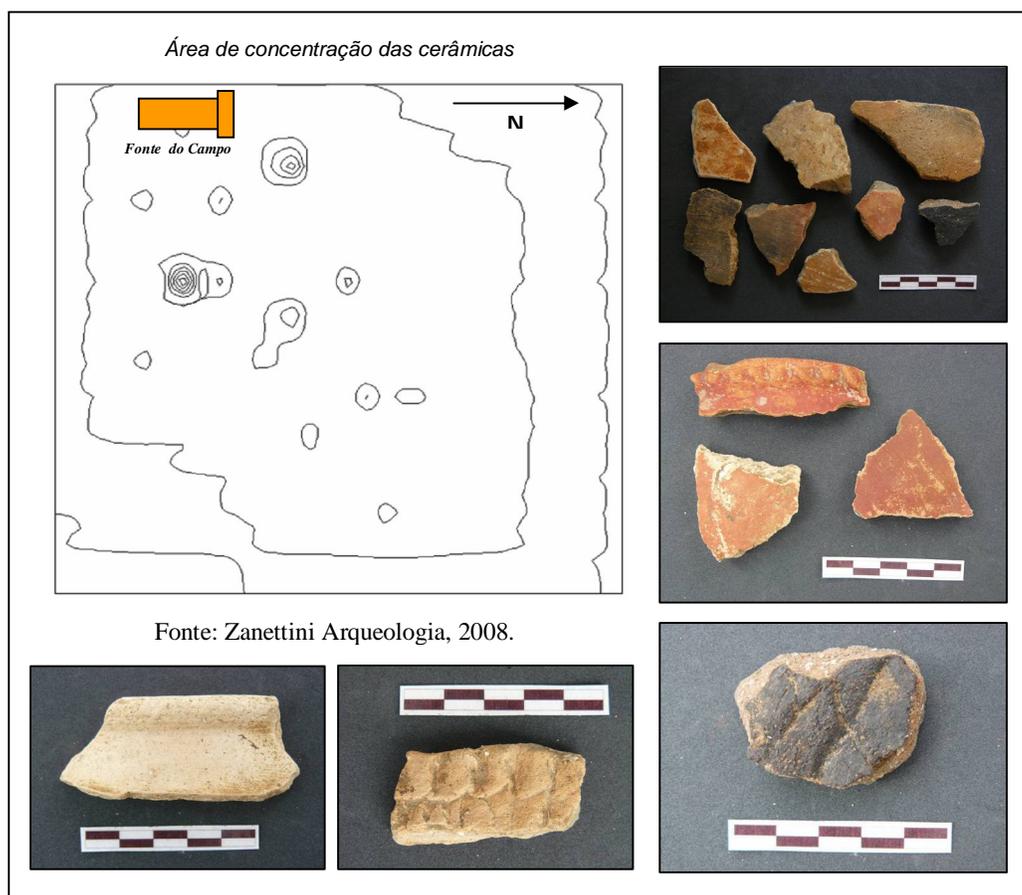
FIGURA 33: Mapa de concentração do material arqueológico.
Fonte: Zanettini Arqueologia, 2008.

3.4.4.1 Cerâmica

A coleção cerâmica gerada pelos trabalhos de campo é composta por 68 fragmentos que correspondem a 6% do total de material coletado, uma porcentagem pouco expressiva em relação ao total dos artefatos. Nos fragmentos encontrados, não foi possível realizar remontagens.

Denominadas e classificadas por Zanettini (2005) como cerâmicas de produção local/regional, os fragmentos apresentam uma granulometria fina, ocorrendo tanto a queima completa como incompleta em atmosfera oxidante.

Apesar da existência de processos pós-deposicionais sobre os fragmentos, foi possível identificar algumas decorações plásticas como corrugado, incisões entrecruzadas e apliques. O engobo vermelho compõe a maior parte dos tratamentos de superfície dos fragmentos cerâmicos encontrados no sítio, talvez apontando para algumas preferências nas práticas de consumo dos lapeanos nos Oitocentos.



Fonte: Zanettini Arqueologia, 2008.

FIGURA 34: Cerâmicas do Sítio da Fonte.

3.4.4.2 Cerâmica Vidrada

Por cerâmica vidrada entende-se a cerâmica que ganhou uma camada de esmalte, transparente e em geral colorido – variando entre tons de verde, terracota ou amarelo – aplicado usualmente por imersão ou banho. Essa cerâmica compõe os acervos dos sítios históricos brasileiros pelo menos desde o século XVI, e vem sendo produzida até a atualidade. Para o período que compreendeu os séculos XVII ao XIX, esta categoria de cerâmica pode ser tanto de produção estrangeira como de produção local.

Na coleção do Sítio da Fonte, a cerâmica vidrada caracterizada por ser torneada, com granulometria fina e queima completa em atmosfera oxidante, compõe 1% do total de peças e corresponde somente a 8 fragmentos, os quais não possibilitaram remontagem. Devido à semelhança entre os acabamentos dos mesmos, caracterizados por um esmalte terracota, interno e/ou externo, pode haver a possibilidade de que tenha existido uma produção regional.

A seguir, há alguns exemplos de cerâmicas vitrificadas e cerâmicas vidradas encontradas no Sítio da Fonte. Nas imagens 1 e 2, fragmentos de garrafas de grès em diferentes variações de cor, e na imagem 3, fragmentos de cerâmica com vidrado terracota, possivelmente de fabricação local/regional.

3.4.4.3 Grès

Produto cerâmico de alta qualidade – e também um tipo de argila – o grès possui tradição européia e é habitual nos países do norte e do centro desse continente. Existente desde pelo menos a segunda metade do século XVI, o grès só foi produzido em larga escala para exportação a partir da segunda metade do XVII e no Brasil está ligado a sítios do século XIX, apesar de conhecida a existência deste material também produzido no século XX.

Segundo Schávelzon apud Santos, P. (2005:9), o grès se caracteriza por ser um produto cerâmico de alta qualidade e se diferencia por sua alta temperatura de cocção que o torna resistente, impermeável, com granulação muito fina e sem impurezas, além da cor da pasta ser branca, bege, marrom e cinza.

Os fragmentos de grès da coleção gerada pelo Sítio da Fonte compõem 12 peças, que por sua vez, não possibilitaram remontagem, sendo suas pastas caracterizadas por granulometria fina e sem impurezas, com queima a altas temperaturas – provavelmente entre 1150° C a 1390° C – quebra limpa, e variando entre tons de cinza e branco, trabalhados em torno da peça.

Segundo a classificação norte-americana, os fragmentos de recipientes em grès analisados, podem ser classificados como *stoneware*. Do mesmo modo, há nestas peças, a presença de uma espécie de glazura chamada *salt-glazed*, processo distinguido pelo acréscimo da glazura durante o próprio cozimento da cerâmica, acrescentando sal (NaCl) ao forno. Nesse processo, o sal se evapora com o calor e forma uma fina película de silicato sobre a cerâmica, não chegando a se configurar enquanto esmalte, e

aumentando sua impermeabilidade. Há presença de *salt-glazed* em 11 dos fragmentos e apenas um fragmento – de gargalo – apresentou uma espécie de banho externo, de coloração amarelada.



FIGURA 35: Fragmentos de cerâmica vidrada e grès.

3.4.4.4 Faiança

Segundo Albuquerque (1991) apud Caldarelli (2003:119), a faiança é um tipo de louça branca de pasta opaca, compacta, fratura irregular, porosa, de coloração bege a avermelhada e esmalte poroso branco. Elaborada a partir da combinação de seis partes de argila plástica – barro – e quatro partes de cálcio, a faiança é levada ao forno em temperatura reduzida para a fase de vitrificação com banho de sal marinho e areia. Após a queima, a peça recebe uma decoração e um banho a base de óxido de estanho ou chumbo, que conforme aponta Pileggi (1958) torna a faiança mais dura e sonora.

No Sítio da Fonte foram localizados apenas dois fragmentos de faiança, bastante erodidos e com os esmaltes degradados, não permitindo maiores avaliações e análises. O fragmento seguinte parece ser do tipo esponjado, mas devido ao tamanho reduzido da peça não é possível afirmar com propriedade sobre sua decoração.



FIGURA 36: Faiança do Sítio da Fonte.

3.4.4.5 Faiança Fina

A faiança fina é uma categoria intermediária entre a faiança e a porcelana. Originalmente uma criação inglesa do final do século XVIII – Staffordshire, 1759 – é caracterizada segundo Symanski (1998:166) por sua pasta permeável, opaca, de textura granular e quebra irregular. A faiança fina é composta por argila de grande plasticidade, sílex calcinado, feldspato, caulim, cal, ossos calcinados, entre outros materiais. Cozida à temperatura entre 600 e 1150 °C, esse tipo de louça é uniforme, resistente e mais clara que a faiança. A partir do trabalho desenvolvido por Pileggi (1958), Brancante (1981) e Zanettini (1986), a faiança fina num segundo momento, é reintroduzida em forno para esmaltação e/ou decoração numa temperatura que varia entre 600 à 1150°C.

Como categoria de louça doméstica, a faiança fina foi a mais popular no Brasil durante o século XIX. Cabe salientar, que essa louça possui variantes em sua composição ao longo do tempo, devido a fatores como a disponibilidade de matérias-primas, localização do centro produtor, etc. Um ponto importante para análise e discussão sobre as faianças finas, é que, se no século XIX eram importadas, com o advento do século XX as fábricas nacionais começaram a florescer e a fabricar em larga escala os primeiros produtos para a crescente demanda local (ZANETTINI, 2008:63). A partir do trabalho desenvolvido por Brancante (1981), a Fábrica Colombo, localizada no Paraná, teria iniciado em 1902 o fabrico de faiança fina no Brasil, com a técnica trazida por imigrantes alemães.

Na coleção gerada pelo trabalho no Sítio da Fonte, as faianças finas compõem 411 fragmentos, tornando-se a segunda categoria mais abundante. Correspondendo a 38% do total de fragmentos, não ocorreram remontagens na faiança fina, igualmente às demais categorias artefatuais da coleção, pois como já foi salientado anteriormente, o tamanho diminuto das peças e a ausência de remontagens está diretamente ligado ao processo de formação do registro arqueológico da área. A partir do trabalho desenvolvido na área da Fonte do Campo, é possível afirmar que enquanto aterro, o material pode provir de outros terrenos, como de casas do centro histórico da Lapa, onde seus moradores descartavam o lixo no local pesquisado. Talvez o sedimento jogado na área da fonte compusesse parte destes terrenos como um refugio deslocado, trazendo consigo, material arqueológico de bolsões de descarte seletivo. Uma hipótese plausível sobre a área impactada, é que o tamanho diminuto das peças pode ser

relacionado diretamente ao impacto da área como local de passagem e devido às diversas intervenções realizadas.

Quanto à classificação dos fragmentos por parte do recipiente, daqueles passíveis de reconhecimento, há 49% de paredes, 22% de bordas, 18% de bases e 9% de ombros. Das 8 alças existentes, 2 pertencem a um fragmento de borda e uma a um fragmento de parede. Destas, 7 são de xícaras e 1 pertencem a uma jarra. A média geral do tamanho dos fragmentos de faiança fina é de 2,32 cm, calculados com base na medição da maior dimensão do fragmento. Essas pequenas proporções dificultaram de certa maneira, a análise dos atributos “clássicos” das decorações e formas específicas da faiança fina. Mas por outro lado, este fator levou a utilização de outras abordagens como a análise das espessuras e das formas gerais das peças – *design*.

Mesmo compondo uma das maiores concentrações de fragmentos no Sítio da Fonte, as faianças finas foram encontradas conforme demonstra o gráfico abaixo, em diversos pontos do terreno, caracterizando-se por uma dispersão aleatória. Cabe salientar, que se comparados os dois picos de cerâmica e os picos de faiança, é possível afirmar que estão ligados.

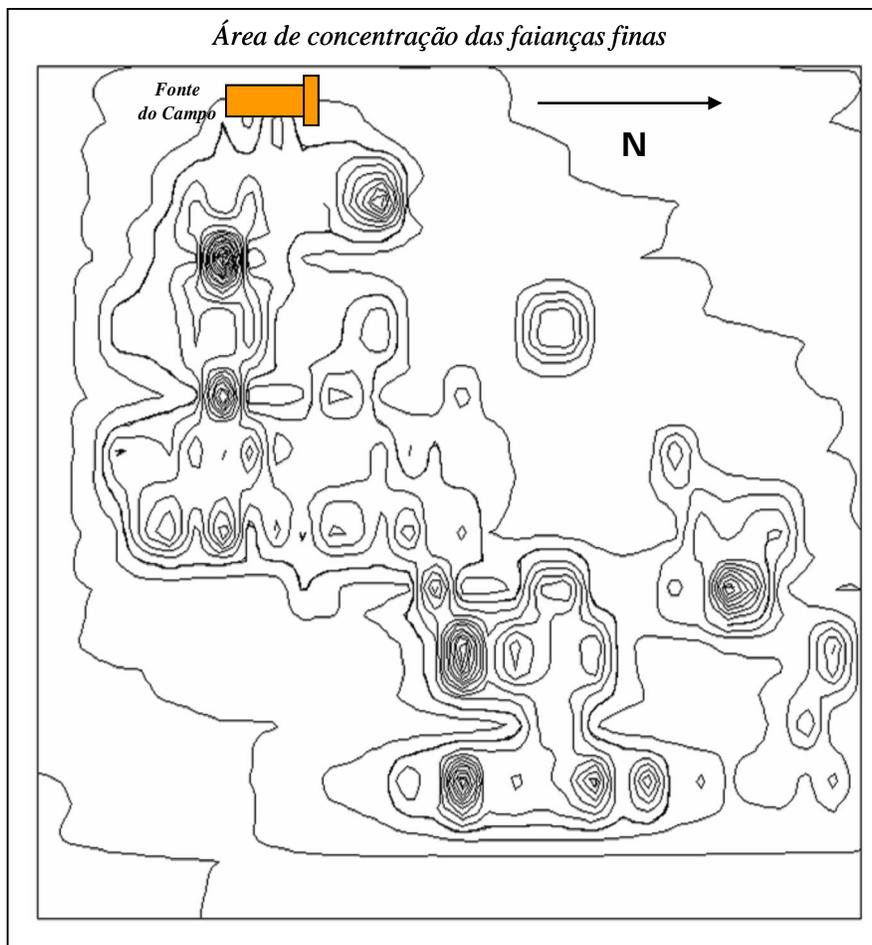


FIGURA 37: Área de concentração das faianças finas.
Fonte: Zanettini Arqueologia, 2008.

Por formas gerais das peças, entende-se o que a literatura de língua inglesa (STELLE, 2001) classifica como *flatware*, que seriam os recipientes planos como pratos, pires, travessas, etc., e *holloware*, os recipientes côncavos como xícaras, tigelas, canecas, jarras, etc. Dentre os fragmentos passíveis de reconhecimento provenientes do Sítio da Fonte, 145 peças são de *flatware* e 141 peças são de *holloware*. Todavia, apesar da maioria dos recipientes possuírem ligação com o universo alimentar, 2 fragmentos são de urinol.

Quanto à classificação por esmaltes nos fragmentos onde este era reconhecível, apenas 3 peças foram caracterizadas como *creamware* – ou *Queen's ware* – e 112 como *pearlware*. Há de se salientar, que não houve ocorrência de louça *whiteware* no Sítio da Fonte.

Segundo Schávelzon (1999), criada em 1743 por Enoch Booth, a louça *creamware* é caracterizada por uma pasta de caulim coberta por um vidro de cor ligeiramente amarelada (SCHÁVELZON, 1999). Sua produção ocorreu aproximadamente entre os anos de 1759 a 1820, e é identificada por sua coloração amarelada e pela presença de esmalte com aplicação de óxido de chumbo. Já a louça *pearlware*, também conhecida no Brasil Oitocentista como perolada (SYMANSKI, 1998:171), foi produzida entre 1779-1860 e de acordo com Schávelzon (op. cit), para evitar o amarelado existente na louça *creamware*, foi agregado em sua composição, o cobalto, originando uma nova tinta de coloração azulada. Possuindo esmalte com óxido de cobalto, a louça *pearlware* fornece detalhes que servem como marcadores cronológicos. Com base nas informações citadas acima, as classificações das louças *creamware* e *pearlware* podem indicar conforme a faixa cronológica de produção, que ocorreu no Sítio da Fonte, uma ocupação realizada predominantemente no século XIX. No entanto, as fábricas nacionais já produziram louças com esmaltes perolados a partir da década de 1910.

Sobre a morfologia dos fragmentos e o contexto de depósito, as características existentes nas louças parecem indicar para uma proveniência estrangeira das peças, devido à espessura e aos atributos decorativos analisados. O gráfico abaixo, mostra as espessuras dos fragmentos de faiança fina onde muitos, não se assemelham com as espessuras que em geral são encontradas dentre as louças de produção nacional, medindo especialmente entre 1 e 4 mm.

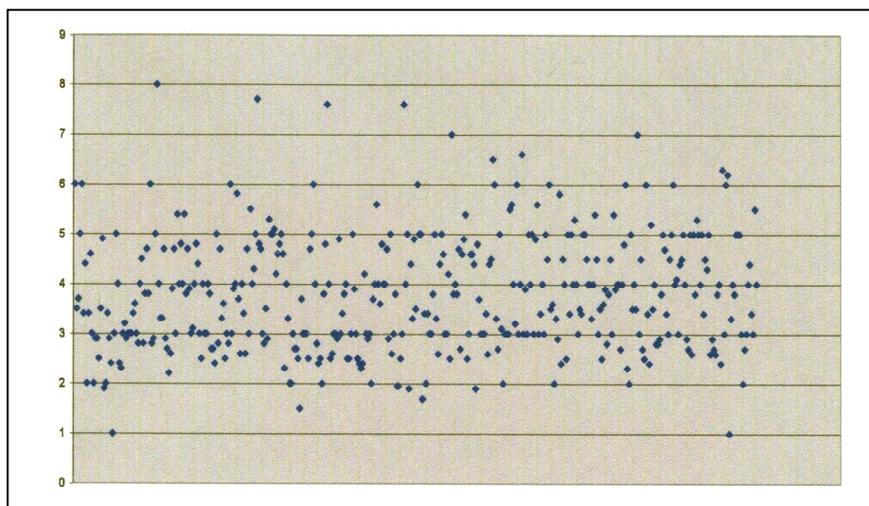


FIGURA 38: Gráfico de espessura dos fragmentos de faiança fina.
Fonte: Zanettini Arqueologia, 2008:66.

Com relação à decoração encontrada nos fragmentos de faiança fina foram caracterizados os seguintes padrões decorativos: a) *Feather edges* e *shell edges* com duas variantes: 1) com incisão curva e pintura – *unscaloped rim, impressed curved lines*; 2) com incisões retas, pintura e borda ondulada – *scaloped rim impressed straight lines*; b) Florais em *transfer-printing*, decalcomania, stêncil ou molde vazado brasileiros, e pintados à mão livre; c) Faixas e frisos – pintados à mão e em decalcomania; d) Carimbados – *cut-sponge*; e) Borrão – *flow blue*; f) Trigais – *wheat pattern*; g) *Royal rim*;

Entre os padrões decorativos observados nas faianças finas do Sítio da Fonte, estão alguns fragmentos que abrangem um período de fabricação entre o final do século XVIII e o final do XIX: 1) *Willow Pattern*; 2) Padrões em *transfer-printing* rosa e azul; 3) Borrão Azul – *Flor Blue*; 4) Florais pintados à mão livre; 5) Floral pintado à mão, em tom terroso; 6) *Cut-Sponge*; 7) *Dipped*; 8) *Feather Edge e Blue Edge*; 9) Trigais – *Wheat Pattern*.

As imagens 10, 11 e 12 apresentam peças sem decoração como um fragmento de urinol, bases e bordas de malgas, xícaras, pratos e alças. O acervo do Sítio da Fonte também conta com decorações como: faixa e friso, azul (13); e faiança fina com esmalte sobre biscoito todo colorido (14).

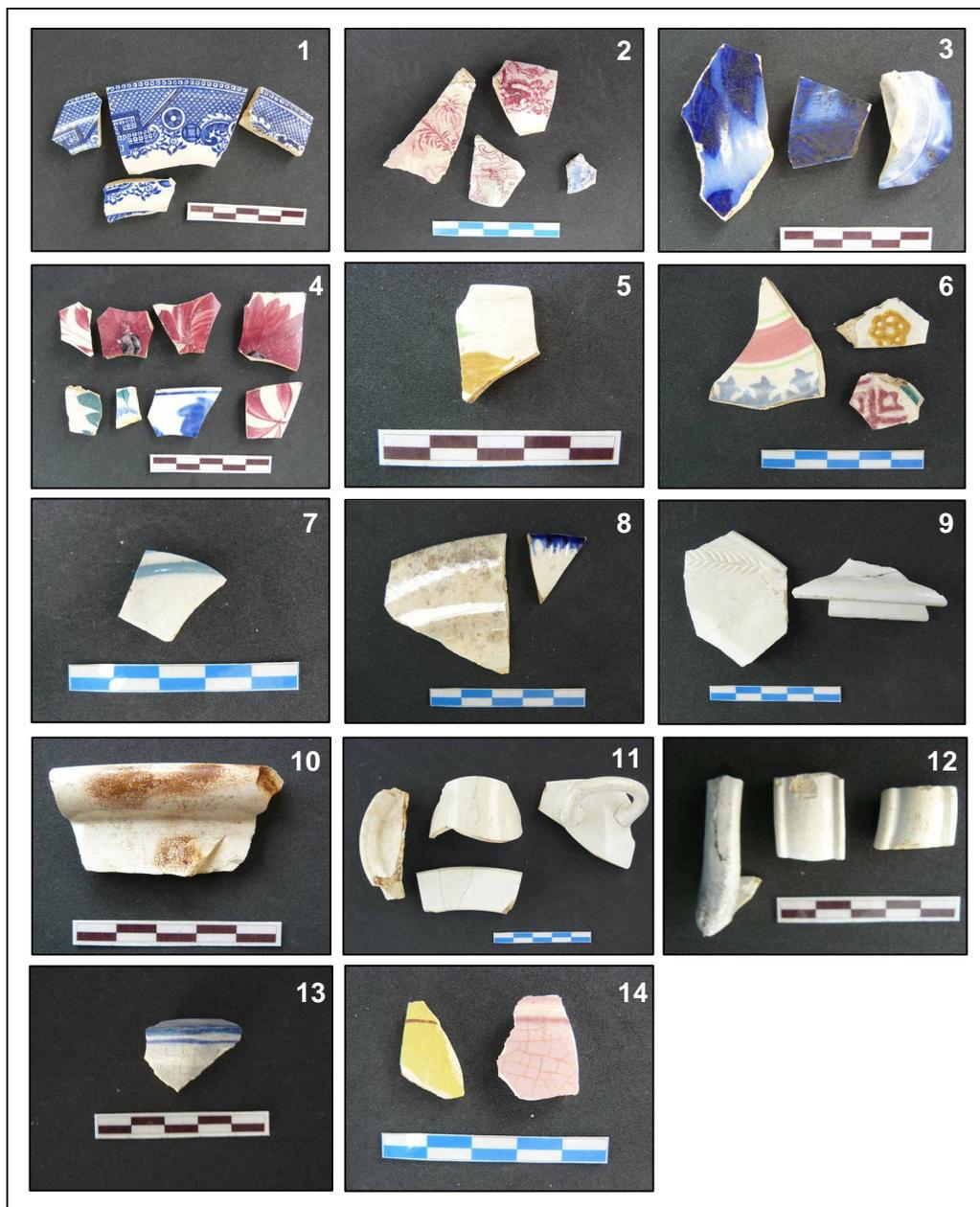


FIGURA 39: Padrões decorativos encontrados nos fragmentos de faiança fina.

Concomitante, alguns fragmentos podem ser relacionados a marcas de fábricas, não apenas pelos selos, mas igualmente pelos padrões decorativos típicos de seus respectivos centros produtores. Conforme a identificação realizada nas peças, foi localizada uma decoração típica da Fábrica de Louças Santa Catharina, localizada na Lapa em São Paulo (1913-1937); um fragmento de malga típica da Fábrica Barros Loureiro/Adelinas, esta com superfície modificada e stêncil, proveniente de São Caetano, São Paulo; além de fragmentos com stêncil tipicamente brasileiro, atestando a

presença de 66 louças de fabricação nacional. Também foi encontrada em fundo de um prato, a marca da fábrica inglesa J. & G. MEAKIN, aberta em 1851, em Hanley, na Inglaterra e em funcionamento até os dias de hoje. Contudo, a marca localizada parece remeter ao período pós 1895.

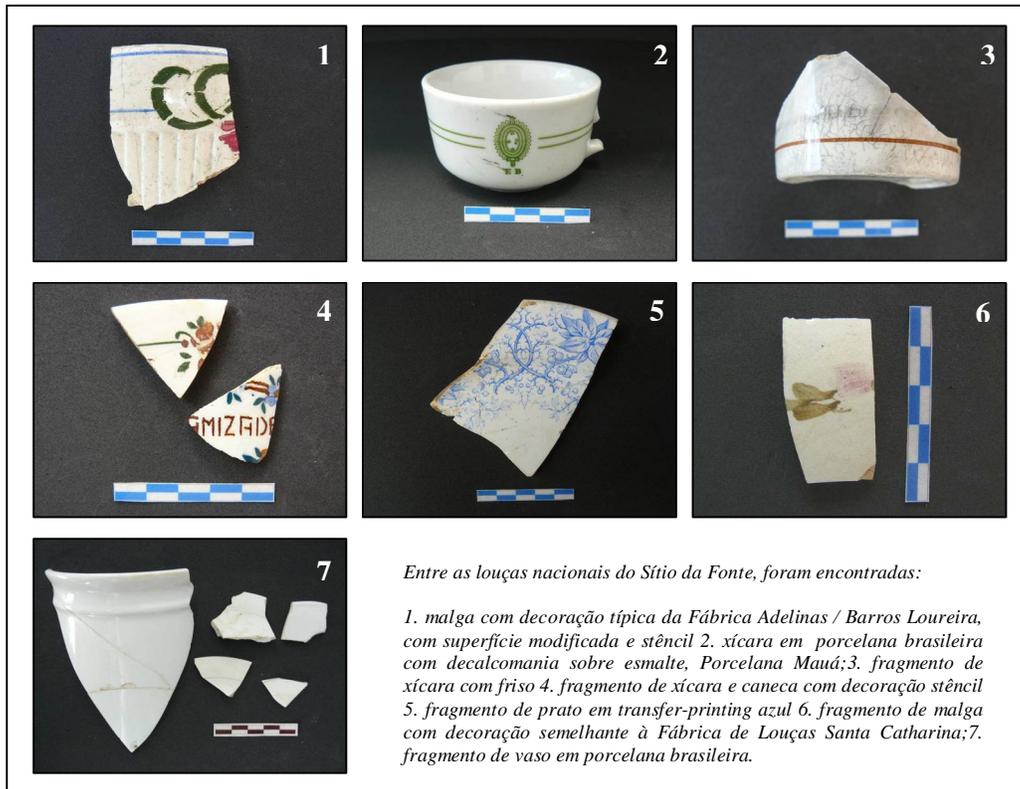


FIGURA 40: Marcas de fábrica.

A seguir, há uma tabela com a cronologia de produção das louças segundo os atributos passíveis de demarcação temporal. Vale ponderar, que a linha verde marca o ano de inauguração da caixa d'água da Fonte do Campo, 1889, e a comparação desta com o período de produção de algumas decorações, indica que apesar do aterro ser contemporâneo ou posterior à fonte, o material arqueológico nele contido é mais velho, datando para as louças mais antigas, cerca de 70 anos entre o fim de sua produção e a data da construção da caixa d'água.

	1760	1770	1780	1790	1800	1810	1820	1830	1840	1850	1860	1870	1880	1890	1900	1910	1920	1930	1940	1950
Royal Rim (<i>Creamware</i>)																				
Feather Edge (<i>Creamware</i>), <i>unscaloped rim</i>																				
Dipped ware, azul																				
Willow Pattern, transfer-printing azul																				
Blue Edge (tipo a)																				
Blue Edge (tipo b)																				
Transfer-printing rosa																				
Transfer-printing azul em negativo																				
Transfer-printing azul claro (light blue)																				
Transfer-printing verde																				
Borrão Azul (<i>Flow Blue</i>), <i>chinoiserie</i>																				
Cut-sponge (carimbado)																				
Trigal (<i>Wheat Pattern</i>)																				
Borrão Azul (<i>Flow Blue</i>), motivos fitomorfos																				
Decalcomania																				
Marca J. & G. MEAKIN - ENGLAND																				
Fábrica de Louças Santa Catharina																				
Fábrica de Louças Adelinas / Barros Loureiro																				
Porcelana Mauá																				

TABELA 6: Cronologia de produção das louças encontradas no Sítio da Fonte.
Fonte: Zanettini Arqueologia, 2008:67.

Deste modo, fica claro que o sedimento buscado para o aterro no qual havia o material arqueológico, provavelmente proveio de áreas de descarte de refugos urbanos antigos e através dessas informações, pode-se cogitar a possibilidade de que muito antes da construção da caixa d'água, o terreno onde se encontra a Fonte do Campo já era um local de descarte de lixo, sendo uma área periférica da cidade.

3.4.4.6 *Ironstone* / Porcelana Brasileira

Denomina-se *Ironstone* ou Porcelana Brasileira, os fragmentos de louça que se assemelham tanto ao *ironstone* europeu ou americano, quanto ao que se denominou no Brasil de porcelana, isto é, uma pasta de porcelana mais “grosseira” com som não metálico. Caracterizada pela pasta semi-vítrea e chamada também de louça de granito - *White granite* – o *ironstone* segundo Tocchetto (2004), se tornou popular na Europa entre 1850 e 1870 e foi produzido nos EUA a partir do século XIX. No Brasil, sua produção teve início nos últimos anos da primeira metade do século XX, popularizando-se depois da Segunda Guerra Mundial.

A amostra do Sítio da Fonte apresenta 32 fragmentos de *ironstone* correspondendo a 3% do total de peças da coleção. Os fragmentos com decoração possuem a técnica de decalcomania, surgida em fins do século XIX, confeccionados sobre esmalte, com motivos florais e frisos.

Sobre a porcelana brasileira, dentre as amostras, existe uma xícara com decalcomania verde sobre esmalte com brasão do Exército Brasileiro – apontada na figura 41 – e a marca da Porcelana Mauá, fábrica em funcionamento a partir de 1937 no município de Mauá, região da grande São Paulo.

3.4.4.7 Metais

Os metais compõem uma parte diminuta do total de peças da coleção do Sítio da Fonte, onde os 19 fragmentos encontrados correspondem a 2% do acervo, sendo este majoritariamente formado por elementos fixadores em ferro, mais especificamente, pregos. Sobre estes, vale salientar que a área investigada, situada no antigo Campo do Magalhães, também serviu no século XIX como potreiro. Como consequência das condições de umidade na área, não houve um favorecimento para a preservação de muitos artefatos metálicos, sendo esses, corroídos com o decorrer do tempo.



FIGURA 41: Metais encontrados no Sítio da Fonte.

3.4.4.8 Vidros

Os fragmentos de vidro correspondem a 478 peças do acervo, compondo 44% do total de fragmentos da coleção. Em geral, os vidros são de cor verde oliva e verde escuro, sendo majoritariamente garrafas. Dentre estas, além de bases circulares, atestou-se a presença de 3 fragmentos de base quadrada.

Sobre as garrafas de base quadrada, estas foram originalmente fabricadas na Alemanha e na França, no período que compreendeu o século XVII até o final do século XIX. Em sua composição, as garrafas quadradas eram sopradas manualmente em uma fôrma a fim de serem utilizadas para bebidas alcoólicas destiladas como gins e aguardentes. Já as garrafas de bases circulares, também correspondem à produção manual, porém, em fôrma cilíndrica e eram utilizadas predominantemente para bebidas fermentadas, como vinhos e licores. No Brasil, as garrafas começaram a ser fabricadas apenas no final dos Oitocentos.

No gráfico a seguir, é apresentada uma classificação geral dos fragmentos de vidros, onde se percebe que os fragmentos de garrafa correspondem a 72% do total da coleção. Na categoria de vidro “ornamental/lúdico” foram encontradas 9 bolinhas de gude, em vidros de coloração que variam entre o azul escuro e claro, verde escuro e o âmbar. É possível que as bolinhas de gude estejam ligadas aos diversos usos do Sítio da Fonte, desde sua existência até os dias atuais, pois nos relatos coletados durante a pesquisa, vários moradores contaram que no local, praticavam diversas brincadeiras em suas infâncias.

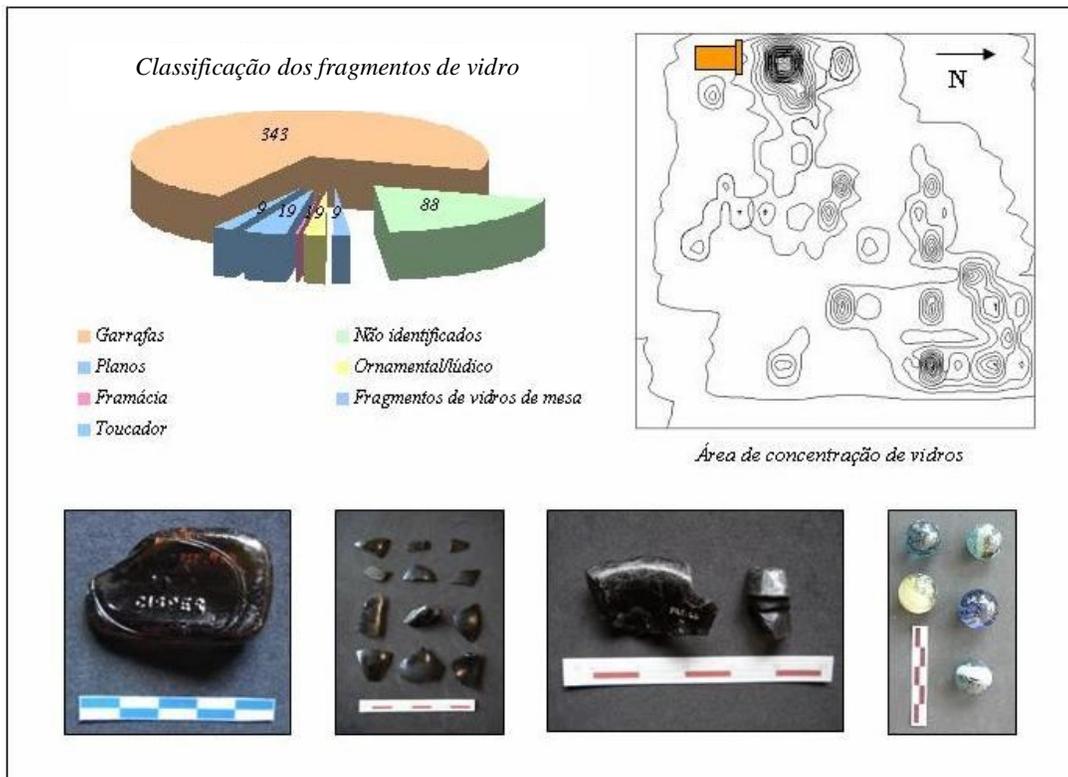


FIGURA 42: Fragmentos de vidros encontrados no Sítio da Fonte. Fonte: Zanettini Arqueologia, 2008.

3.4.4.9 Lítico

O material lítico resultante da escavação no Sítio da Fonte é composto por um fragmento de sílex lascado, um pequeno quartzo (imagem 2), um fragmento bruto, duas pedrinhas também de sílex (imagem 4) e duas pedras brancas.

Algumas hipóteses surgiram após o encontro de alguns materiais: a) sobre o sílex lascado em formato retangular, talvez a peça seja uma pederneira utilizada para a produção de faíscas e usada em armas de fogo; b) quanto às demais pedrinhas de sílex, porventura estas poderiam ser empregadas para a mesma função de produzir faíscas, pois quando sofrem atrito com uma peça de metal é originado o fogo. Cabe salientar, que tais hipóteses surgiram devido ao fato que a área de pesquisa foi palco de combate das tropas que lutaram na Revolução Federalista de 1894, podendo o material encontrado ser proveniente desse momento de conflito.

O quartzo encontrado não foi devidamente registrado pela equipe de pesquisa, sendo, portanto, impossível observar se estava associado a outros objetos. Sabe-se, porém, que os cristais de quartzo encontrados em sítios brasileiros podem ser ligados tanto à ocupação afro-brasileira de negros escravos e livres quanto a ocupação de brancos. Como o material do Sítio da Fonte em sua maioria é proveniente de descarte, é difícil fornecer uma interpretação plausível para o cristal de quartzo. No meio urbano oitocentista, senhores e escravos que conviviam no ambiente domiciliar podiam usar as mesmas faianças finas, as mesmas cerâmicas e os mesmos objetos, mas a significação social atribuída a eles era completamente diferente, podendo ser coletiva ou individual, influenciada por valores morais, religiosos, políticos e culturais.

Durante o processo de limpeza no interior da Fonte do Campo além do lixo recente existente, foram encontradas duas pedras brancas. Ao ler a descrição de Debret sobre o emprego de diversos materiais no processo de lavagem das roupas nos Oitocentos, logo imaginei que talvez essas pedras foram empregadas para tal finalidade. No entanto, não é possível afirmar sobre a função dada para esse material. Em vista disso, além de não existirem registros se nas outras intervenções ocorridas durante 1971 e 2004 a fonte passou por limpezas, é comprovado que a área foi usada constantemente para o descarte de diversos materiais, sendo portanto, impossível discorrer sobre a procedência e a utilização das pedras.

A não confirmação dessas hipóteses, além ser um trabalho cuidadoso de não estabelecer padrões culturais associando determinados objetos a um grupo, também

levou em conta o que Symanski e Souza (2007) salientaram ser um equívoco comum dos pesquisadores, que consideram determinados itens materiais como índices de grupos sociais específicos, esquecendo que as categorias materiais não são iguais as categorias sociais.



FIGURA 43: Material lítico.

3.4.4.10 Osteodontomalacológicos

Como já foi mencionado anteriormente, nas prospecções sistemáticas de sub-superfície houve a ocorrência de restos ósseos em sua maioria mal preservados devido às características morfológicas do terreno do Sítio da Fonte. Devidamente documentados na planilha de controle de acervo, esses materiais orgânicos passaram por um descarte realizado antes da lavagem dos demais materiais principalmente por causa

de seu estado de conservação. Encontrados principalmente na superfície da UE 5 e na sondagem 55, fazem parte do acervo de osteodontomalacológicos, conchas e ossos.



FIGURA 44: Material osteodontomalacológico.

3.5 Ações educativas e acervo do Sítio da Fonte

Juntamente com a realização da pesquisa arqueológica no Sítio da Fonte ocorreram ações educativas referentes ao patrimônio cultural lapaeano assim como a divulgação em meios de comunicação como rádios e jornais locais.

As ações educativas estiveram voltadas primeiramente para o público infantil, onde os professores da Educação Infantil e do Ensino Fundamental da rede municipal foram considerados como peças-chave para transmitir às crianças o conhecimento sobre o trabalho dos arqueólogos e sobre os materiais por nós analisados.

Em um trabalho de interação com a Secretaria de Educação e Cultura da Lapa, no mês anterior as escavações os educadores participaram de oficinas de capacitação que incluíram palestras acerca do patrimônio arqueológico e receberam materiais de apoio com informações sobre a atividade desenvolvida.

Durante as escavações, no decorrer das visitas as crianças conheceram alguns procedimentos de pesquisa, receberam informações sobre a ciência Arqueologia e tiveram contato com os materiais provenientes dos trabalhos diários realizados.

Atendendo a portaria nº 230 de 17 de dezembro de 2002 do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – Departamento de Proteção, artigo 12, p.7º e 8º - onde é enfatizada a necessidade de um programa de educação patrimonial aliado ao desenvolvimento dos estudos arqueológicos, foi concebida e montada no Museu Histórico da Lapa a mostra permanente “Arqueologia na Lapa” com o objetivo de proporcionar à sociedade o conhecimento prévio dos resultados alcançados com a

pesquisa e estabelecer relações dinâmicas e eficazes entre os técnicos, os arqueólogos, a população e as instituições públicas e privadas envolvidas em todo o processo.

Sobre os procedimentos adotados no Sítio da Fonte é possível afirmar que estes permitiram que os recursos arqueológicos presentes na área fossem dimensionados e caracterizados de forma sistemática e ampla. Quanto ao acervo exumado, sua parte mais significativa é composta por louças em faianças finas importadas e por vidros, ocorrendo pouca presença de artefatos em grès, cerâmica e cerâmica vidrada. Sobre a cerâmica e a cerâmica vidrada, estas duas últimas categorias possivelmente compõem parte de uma produção oleira local/regional.

A análise do material arqueológico gerado para o acervo indicou que toda a área do Sítio da Fonte foi utilizada durante o século XIX, enquanto zona de descarte de refugo doméstico – conforme os mapas de distribuição espacial dos fragmentos da cultura material fornecidos no decorrer deste capítulo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Assim como a Congada da Lapa e a área do Sítio da Fonte sofreram constantes modificações, adaptações e remodelações no decorrer dos séculos XIX e XX, os olhares apresentados nesta dissertação proporcionaram novas interpretações sobre a presença negra na Lapa, demonstrando que tanto as manifestações culturais quanto o uso de um espaço podem ser compreendidos frente à percepção da existência de um processo dinâmico que gira em torno da sociedade.

Estudos pontuais, mas nunca aprofundados sobre a presença negra na Lapa, indicavam na maioria das vezes, somente as contribuições desta cultura na culinária, na linguagem e em alguns costumes dos lapeanos. Observando primeiramente de longe a trajetória dos congadeiros, a não preservação das estruturas mobiliárias referentes aos negros, e a relação dos lapeanos com tais bens culturais, cheguei a concluir precipitadamente que a história desse grupo estava chegando ao fim.

Através da interpretação da Congada e da cultura material gerada pelo Sítio da Fonte, foi possível compreender que a cultura dos afrodescendentes estava inserida em um processo amplo e complexo, que abrange desde a chegada dos portugueses na África, até a chegada dos primeiros africanos vindos como escravos ao território paranaense. Dentro deste processo de longa-duração, a Congada e a Fonte do Campo foram mais do que uma manifestação ou um espaço onde os negros passavam algumas horas da semana, mas lugares de sociabilidade.

Como esses bens culturais não são memórias perdidas no tempo, através desta pesquisa foi possível perceber que há por trás do som da rabeca e do capim alto que encobre a Fonte do Campo, uma memória que está relacionada à vida cotidiana dos negros no século XIX.

Considerando que os sujeitos têm participação ativa na construção do mundo em que vivem através das maneiras de fazer rotineiras e contínuas, o espaço da vida cotidiana torna-se privilegiado para estudos sobre as experiências e ações dos agentes, no âmbito do Brasil oitocentista, sejam relacionadas à construção de práticas pautadas pelos valores modernos e capitalistas ou pelas permanências de antigas condutas e saberes mútuos. (TOCCHETTO, 2004:287).

Durante o processo de pesquisa, alguns documentos históricos puderam ser analisados contribuindo para que ocorresse uma maior compreensão sobre a trajetória do grupo de congadeiros e o uso da fonte de abastecimento e água. A falta de organização e preservação da documentação histórica existente sob a guarda da Prefeitura Municipal e os inúmeros pedidos negados para que fosse realizada uma análise documental nos cartórios existentes, impossibilitaram verificar se houve uma continuação da utilização da Fonte do Campo após 1920 e com que frequência os congadeiros realizaram apresentações da Congada.

Com relação à Congada da Lapa, a utilização do estudo realizado por José Loureiro Fernandes foi fundamental para analisar no Capítulo II, a trajetória do grupo de congadeiros visto que a maioria dos membros do grupo, com exceção do rei e do embaixador, pouco sabem sobre sua história transmitida principalmente, através da tradição oral. Os significados dos gestos não resultaram nem grandes interpretações em minha pesquisa. Pode ser que muitos dos rituais já tenham sido esquecidos pelos congadeiros, ou seus sentidos são transmitidos somente para os membros do grupo.

As informações dadas pelo rei Miguel e pelo embaixador Ney Manoel foram imprescindíveis para que fossem preenchidas algumas lacunas existentes na história do grupo de congadeiros. Apesar de eles suprirem muitos dados ausentes quanto à sua história, a falta de agregação de um maior número de documentos escritos e iconográficos impossibilitou algumas interpretações.

Quanto à pesquisa de arqueologia histórica realizada no Sítio da Fonte, apresentada no Capítulo III, Cordeiro apud Fonseca F. (2007:15) aponta que a importância e o significado do abastecimento de água aos núcleos populacionais vem sendo salientada por diversos autores, que consideram este fato como o primeiro serviço de utilidade pública e, historicamente, como o principal problema urbano que se colocou ao desenvolvimento das sociedades. Por esta razão, foi necessário considerar o entorno do meio urbano (ZARANKIN, 1995) e empregar técnicas específicas de escavação na área principalmente devido à presença de inúmeras intervenções realizadas no final do século XIX e no decorrer do século XX em prol da modernização da cidade.

No entanto, tais perturbações não impediram o entendimento do processo de formação do sítio, onde as sondagens e as aberturas de unidades de escavação mostraram que na área onde se localiza a Fonte do Campo o processo deposicional e de formação das camadas arqueológicas, foi incrementado por ações de remobilização e de

aterramento relacionados à própria implantação da fonte em um terreno pouco consolidado e alagadiço.

Obviamente, a arqueologia praticada em áreas urbanizadas nos coloca diante de problemas e oportunidades bastante distintas daquelas enfrentadas pelo estudioso no meio rural, via de regra, marcado por ocupação rarefeita. O uso intensivo do solo urbano se reflete diretamente com grande vigor em complexas estratigrafias e altas densidades de artefatos. Do mesmo modo, o zoneamento dos espaços urbanos, tanto o formal como aquele informal, geram sucessivas modificações nos processos de consumo e descarte e formação de depósitos temporários e/ou definitivos (ZANETTINI, 2008:78).

Schávelzon (1999) ao discorrer sobre os contextos de procedência do material da região do rio da Prata, mais especificadamente de Buenos Aires, salientou que os estudos arqueológicos apresentam dificuldades por se tratar de uma área urbanizada, onde nos séculos XIX e XX, as superfícies urbana e suburbana sofreram remoções, construções e destruições. Dessa forma, os sítios arqueológicos foram altamente transformados, não por causas naturais ou pela fauna, mas por máquinas e pela ação humana, onde métodos alternativos e específicos foram indispensáveis para o trabalho em áreas impactadas pela urbanização.

A visibilidade de um sítio arqueológico apontada por Symanski e Souza (2007) como um termo utilizado para classificar de forma hierárquica as áreas de pesquisa devido a uma categorização que elege os sítios de acordo com o grau de densidade e de preservação da cultura material, felizmente não foi o critério de seleção usado pela 10ª SR do IPHAN para buscar apoio financeiro para a realização da pesquisa na Lapa.

Apesar das descrições e imagens do século XIX indicarem uma possível relação das danças praticadas por negros africanos e seus descendentes com os locais onde havia a ocorrência de pontos de água como rios, fontes e chafarizes, na Lapa não foram encontrados documentos escritos e indícios da tradição oral de que ocorreu uma conexão entre os congadeiros e a Fonte do Campo.

Através do ensaio teórico e metodológico sobre o Sítio da Fonte, foi possível atestar que a arqueologia como uma meta linguagem conforme aponta Olsen (1990), pode auxiliar na desconstrução de mitos, como o do Quebra-potes, buscando recuperar não sua origem, mas uma inteligibilidade para o nosso tempo ao contrapor os dados fornecidos pela cultura material com a tradição oral.

No decorrer das mudanças de olhares apresentadas e percorridas nos dois primeiros capítulos, é possível notar que houve uma construção do olhar sobre a cultura dos invisíveis priorizando a imigração européia e suas tradições, até a emergência dos

estudos sobre as manifestações culturais dos negros e de seus descendentes a partir deste novo século. Mesmo ocorrendo um desvio de perspectiva nas pesquisas, onde são salientados os grupos que não pertencem a elite como pobres, mulheres e negros, estes últimos ainda continuaram invisíveis no registro arqueológico. No Capítulo III, a multivocalidade de olhares mostrou que houve a ausência do negro, e esta se deve a constatação de que a cultura material encontrada no Sítio da Fonte remete a um material doméstico de origem nobre. No entanto, o negro urbano também podia utilizar e trabalhar com o material doméstico, usando a cerâmica, o vidro, a faiança fina e outros objetos para outras funções sem ser a função atribuída no ambiente domiciliar. Lima apud Symanski e Souza (2007) atenta para os significados contextuais de deposição dos materiais observando que,

Uma cabeça ou uma perna de boneca de louça tanto pode ser um brinquedo quebrado e descartado, quanto um objeto de culto mágico-religioso de negros escravizados. Um pingente de cristal tanto pode ser uma peça de um lustre, quanto um amuleto estreitamente relacionado a crenças e práticas espirituais, assim como moedas perfuradas, botões de osso, búzios, pedras lascadas, contas, dentes, restos ósseos de determinados animais, todos eles potenciais fetiches com significados mágicos. Em tais casos, o contexto será sempre absolutamente determinante para sua interpretação (LIMA, 2002:18).

Assim como o contexto determina as interpretações acerca da cultura material encontrada no sítio arqueológico, a identidade também é um fator determinante para se compreender a mudança de olhares, de percepções e de funções sociais. Quanto às identidades dos negros nos Oitocentos – colocadas propositalmente no plural por existirem especificidades – elas podem ser de ordem cultural, de origem étnica, de linguagem ou de acordo com as atividades desenvolvidas. Soares apud Souza (2002:140) aponta que no processo de construção de novas identidades, os africanos assimilaram e reelaboraram as classificações atribuídas pelo colonizador, ressaltando as especificidades dos arranjos que estão ligados às novas condições de vida encontradas.

A partir do momento em que os africanos foram embarcados como escravos, assumiram a identidade de escravos; no desembarque, assumiram a identidade do porto de origem; ao ser adquirido por um senhor, a identidade novamente é transformada passando de escravo mina, por exemplo, a escravo de Fulano; quando é desenvolvida uma atividade específica, como a de campeiro, cozinheiro, sapateiro, etc. uma nova identidade é assumida, conforme as categorias funcionais que mais tarde irão salientar, ora quem pertence a elite, e ora quem faz parte de uma classe social inferior,

transformando uma identidade que é gradual em funcional com pessoas exercendo diferentes papéis.

No Paraná, assim como em outros estados brasileiros, o discurso de uma sociedade moderna e higienista, e a incorporação de práticas e valores europeus, influenciou na seleção de lugares e de manifestações que deveriam ser perenizados para refletir uma identidade homogênea, fazendo com que costumes, edifícios e monumentos da cultura branca e européia foram preservados, deixando de lado, o restante das etnias que contribuíram para o desenvolvimento político, econômico e cultural do estado.

Kersten (2000:28) salienta que o patrimônio enquanto artefato cultural inventado vai adquirir significados no processo de sua construção, passando por intersubjetividades e recursos ficcionais. Após a revitalização da Congada e a escavação no Sítio da Fonte, a presença negra na Lapa voltou a pulsar, mostrando que há na cidade, bens imateriais e materiais que refletem a diversidade cultural existente no município. Como as identidades são fluidas, sempre em mutação (FUNARI E CARVALHO, 2005:21), ao inferir uma visão crítica da história local e do processo de reconhecimento do patrimônio deixado pelos negros na Lapa, uma nova identidade foi construída, demarcando o espaço da Fonte do Campo e a manifestação da Congada como memória dos afrodescendentes. Neste processo, tanto a História quanto a Arqueologia puderam ser vistas como importantes ferramentas na análise do cotidiano oitocentista, permitindo conforme explicitou Zanettini (2008), a articulação entre o novo e o antigo, e desencadeando ações de valorização e preservação do patrimônio local.

Há ainda, um grande potencial para o desenvolvimento de pesquisas arqueológicas no centro histórico, pois existem áreas desocupadas com plenas evidências de material arqueológico, como o quintal do Museu Histórico, o jardim do Museu Casa Lacerda e o terreno adjacente a este. Apresentando refugos domésticos bem conservados com grande potencial de estudo, as áreas pertencentes a esses museus podem fornecer dados sobre o cotidiano doméstico dos lapeanos no século XIX. Através das sondagens realizadas em março de 2008, foi possível verificar a existência de fragmentos de maiores dimensões, com atributos categóricos mais específicos dos artefatos, além de uma grande quantidade de faiança fina. A comparação do material gerado principalmente pelas prospecções arqueológicas realizadas no terreno adjacente e na Casa Lacerda, situada na quadra vizinha ao Sítio da Fonte, pode auxiliar na compreensão de como foi usado o espaço estudado nesta pesquisa.

Cabe salientar, que depois da intervenção arqueológica no Sítio da Fonte, a área foi liberada para a continuidade das obras da praça. A partir de março de 2009, a Prefeitura Municipal da Lapa retomou o projeto e continuou as obras, mas desta vez, consultando o órgão responsável pela gestão do patrimônio cultural – IPHAN – acerca das medidas necessárias para a conclusão da nova área de lazer da cidade, interagindo com os pesquisadores, na reabilitação e na preservação de espaços urbanos de alta significação, proporcionando qualidade de vida em benefício dos cidadãos.

Para finalizar, cito Anette Laming-Emperaire (1977) apud Kern (2006), onde a arqueóloga afirma que cada pesquisa tem um valor – ou não – em relação ao contexto no qual é realizada. É tão difícil estabelecer um primeiro mapa arqueológico, organizar uma coleção pela primeira vez (...). O importante é saber que cada passo da pesquisa é apenas uma etapa, tão provisória quanto indispensável. Sendo assim, as informações presentes ao longo desta dissertação colaboraram aos poucos para que um passado não há muito tempo distante, retornasse, emergindo uma pequena parte da história sobre aqueles que não foram em um primeiro momento, priorizados como portadores de cultura.

REFERÊNCIAS

ABIB, Pedro Rodolpho J. **Revitalização de manifestações populares tradicionais brasileiras: re-significação da noção de cultura popular.** Disponível em: http://www.grupomel.ufba.br/textos/download/revitalizacao_de_manifestacoes_populares_tradicionalis_brasileiras.pdf. Acesso em abril de 2008.

ABREU, Martha. Festas religiosas no Rio de Janeiro: perspectiva de controle e tolerância no século XIX. **Revista de Estudos históricos**. v.7, n.14, Rio de Janeiro, 1994, p.183-203.

AGOSTINI, Camilla. Resistência cultural e reconstrução de identidades: um olhar sobre a cultura material de escravos do século XIX. **Revista de História Regional**. v. 3, n. 2. Ponta Grossa, 1998, p.115-137.

ALARCÃO, J. **Para uma conciliação das arqueologias**. Porto: Afrontamento, 1996.

ALBERNAZ, Maria Paula; LIMA, Cecília Modesto. **Dicionário Ilustrado de Arquitetura**. 2. ed. São Paulo: Pro Editores, 2000.

ALBUQUERQUE, Wlamrya R. de. **Uma história do negro no Brasil**. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais; Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006.

ALFONSO-GOLDFARB, Ana Maria. Caminhos d'água, caminhos d'ouro: a leitura das fontes de água minerais pela ciência moderna e a visão francesa das fontes brasileiras. **Anais do Seminário Brasil-França: homem e história, ciências e técnicas**. São Paulo: Instituto de Estudos Avançados, 1995.

ALMEIDA, Renato. Música e danças folclóricas. In: **Cadernos de Folclore**. n.4, Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, 1968.

ALVARENGA, Oneyda. **Música popular brasileira**. São Paulo: Duas cidades, 1982.

ANA. **História do Uso da Água no Brasil - do descobrimento ao século XX**. Brasília: Gráfica e Editora Athalaia, 2007.

ANDRADE, Mário de. **Danças dramáticas no Brasil**. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1959.

ARAÚJO, Alceu Maynard. **Folclore nacional I – festas, bailados, mitos e lendas**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

ARCANJO, Flávio. **O rufar das caixas: sincretismo e identidade negra em Catalão através das Congadas** (Dissertação de Mestrado). Departamento de Filosofia e Teologia da Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Goiás, 2003.

ARQUIVO NACIONAL. **Guia brasileiro de fontes para a história da África, da escravidão negra e do negro na sociedade atual**. Coleção Fontes Arquivistas, v. 1, Brasília, 1988.

ARRUTI, José Mauricio Andion. A emergência dos remanescentes: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. **Revista Maná**, v. 3, n. 2, Rio de Janeiro, 1997.

ASSIS, Sandra Maria de. Mulheres da vila, mulheres da vida. Vila do Príncipe (1850-1900). In: **Mneme - Revista de Humanidades**, v.7, n.18, 2005.

ASSUPÇÃO, Lucas de. Exame bacteriológico das águas de abastecimento de Curitiba. **Revista do Instituto de Higiene de São Paulo**. n. 46, São Paulo, 1930.

AVÉ-LALLEMANT, Robert. **Viagem pelo Sul do Brasil no Ano de 1858**. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro; MEC, 1953.

AZEVEDO, Aluísio. **O Mulato**. São Paulo: Martins Editora; Instituto Nacional do Livro, 1975.

BACK, Silvio. A congada está morrendo? **Revista Panorama**. ano XVII, n. 174, Curitiba, 1967.

BAETA, Alenice (org.). Entre becos e quintais: arqueologia na área de servidão em um casarão de Mariana, Minas Gerais. **Anais do XIV Congresso da Sociedade de Arqueologia Brasileira**, Florianópolis, 2007.

BAHN, Stephen. **As invenções da história**: ensaios sobre a representação do passado. São Paulo: UNESP, 1994.

BAKR, ABU. O Egito faraônico. **Coleção História Geral da África**. v. 2. São Paulo: Ed. Ática/UNESCO, 1983.

BALHANA, Altiva Pilatti; MACHADO, Brasil Pinheiro; WESTPHALEN, Cecília Maria. **História do Paraná**, v.1. Curitiba: GRAFIPAR, 1969.

BARTH, Fredrich. Grupos étnicos e suas fronteiras. IN: POUTIGNAT, Philippe; STREIFFENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.

BASTOS, Rossano L; SOUZA, Marise C. de; GALLO, Haroldo. **Normas e gerenciamento do patrimônio arqueológico**. São Paulo: 9ª SR IPHAN, 2005.

BASTOS, Sênia. Fontes de pesquisa para a história da saúde em São Paulo. **Coleção Papéis Avulsos**. São Paulo, 2006.

BAUDRILLARD, Jean. **O sistema dos objetos**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2004.

BIGARELLA, João José. **Lapinha: a natureza da Lapa**. Lapa: Lar Lapeano de Saúde, 1997.

BRANCANTE, Eldino F. **O Brasil e a cerâmica antiga**. São Paulo: Cia. Litográfica Ipiranga, 1981.

BRAUDEL, Fernand. **Escritos sobre a história**. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1978.

BRUM, Nilo Barros de. **Caminhos do Sul**. Porto Alegre: Metrópole, 1999.

BRUNO, Ernani Silva. **Fichário construção - Equipamentos, usos e costumes da Casa Brasileira**. São Paulo: Museu da Casa Brasileira, 2001.

BURKE, Peter. Gilberto Freyre e a nova história. **Tempo Social** - Revista de Sociologia da Universidade de São Paulo, São Paulo, n.9, 1997.

----- **O que é história cultural?** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, [1937] 2007.

----- **Testemunha ocular – história e imagem**. São Paulo: EDUSC, 2004.

CALDARELLI, Solange. B. (org.) **Atas do simpósio sobre política nacional do meio ambiente e patrimônio cultural. Repercussões dos dez anos da Resolução CONAMA nº001/86 sobre a pesquisa e a gestão dos recursos culturais do Brasil.** Goiânia: Universidade Católica de Goiás, Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia, 1996.

CÂMARA MUNICIPAL DE CURITIBA. **Livro dos 300 anos da Câmara Municipal de Curitiba, 1693-1993.** Curitiba, 1993.

CARDOSO, Ciro Flamarion. **Escravidão e abolição no Brasil – novas perspectivas.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

CARNEIRO, David; VARGAS, Túlio. **História biográfica da república no Paraná.** Curitiba: Casa Civil do Governo do Estado do Paraná, 2000.

CARNEIRO, Edison. **Ladinos e crioulos – estudos sobre o negro no Brasil.** Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1964.

CARPINTÉRO, Marisa. **O espaço da história nos estudos da cidade: um percurso na produção dos arquitetos.** Curitiba: UFPR, 2008. (no prelo).

CARVALHO, José Jorge de. **As duas faces da tradição. O clássico e o popular na modernidade latinoamericana.** Brasília: Série Antropologia, n.109, 1991.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Dicionário do Folclore Brasileiro.** 7 ed. São Paulo: Itatiaia/Edusp, [1954], 1993.

CASTRO, Flávia de Faria. Festa dos congos na Lapa. **Revista Geográfica Universal.** n. 18, 1976, p.66- 77.

CATENACCI, Vivian. Cultura popular entre a tradição e a transformação. **Revista São Paulo em Perspectiva.** São Paulo, v.15, n. 2, 2001.

CHALHOUB, Sidney. **Visões da liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na corte.** São Paulo: Cia das Letras, 1990.

CHARTIER, Roger. Cultura popular: revisando um conceito historiográfico. **Revista de Estudos Históricos,** v.8, n.16. Rio de Janeiro, 1995.

CHMYZ, Igor. Arqueologia e história da vila espanhola de Ciudad Real do Guairá. **Revista do Centro de Estudos e Pesquisas Arqueológicas.** n.1. Curitiba: MAE/UFPR, 1976.

----- Pesquisas de arqueologia histórica em Curitiba. **Revista do Círculo Bandeirantes de Estudos,** n. 17. Curitiba: CEB, 2003, p.58-80.

----- Terminologia arqueológica brasileira para a cerâmica. **Cadernos de Arqueologia do Museu de Arqueologia e Artes Populares.** ano I, n.1. Paranaguá: MAE UFPR, 1976, p.119-148.

CHOAY, Françoise. **A alegoria do patrimônio.** São Paulo: Editora UNESP, 2001.

CÍRCULO DE ESTUDOS BANDEIRANTES. **Serviço sanitário, água e leite em Curitiba.** Curitiba: CEB, 1941.

- COMISSÃO NACIONAL DO FOLCLORE. **Carta do Folclore Brasileiro**. Rio de Janeiro: Unesco; Comissão Nacional do Folclore, 1999.
- CONSTANTINO, Núncia Santoro de. Pesquisa histórica e análise de conteúdo: pertinências e possibilidades. **Revista de Estudos Ibero-americanos** - PUCRS, XXVIII, n.1. Porto Alegre, 2002, p.183-194.
- COQUERY-VIDROVITCH, Catherine. **A descoberta da África**. Lisboa: Edições 70, 1981.
- CORD, Marcelo Mac. Identidades étnicas, Irmandade do Rosário e do Rei do Congo: sociabilidades cotidianas recifenses – século XIX. **Revista Campos**. n. 4, 2003, p.51-63.
- COSTA, Emília Viotti da. **Da senzala à Colônia**. 3 ed. São Paulo: UNESP, 1998.
- COSTA, Iraci Del Nero da; GUTIÉRREZ, Horácio. **Paraná: mapas de habitantes 1789-1830**. São Paulo: Instituto de Pesquisas Econômicas, 1985.
- COSTA, Maria de Fátima; DIENER, Pablo. **Viajando nos bastidores: documentos de vigem da Expedição Langsdorff**. Cuiabá: UFMT, 1995.
- COSTA, Patrícia Trindade Maranhão. **As raízes da congada: a renovação pelos filhos do Rosário** (Tese de Doutorado). Pós-graduação em Antropologia Social, Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, 2006.
- COSTA, Vivaldo da. Um boicote de africanas na Bahia do século XIX. **Anais do Seminário de Tropicologia: trópico e história social**, Recife, 1988.
- CRUZ, Cassius Marcellus (et al.). **Quilombos: referência de resistência à dominação e luta pela terra no Paraná**. Curitiba: Governo do Paraná, GT Clóvis Moura, 2006.
- CUNHA, Aline Lemos da. **“As margens” das lagoas lavando suas roupas (e “hidratando” suas almas): ancestralidade e atualidade de mulheres afro-brasileiras e a construção de saberes em espaços não formais**. São Leopoldo: Unisinos, s./d.
- DAMANTE, Hélio. Folgedos folclóricos. **Folclore Brasileiro**, São Paulo: Funarte, 1980.
- DEBRET, Jean Baptiste. **Viagem Pitoresca e Histórica ao Brasil (1816-1831)**. São Paulo: Melhoramentos, 1971.
- DEETZ, James. **In Small Things Forgotten**. Nova York: Anchoor Books, 1996.
- DELL’AIRA, Alessandro. **O santo preto e o Rosário**. 1999. Disponível em: <http://arsenale.freeweb.supereva.it/magaz.htm>. Acesso em outubro de 2008.
- DIAS, Paulo. A outra festa negra. In: KANTOR, Íris; JANCÓSÓ, Istoán. **Festa – cultura e sociabilidade na América Portuguesa**. São Paulo: Imprensa Oficial/ EDUSP/ Hucitec, 2001.
- DIÉGUES Jr. Manoel. Cultura e Comunidade. **Revista Brasileira de Folclore**, ano XIV, n. 41. 1976, p 7-13.
- DIENER, Pablo. O catálogo fundamentado da obra de Johann Moritz Rugendas e algumas idéias para a interpretação de seus trabalhos sobre o Brasil. **Revista da Universidade de São Paulo**, n. 30, São Paulo, 1996, p.46-57.

- FABRIS, Annateresa. O paradigma indiciário. **Identidades visuais – uma leitura do retrato fotográfico**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.
- FAGE, J. D. **História da África**. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 1995.
- FERGUSON, Leland. **Uncomon ground. Archaeology and early african américa, 1650-1800**. Washigton: Smithsonian Books, 1992.
- FERNANDES, José Loureiro. **Congadas Paranaenses**. 2. ed. Curitiba: Imprensa Oficial do Paraná/Editora UFPR, 2002.
- Notas para a festa de São Benedito – Congadas da Lapa. **Anais do I Congresso Brasileiro de Folclore**, v. 3, Rio de Janeiro: Ministério das Relações Exteriores, 1951.
- Traços biográficos – Professor João Candido Ferreira. In: LIMA, Eduardo Correia. **João Candido Ferreira – uma existência glorificada na prática e no ensino da medicina**. Curitiba: Editora UFPR, 1988.
- FERNANDES, J. R. Educação Patrimonial e cidadania: uma proposta alternativa para o ensino de História. **Revista Brasileira de História**. 1993, n. 13, 25/26, p. 265-276.
- FERNANDES, Lindolfo. **O hospital Oswaldo Cruz e a epidemiologia no Paraná**. Curitiba: Secretaria Estadual de Saúde; Casa da Memória da Saúde Pública; Imprensa Oficial, s./d.
- FERRARINI, Sebastião. **A escravidão negra na Província do Paraná**. Porto Alegre: Martins Livros, 1971.
- FERREIRA, Adjalme Dias. **Efeitos positivos gerados pelos parques urbanos: o caso do passeio público da cidade do Rio de Janeiro** (Dissertação de Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Ciência Ambiental, Universidade Federal Fluminense. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2005.
- FERREIRA, Marieta de Moraes. História oral: um inventário de diferenças. **Entre-vistas: abordagens e usos da história oral**. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1994.
- FERREIRA, Ney Manoel. **Depoimento sobre a Congada da Lapa**. Porto Alegre: Centro de História Oral, PUCRS, 2006.
- FERRETTI, Sérgio. **Religião e cultura popular: estudo de festas populares e do sincretismo religioso**. Recife: UFPE, 2001.
- FERRETTI, Sérgio. **Repensando o sincretismo: estudo sobre a casa das Minas**. São Paulo: Editora USP/FAPEMA, 1995.
- FIGUEIREDO, Paulo. **Dicionário de Termos Arqueológicos**. Lisboa: Editora Prefácio, 2004.
- FILHO, Aires da Mata Machado. **Introdução ao estudo do Congado**. Minas Gerais: PUCMG, 1974.
- FILHO, Melo Moraes. **Festas e tradições populares no Brasil**. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2002.
- FLORENTINO, Manolo. **Em costas negras: uma história do tráfico de escravos entre e África e o Rio de Janeiro – séculos XVIII e XIX**. São Paulo: Cia das Letras, 1997.

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

FONSECA, Filomena Pugliese. **As águas do passado e os reservatórios do Guaraú, Engordador e Cabuçu: um estudo de arqueologia industrial** (Tese de Doutorado). Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, 2007.

FRANCH, José Alcina. **Arqueologia Antropológica**. Madrid: Akal Universitária. 1989.

FREITAS, Décio. **Escravidão de índios e negros no Brasil**. Porto Alegre: EST/ICP, 1980.

----- **Escravos e senhores de escravos**. Porto Alegre: Martins Livros, 1971.

FRY, Peter. **A persistência da raça – ensaios antropológicos sobre o Brasil e a África Austral**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2005.

FUNARI, Pedro Paulo A. Arqueologia, história e arqueologia histórica no contexto sul-americano. In: FUNARI, Pedro Paulo (org.). **Cultura material e arqueologia histórica**. Coleção Idéias I. São Paulo: UNICAMP, 1998.

----- A arqueologia e a cultura africana nas Américas. **Revista de Estudos Ibero-Americanos** – PUCRS 17 (2), Porto Alegre, 1991, p. 61-71.

FUNARI, Pedro Paulo A (Org.). Desaparecimento e emergência dos grupos subordinados na arqueologia brasileira. **Arqueologia e patrimônio**. Erechim: Habilis Editora, 2007.

FUNARI, Pedro Paulo A.; ZARANKIN, Andrés. **Arqueologia histórica em América del Sur: los desafíos del siglo XXI**. Bogotá: Ediciones Uniandes, 2004.

FUNARI, Pedro Paulo. A. (org.). **Cultura Material e Arqueologia Histórica**. Campinas: IFCH/UNICAMP, 1999.

FUNARI, Pedro Paulo A. **Os desafios da destruição e conservação do patrimônio cultural no Brasil**. Portugal: Porto, 2001, n. 41, p.23-32.

FUNARI, Pedro Paulo A.; CARVALHO, Aline Vieira. **Palmares, ontem e hoje**. Coleção Descobrimo o Brasil. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2005.

GAETA, Maria Aparecida J. Veiga. A festa religiosa e a construção da memória colonial. In: QUEIROZ, Tereza Aline P. (org). **América Latina: imagens, imaginação e imaginário**. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura; São Paulo: Edusp, 1997.

GARCIA, Miliandre. A questão da cultura popular: as políticas do Centro Popular de Cultura (CPC) da União Nacional dos Estudantes (UNE). **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v.24, n. 47, 2004, p.127-162.

GASPAR, Madu. **Sambaqui: arqueologia do litoral brasileiro**. 2 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

GINZBURG, Carlo. **O Queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela inquisição**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

GIRARDELLI, Élise da Costa. **Ternos de congo – Atibaia**. Rio de Janeiro: MEC/SEC/FUNARTE/Instituto Nacional do Folclore, 1981.

- GLASSIE, Henrie. **Material culture**. Indianápolis: Indiana Unviversity Press, 1999.
- GODOY, Marcelo Magalhães; RODARTE, Mario Marcos Sampaio; PAIVA, Clotilde Andrade. Negociantes e tropeiros em um território de contrastes – o setor comercial de Minas Gerais no século XIX. **Anais do Congresso da ABPHE**, 2003.
- GORENDER, Jacob. **O escravismo colonial**. São Paulo: Editora Ática, 6. ed. 1992.
- GONÇALVES, José Reginaldo S. **A retórica da perda**: os discursos do patrimônio cultural do Brasil. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ/Minc/IPHAN, 1996.
- GRAF, Márcia Elisa de Campos. **Imprensa periódica e escravidão no Paraná**. Curitiba: Grafipar, 1981.
- HALL, Martin. **Archaeology and the Modern World – Colonial Transcripts in South África and the Chesapeake**. London and New York: Routledge, 2000.
- HARTUNG, Miriam Furtado. **O sangue e o espírito dois antepassados – escravidão, herança e expropriação no grupo negro Invernada Paiol de Telha –PR**. Florianópolis: NUER/UFSC, 2004.
- HILBERT, Klaus. Qual o compromisso social do arqueólogo brasileiro? **Revista da Sociedade de Arqueologia Brasileira**. n. 19, 2006, p. 89-101.
- Só achei algumas pedrinhas!: uma sátira sobre o valor de um sítio arqueológico. **Revista de Arqueologia Suramericana**, v. 4, 2008.
- HOBSBAWN, Eric. **A invenção das tradições**. São Paulo: Paz e Terra, 1997.
- HODDER, Ian. **Interpretación em Arqueologia, corrientes actuales**. Barcelona: Ed. Crítica, 1988.
- HORTA, Maria de Lourdes P. (Org.). **Guia básico de Educação Patrimonial**. Brasília: Museu Imperial/Minc/IPHAN, 1999.
- IPHAN, 10ª SR. **Cartografia e síntese dos sítios arqueológicos cadastrados no estado do Paraná**. Curitiba: IPHAN, 2007, (no prelo).
- IPHAN. **Inventário Nacional de Referências Culturais**: manual de aplicação. Brasília: Minc/IPHAN, 2000.
- IZQUIERDO, Ivan. A memória. **Revista de Neurociências Argentina**, 2003.
- JONES, Siân. Categorias históricas e a práxis da identidade: a interpretação da etnicidade na arqueologia histórica. In: FUNARI, Pedro Paulo A.; ORSER, Charles.; SCHIANETTO, Solange Nunes de Oliveira (Orgs). **Identities, discurso e poder: estudos da arqueologia contemporânea**. São Paulo: FAPESP & Anna Blume, 2005.
- **The Archaeology of ethnicity – constructing identities in the past and present**. London and New York: Routledge, 1997.
- JURKEVICS, Vera I. **Os santos da igreja e os santos do povo**: devoções e manifestações da religiosidade popular. (Tese de doutorado). Programa de Pós-graduação em História/UFPR, Curitiba, 2004.

KERN, Arno Alvarez. **A carta internacional da Arqueologia e os critérios básicos para a intervenção em sítios arqueológicos**. Porto Alegre: ICOMOS, 1995.

----- **A documentação arqueológica, a produção do conhecimento e a reconstituição do passado**. Porto Alegre: PPGH, 2006.

----- O futuro do passado: os arqueólogos do novo milênio. **Trabalhos de Antropologia e Etnologia**, v. 42, Portugal: Porto, 2002, p.115-136.

----- O perfil dos historiadores do novo milênio. **Revista da SBPH**. v. 1, n.19. Curitiba, 2001.

KERN, Maria Lúcia Bastos. Tradição e modernidade: a imagem e a questão da representação. **Estudos Ibero-Americanos**. v. XXXI, n.2, Porto Alegre: PUCRS, p. 7-22.

KERSTEN, Márcia Scholz de Andrade. **A Lapa e o Tropeirismo**. Curitiba: 10ª SR IPHAN, 2006.

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

----- **Congadas**. Curitiba: MAE/UFPR, 2004.

KIDDER, Daniel Parish. **O Brasil e os Brasileiros (1851-1865)**. São Paulo: Companhia Ed. Nacional, 1941.

----- **Reminiscências de Viagens e Permanência no Brasil, Províncias do Norte (1839-1840)**. São Paulo: EDUSP/ Itatiaia Editora, 1972.

KINN, Marli Graniel. **Negros congadeiros e a cidade: costumes e tradições nos lugares e nas redes da Congada de Uberlândia, MG**. (Dissertação de Mestrado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. São Paulo: USP, 2006.

KI-ZERBO, Joseph. **História da África**. 3. ed. v. 2. Portugal: Publicações Europa América, 2002.

KOJAN, David; ANGELO, Dante. Dominant narratives, social violence and the practice of Bolivian Archaeology. **Journal of Social Archaeology**. 5: 383-408, 2005.

KOSTER, Henry. **Viagens ao Nordeste do Brasil (1809-1815)**. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1936.

LACERDA, Maria Thereza Brito. **Passeando pelas ruas da Lapa na década de 20**. Curitiba: 10ª S.R. IPHAN, 1997.

LANÇA, José Roberto. **Congada Lapeana – Paraná – Brasil**. Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em Teatro, UFRJ. Disponível em <http://hemi.nyu.edu/unirio/studentwork/imperio/projects/betolanza/betolanza/work.htm>. Acesso em maio e 2008.

LAMONIER, Maria Lúcia. Formas da transição da escravidão ao trabalho livre: a lei de locação de serviços de 1879. **História Questões e Debates**. Curitiba: Programa e Pós-graduação em História, UFPR, 1984. v.5 (9), p.293-311.

LARA, Sílvia Hunold. Uma embaixada africana na América portuguesa. In: KANTOR, Íris; JANCSÓ, Istoán. **Festa – cultura e sociabilidade na América Portuguesa**. São Paulo: Imprensa Oficial/ EDUSP/ Hucitec, 2001.

LEENHARDT, Jacques. Imagem e história em Viagem pitoresca e histórica ao Brasil, de Jean-Baptiste Debret: o enterro do filho de um rei negro. In: LOPES, Antonio H. (et. al). **História e linguagens**. Texto, imagem, oralidade e representações. Rio de Janeiro: Ed. Casa de Rui Barbosa/7 Letras, 2006.

LE GOFF, Jacques. **A história nova**. 5 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

----- **História e Memória**. 5 ed. Campinas: Editora da UNICAMP, [1924] 2003.

LEITHOLD, Theodor Ludwig von. **O Rio de Janeiro Visto por Dois Prussianos em 1819**. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1966.

LEITE, Ilka Boaventura. **Quilombos no Brasil**: questões conceituais e normativas. Florianópolis: NUER/UFSC, 2000.

LE MOS, Carlos A. C. Organização urbana e arquitetura em São Paulo dos tempos coloniais. In: PORTA, Paula (org.). **História da cidade de São Paulo**, v.1. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

LIMA, Rossini Tavares de. Congada de São Francisco. **O folclore do litoral norte de São Paulo**. Rio de Janeiro: MEC/ SEAC/ FUNARTE: Instituto Nacional do Folclore, São Paulo: Secretaria de Estado da Cultura, Universidade de Taubaté, 1981.

LIMA, Tânia Andrade. Arqueologia histórica no Brasil: balanço bibliográfico (1960-1991). **Revista de História e Cultura Material**, v.1, n. 1, 1993, p.225-262.

----- Humores e odores: ordem corporal e ordem social no Rio de Janeiro, século XIX. **Revista de História, Ciências e Saúde**. Manguinhos, Rio de Janeiro, ano II, v. 3, 1995/96, p.44-96.

----- Por uma abordagem hipotético-dedutiva na Arqueologia de Salvamento: o caso da Baía da Ribeira, Angra dos Reis, Rio de Janeiro. **Revista do Centro de Estudos e Pesquisas Arqueológicas**. Curitiba: UFPR, v.5, 1986, p.29-33.

LOPES, Duarte e PIGAFFETA, Filippo. **Relação do reino do Congo e das terras circunvizinhas**. Lisboa: Publicações Alfa, 1989.

LOPES, Nei. **Bantos, malês e identidade negra**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.

LORÊDO, W. M. **Manual de Conservação em Arqueologia de Campo**. Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro do Patrimônio Cultural, 1994.

LOVEJOY, Paul. **A escravidão na África – uma história de suas transformações**. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 2002.

MAACK, Reinhard. **Geografia Física do Estado do Paraná**. Curitiba: Banco de Desenvolvimento do Paraná; UFPR; Instituto de Biologia e Pesquisas Tecnológicas, 1968.

MARTINS, Romário. **História do Paraná**. 3. ed. Curitiba: Ed. Guaíra, 1953.

----- Romário. **Litígio Territorial entre Paraná e Santa Catarina**. Rio de Janeiro: Typ. Gomes, Irmão e C. 1911.

- MATTOSO, Kátia M. **Ser escravo no Brasil**. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1990.
- MAUAD, Ana Maria. Fotografia e História – possibilidades de análise. In: CIAVATTA, Maria; ALVES, Nilda (Orgs.) **A leitura de imagens na pesquisa social**. Coleção História, Comunicação e Educação. São Paulo: Cortez, 2004.
- MAWE, John. **Viagens ao Interior do Brasil (1807-1810)**. São Paulo, Belo Horizonte, EDUSP/ Itatiaia Editora, 1978.
- MCCRACKEN, Grant. **Cultura e consumo: novas abordagens ao caráter simbólico dos bens e das atividades de consumo**. Rio de Janeiro: MAUAD, 2003.
- MEIRA, Andréa Linhares. **Lapa, uma cidade preservada e suas contradições**. (Monografia de Especialização). Programa de Pós-graduação em Educação Patrimonial. Ponta Grossa: UEPG, 2000.
- MENESES, Ulpiano T. Bezerra de. Identidade Cultural e Arqueologia **Cultura Brasileira - Temas e Situações**. São Paulo: Ed. Ática, Série Fundamentos, 1987.
- Rumo a uma história visual. In: SOUZA, José de. (Org.). **O imaginário e o poético nas ciências sociais**. Florianópolis: EDUSC, 2005.
- Memória e cultura material: documentos pessoais no espaço público. **Arquivos Pessoais** - Revista do CPDOC da Faculdade Getúlio Vargas, v. 1, n. 21, 1998.
- MENEZES, José Luiz Mota. Arqueologia histórica: antigas redes dos serviços de águas e esgotos do Recife – subsídios para o arqueólogo. **Anais da VII Reunião Científica da Sociedade de Arqueologia Brasileira**, v. 8, n. 2, 1994/95, p.375-378.
- MICHAELE, Faris Antonio S. **História do Paraná**. 2. ed. Curitiba: Grafipar, 1969.
- MILLER, Daniel. **Material culture and mass consumption**. Oxford/ New York: Basil Blackweel, 1987.
- MOBERG, Carl Axel. **Introdução à Arqueologia**. Lisboa: Edições 70, 1968.
- MORAIS, J.L. Reflexões acerca da arqueologia preventiva. In: MORI, V. H. (Org). **Patrimônio: atualizando o debate**. São Paulo: 9ªSR/ IPHAN, 2006.
- MOREIRA, Carlos Eduardo de Araújo (et. al). **Cidades negras: africanos, crioulos e espaços urbanos no Brasil escravista do século XIX**. São Paulo:Alameda Casa Editorial, 2006.
- MOURA, Clóvis. A nação afro-brasileira. **Revista Movimento UNE**. São Paulo, 1981. p.34-38.
- MUNANGA, Kabengele (Org.). **Cem anos e mais de bibliografia sobre o negro no Brasil**. São Paulo: USP; Centro de Estudos Africanos; Fundação Cultural Palmares, 2002.
- Origem e histórico do quilombo na África. **Revista USP**, São Paulo n.28, 1995/96, p.56-63.
- MUNHOZ, Vanessa. Nós como irmão congueiro – estudo sobre as congadas do século XXI em São Paulo. (Dissertação de Mestrado). São Paulo: Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, PUCSP, 2006.

NAJJAR, Rosana. **Manual de Arqueologia Histórica**. IPHAN, Brasília, 2005.

----- A arqueologia de um jardim: pesquisa arqueológica do Passeio Público do Rio de Janeiro/RJ. **Revista Habitus**, v. 5, n. 2, Goiânia, 2007, p.455-479.

NEVES, Guilherme Santos. Bandas de congos. **Cadernos de Folclore**. n. 30, Rio de Janeiro: FUNARTE, 1980.

OLIVEIRA, Cristiane Fernandes de. A gestão dos serviços de saneamento básico no Brasil. **Scripta Nova**, Revista Eletrônica de Geografia y Ciencias Sociales. Barcelona: Universidad de Barcelona, v. IX, 194 (73), 2005.

OLIVEIRA, Iranilson Buriti de. Fora da higiene não há salvação: a disciplinarização do corpo pelo discurso médico no Brasil Republicano. **Mneme - Revista de Humanidades**, v. 7, n. 18, 2005.

OLIVEIRA, Márcia Ramos de. Oralidade e canção: a música popular brasileira na história. In: LOPES, Antonio Herculano; VELLOSO, Mônica Pimenta; PESAVENTO, Sandra Jatayh (orgs.). **História e linguagens – texto, imagem, oralidade e representações**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2006.

OLSEN, Bjomar. Roland Barthes: from sign to text. In: TILLEY, Christopher (ed.) **Reading Material Culture: structuralism, hermeneutics and post-structuralism**. Oxford: Cambidge, Mass: Basil Blackweell, 1990. p 163-205.

ORSER Jr. Charles, E. **Introducción a la arqueología histórica**. Buenos Aires: AINA, 2000.

ORTIZ, Renato José Pinto. **Lãs ciências sociales y la cultura**. Caracas: Nueva Sociedad, v. 175, 2001.

----- **Notas históricas sobre el concepto de cultura popular**. 1985. Disponível em http://www.infoamerica.org/documentos_pdf/ortiz03.pdf. Acesso em maio de 2008.

PARANÁ, Arquivo Público do. **Catálogo Seletivo de documentos referentes aos africanos e afrodescendentes livres e escravos**. Coleção Pontos de Acesso, v. 2, Curitiba, 2005.

PARANÁ, Secretaria de Estado da Cultura. **Espiraís do Tempo**. Curitiba: Coordenadoria do Patrimônio Cultural, 2006.

PARANÁ. Secretaria de Estado da Educação. **História e cultura afro-brasileira e africana: educando para as relações étnico-raciais**. Curitiba: SEED-PR, 2006.

PARCHEN , Rosina Coeli Alice. **Lapa – um passeio pela memória**. Coleção Cadernos do Patrimônio, Curitiba: Secretaria de Estado da Cultura, Coordenadoria do Patrimônio Cultural, 1993.

PARELLADA, Claudia Inês. **Estudo arqueológico no alto vale do rio Ribeira**: área do gasoduto Bolívia-Brasil, trecho X, Paraná. (Tese de Doutorado). Programa de Pós-graduação em Arqueologia. São Paulo: MAE/USP, 2005.

PEARCE, Susan. M. **Archaeological curatorship**. London; New York: Leicester University Press, 1996.

PEREIRA, Altamiro Nunes. **O município da Lapa**. Curityba: Typographia da Penitenciária do Estado, 1924.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. Muito além do espaço: por uma história cultural do urbano. **Revista de Estudos Históricos**. v.8, n.16, Rio de Janeiro, 1995, p. 279-290.

PESEZ, Jean Marie. História da cultura material. In: LE GOFF, Jacques. **A história nova**. 5 ed. São Paulo: Martins Fontes [1990], 2005.

PILEGGI, Aristides. **Cerâmica no Brasil e no Mundo**. São Paulo: Editora Martins, 1958.

PINHEIRO, Fernanda Aparecida Domingos. **Confrades do Rosário: sociabilidade e identidade étnica em Mariana – Minas Gerais (1745-1820)** (Dissertação de Mestrado). Programa de Pós-graduação em História, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia da Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro: Niterói, 2006.

PINTO, Inami Custódio. **Folclore: aspectos gerais**. Curitiba: Editora IBPEX, 2005.

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

PRATA, Cristina dos Reis. Arquitectura da água: fontes, chafarizes e tanques para o inventário do patrimônio histórico edificado do Concelho de Palmela. **Separata do Boletim do Museu Municipal de Palmela**. n. 8. Portugal: Palmela, s./d.

PRIORI, Mary del. **Religião e religiosidade no Brasil colonial**. São Paulo: Ática, 1994.

PROUS, André. **Arqueologia Brasileira**. Universidade de Brasília. Brasília, 1992.

----- **O Brasil antes do brasileiros – a pré-história do nosso país**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.

PUCMG. **Introdução ao estudo do Congado**. Minas Gerais: PUCMG, 1974.

RAMOS, Arthur. **O folclore negro no Brasil**. 2. ed. Rio de Janeiro: Ed. Casa do Estudante do Brasil, 1935.

----- **O negro na civilização brasileira**. Rio de Janeiro: Ed. Casa do Estudante do Brasil, 1953.

REIS, Aparecido Francisco dos.; MÜLLER, Rosângela Carla de Oliveira. A retórica da perda – da identidade cultural e a globalização. **Revista Ágora**. v.1, n.4, Campo Grande, 2005.

REIS, João José. **A morte é uma festa. Ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

----- **Escravidão e invenção da liberdade – estudos sobre o negro no Brasil**. São Paulo: Editora Brasileiense, 1988.

----- **Liberdade por um fio: histórias dos quilombos no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

RENFREW, C. e BAHN, P. **Archaeology: Theories, methods and practice**. 4. ed. London: Thames & Hudson, 2004.

RODERJAN, Roselys Veloso. Congada da Lapa. **Boletim da Comissão Catarinense de Folclore**, ano XVIII, n. 33, Florianópolis, 1980.

RODRIGUES, Cecília Rodrigues dos. Novas fronteiras e novos pactos para o patrimônio cultural. **Revista São Paulo em Perspectiva**, v. 15, n. 2, São Paulo, 2001.

RODRIGUES, Nina. **Os africanos no Brasil**. 6 ed. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1982.

ROQUE, Georges. La pragmática de las obras: hacia una antropología del espacio. **Arte y espacio**. Anais do XIX Colóquio Internacional de Historia del Arte. México: UNAM, 1997.

----- Lo cotidiano transformado por el arte y la publicidad. **El arte y la vida cotidiana**. México: UNAM, 1995.

RUGENDAS, João Maurício. **Viagem pitoresca através do Brasil**. São Paulo: Edusp, 1972.

SABESP. **Curso d'água**. São Paulo: Sabesp, 2003.

SAINT HILAIRE, Auguste de. **Viagem à Comarca de Curitiba (1820)**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1964.

SANTOS, Carlos Roberto Antunes dos. **Vida material e econômica**. Coleção História do Paraná. Curitiba: SEEC, 2001.

SANTOS, Paulo A. da Graça. **Contentores de bebidas alcoólicas: usos e significados na Porto Alegre Oitocentista**. (Dissertação de mestrado). Porto Alegre: Programa de Pós-graduação em História PUCRS, 2005.

SÃO PAULO, Governo de. Memória e História da Saúde em São Paulo. **Boletim do Instituto de Saúde**, n 38. São Paulo: Secretaria da Saúde, 2006.

SCHÁVELZON, Daniel. Arqueologia de la población afro-argentina: início, estado actual y posibilidades. **Actas del 1º Congreso Nacional de Arqueología Histórica**, Buenos Aires, 2003.

----- **Buenos Aires negra**. 1. ed. Buenos Aires: Emecé, 2003.

----- **Catálogo de cerâmicas históricas del Rio de la Plata**. Buenos Aires, 1999.

SCHIFFER, M. B. **Archaeological context and systemic context** - American Antiquity. Washington DC, v. 37, n. 2, 1972, p.156-165.

----- **Formation process of the archaeological record**. Albuquerque: University of New Mexico, 1991.

SCHIRIRE, Carmel. **The historical archaeology og the Impact of colonialism in seventeenth-century south Africa**. In: FALK, Lisa (ed.). Washington and London: Smithsonian Institution Press, 1991, p.69-96.

SCHMITT, Alessandra. A atualização do conceito de quilombo: identidade e território nas definições teóricas. **Ambiente e Sociedade**, ano V, n. 10. 2002.

SCHWARTZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças – cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930**. São Paulo: Cia das Letras, 1993.

SKIDMORE, Thomas. **Preto no branco: raça e racionalidade no pensamento brasileiro**. Rio de Janeiro: Terra e Paz, 1976.

SILVA, Maciel Henrique. Na casa, na rua e no rio: a paisagem do Recife oitocentista pelas vendeiras, domésticas e lavadeiras. **Mneme - Revista de Humanidades**, v.7, n. 15, 2005.

SILVA, Salomão Jovino da. **Memórias Sonoras da noite: musicalidades africanas no Brasil oitocentista** (Tese de Doutorado). PUCSP, São Paulo, 2005.

SILVA, Elmo Rodrigues da. **O curso da água na história: simbologia, moralidade e gestão de recursos hídricos** (Tese de Doutorado). Programa de Pós-graduação em Saúde Pública da Fundação Oswaldo Cruz, 1998.

SOARES, Marisa de C. **Devotos da cor** – identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 2000.

SOUZA, Marina de Mello e. História, mito e identidade nas festas de reis negros no Brasil – séculos XVIII e XIX. In: Kantor, Íris. JANCSÓ, Istoán. **Festa – cultura e sociabilidade na América Portuguesa**. São Paulo: Imprensa Oficial/ EDUSP/ Hucitec, 2001.

SOUZA, Marina de Mello e. **Reis Negros no Brasil Escravista - História da Festa de Coroação de Rei Congo**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

STECA, Lucinéia; FLORES, Mariléia Dias. **História do Paraná – do século XVI à década de 1950**. Londrina: Editora UEL, 2002.

STELLE, Lenville J. **An archaeological guide to historic artefacts of the upper sangamon basin**. USA: Central Illinois, 2001. Disponível em: <http://virtual.parkland.edu/stelle1/archguide/documents/archguide.htm>. Acesso em fevereiro de 2009.

SYMANSKI, Luís Cláudio Pereira. SOUZA, Marcos André Torres de. O registro arqueológico dos grupos escravos: questões de visibilidade e preservação. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, v. 33, 2007. p.215-243.

SYMANSKI, Luís Cláudio. **Espaço privado e vida material em Porto Alegre no século XIX**. Coleção Arqueologia 5. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

TINHORÃO, José Ramos. **As festas no Brasil Colonial**. São Paulo: Editora 34, 2000.

TOCCHETTO, Fernanda B. **Fica dentro ou joga fora?** Sobre práticas cotidianas em unidades domésticas na Porto Alegre Oitocentista. (Tese de Doutorado). Porto Alegre: Programa de Pós-graduação em História, 2004.

TOCCHETTO, Fernanda B. (et. al). **A faiança fina em Porto Alegre: vestígios arqueológicos de uma cidade**. Porto Alegre: Unidade Editorial /SMC, 2001.

TOMAZ, Laycer. **Da senzala à capela**. Brasília: Editora UnB, 2000.

TRIGGER, Bruce G. **História do pensamento arqueológico**. São Paulo: Odysseus Editora, 2004.

UCKO, Peter J. **Theory in archaeology – a world perspective**. London and New York: Routledge, 1995.

VAINFAS, Ronaldo. **Os protagonistas anônimos da história – micro-história**. Rio de Janeiro: Campus, 2002.

VAINFAS, Ronaldo.; SOUZA, Marina de Mello. Catolização e poder no tempo do tráfico: o reino do Congo da conversão coroada ao movimento antoniano, séculos XV – XVIII. **Revista Tempo**, n. 06, Rio de Janeiro, p.95-118.

VALLE, Marília de Souza do. **Nupcialidade e fecundidade das famílias da Lapa, 1770-1829** (Tese de doutorado). São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 1983.

----- **A Lapa histórica – preservada e mística**. Curitiba: Secretaria Estadual da Cultura, 1999.

VASQUEZ, Pedro Karp. **O Brasil na fotografia oitocentista**. São Paulo: Meta Livros, 2003.

VELHO, Gilberto. Identidade nacionais e cultura popular: o diálogo entre a antropologia e o folclore. **Cultura Material: identidades e processos sociais**. Rio de Janeiro: Funarte, CNFCP, 2000.

VERGE, Pierre. **Lendas dos orixás**. Salvador: Editora Corrupio, 1981.

VIANA, Hildegardes. **A Bahia já foi assim - Crônicas de costumes**. 2. ed. Brasília, Editora GRD, 1979.

VICTORINO, Valério Igor P. Uma Visão Histórica dos Recursos Hídricos na Cidade de São Paulo. **Revista Brasileira de Recursos Hídricos**, v. 7 n.1, 2002, p.51-68.

VILLAR, Dalmo Dippold. **Água aos cântaros – os reservatórios da Cantareira: um estudo de arqueologia industrial** (Tese de doutorado). Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo, 2007.

VOGEL, A.; MELLO, M.A.. Sistemas construídos e Memória Social: uma arqueologia urbana? **Revista de Arqueologia**. Belém, 2(2), jul./dez, 1984, p.46-50.

VOGT, Carlos.; FRY, Peter. **Cafundó: a África no Brasil – linguagem e sociedade**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

WACHOWICZ, Ruy. **História do Paraná**. 10. ed. Curitiba: Imprensa Oficial do Paraná, 2002.

WEBER, Max. **Economia e sociedade**. Fundamentos da Sociologia compreensiva. Brasília: UnB, [1921], 1991.

WESTPHALEN, Cecília Maria. Afinal, existiu ou não regime escravo no Paraná? **Revista da Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica**. Curitiba, 1997, p.27-29.

----- **Lapa – um pouso, uma legenda**. Curitiba: Secretaria Estadual da Educação, 1979.

----- **O Barão dos Campos Gerais e o comercio das tropas**. Curitiba: CD Editora, 1995.

WESTPHALEN, Maria Cecília (et. al). **História do Paraná**. v.1. Curitiba: GRAFIPAR, 1969.

ZANETTINI, Paulo Eduardo. **Oficina de Capacitação em Arqueologia no Município da Lapa – PR**. São Paulo: Zanettini Arqueologia, 2008.

ZANETTINI, Paulo Eduardo. **Maloqueiros e seus palácios de barro: o cotidiano doméstico na Casa Bandeirista** (Tese de Doutorado). São Paulo: Museu de Arqueologia e Etnologia, USP, 2005.

----- Pequeno roteiro para classificação de louças obtidas em pesquisas arqueológicas de sítios históricos. **Revista de Arqueologia do Centro de Estudos e Pesquisas Arqueológicas**. n. 5. Curitiba: UFPR, 1986. p.117-130.

ZANETTINI, Paulo Eduardo; BAVA DE CAMARGO, Paulo F. **Cacos e mais cacos de vidro: o que fazer com eles?** São Paulo: Zanettini Arqueologia, s./d.

ZARANKIN, Andrés. **Arqueologia histórica urbana em Santa Fé La Vieja**. Columbia: Ter University of South Carolina, 1995.

ANEXOS

ANEXO A



Coleta de esmolas para as irmandades – Irmãos pedintes. Fonte: Jean Baptiste Debret, Viagem Pitoresca e Histórica ao Brasil, Tomo Terceiro.

ANEXO B



Congada da Lapa. Fonte: Acervo Iconográfico da Casa da Memória, Lapa- Paraná, s./d.

ANEXO C



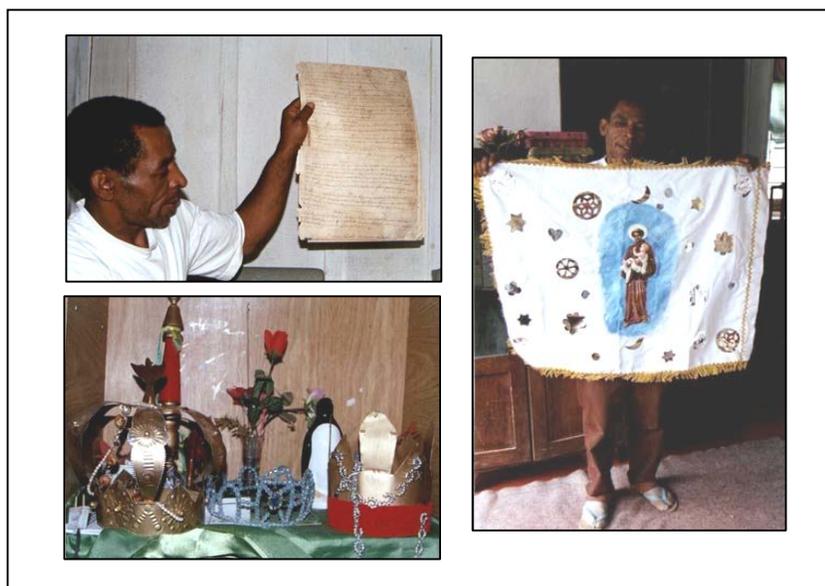
Congada da Lapa. Fonte: Vladimir Kozák, 1951. Acervo MAE/UFPR.

ANEXO D



Rei Congo, Secretário, Cacique, Príncipe e Embaixador . Fonte: Pastel de Vladimir Kozák, s./d. Acervo MAE/UFPR.

ANEXO E



Cultura material da Congada da Lapa. Fonte: fotos de Beto Lanza, 2001.

ANEXO F



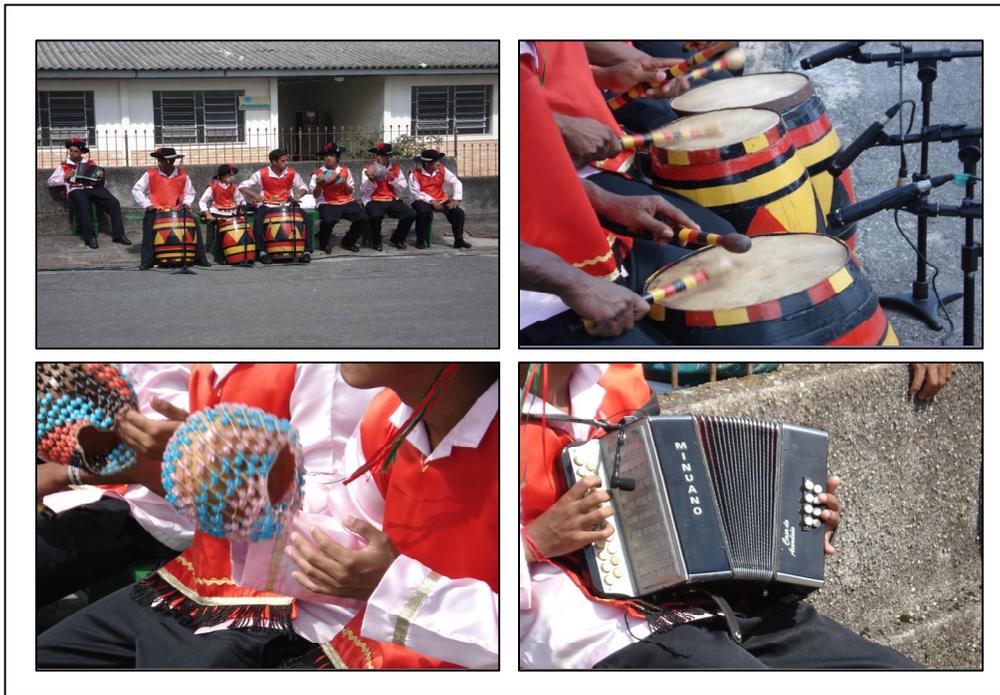
Chegada da embaixada da Ginga ao reino do Congo. Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora, 2007.

ANEXO G



Chegada da Rainha Ginga e dança dos fidalgos para São Benedito.
Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora, 2007.

ANEXO H



Músicos. Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora, 2007.

ANEXO I



Chegada dos Conguinhos e do Cacique no reino do Congo e dança para São Benedito.
Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora, 2006.

ANEXO J



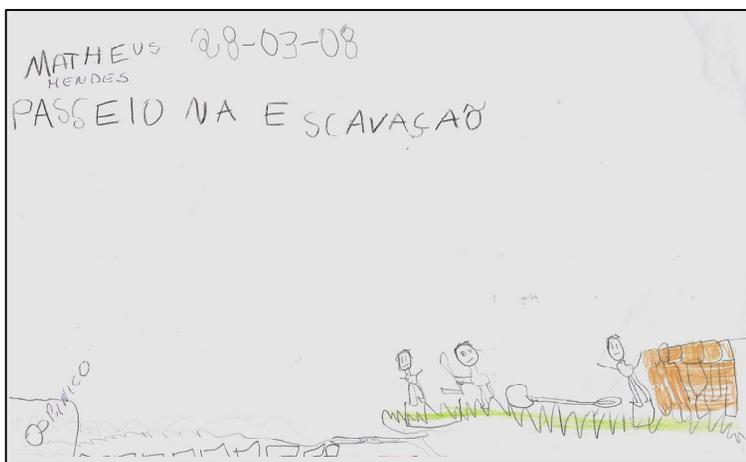
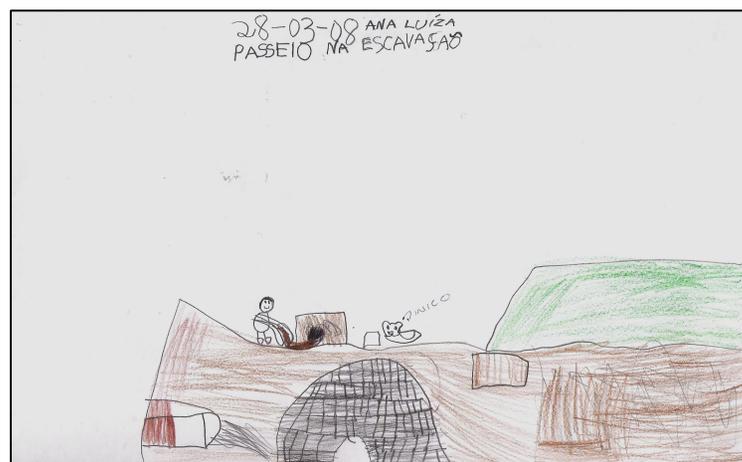
Rainha da Ginga, Príncipe, Rei Congo e Embaixador.
Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora, 2007 e 2008.

ANEXO K



Trabalho de Educação Patrimonial com as crianças das escolas públicas municipais e particulares e com os vizinhos da Rua da Fonte. Fonte: Zanettini Arqueologia e arquivo pessoal da pesquisadora, 2008.

ANEXO L



Desenhos do 1º ano do Ensino Fundamental da Escola Municipal Dr. Manoel Pedro Santos Lima, 2008.