UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: NATUREZA E PRODUÇÃO DO ESPAÇO

MARISE VICENTE DE PAULA

SOB O MANTO AZUL DE NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO:

mulheres e identidade de gênero na congada de Catalão (GO)

GOIÂNIA (GO)
2010

MARISE VICENTE DE PAULA

SOB O MANTO AZUL DE NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO:

mulheres e identidade de gênero na congada de Catalão (GO)

Tese apresentada ao Programa de Pós Graduação em Geografia, do Instituto de Estudos Sócio-Ambientais, da Universidade Federal de Goiás, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor (a) em Geografia.

Área de concentração: Natureza e Produção do Espaço

Linha de Pesquisa: Espaço e Práticas Culturais

Orientador: Prof. Dr. Alecsandro J. P. Ratts

Goiânia (GO)

2010

TERMO DE APROVAÇÃO

MARISE VICENTE DE PAULA

SOB O MANTO AZUL DE NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO:

mulheres e identidade de gênero na congada de Catalão (GO)

Tese aprovada como requisito parcial para obtenção do título de Doutor (a) em Geografia, da Universidade Federal de Goiás, pela seguinte Banca Examinadora:

Goiânia (GO), 10 de agosto de 2010

BANCA EXAMINADORA

_____
Prof. Dr. Alecsandro J. P. Ratts - UFG
Orientador

_____
Prof.a. Dr.a. Joseli Maria Silva
Examinador

_____
Prof.a. Dr.a. Lana de Souza Cavalcanti
Examinador

_____
Prof. Dr. Luiz Carlos do Carmo
Examinador

_____
Prof. Dr. Marcelo Rodrigues Mendonça
Examinador

_____
Prof. Dr. Egmar Felício Chaves
Suplente

Resultado: _____.

A minha mãe Julia Peixoto de Paula, pelo exemplo de altivez, independência e coragem, de uma mulher admirável, que me inspirou a realização desta pesquisa.

A meu pai João Vicente de Paula, que partiu muito cedo, deixando a saudade e o amor pela Congada.

AGRADECIMENTOS

A realização deste trabalho só foi possível graças à colaboração direta de muitas pessoas. Manifesto minha gratidão a todas elas, e de forma particular:

À espiritualidade amiga que me protegeu e inspirou durante toda a realização deste trabalho.

Ao Prof. Dr. Alex Ratts, orientador desta pesquisa, pela confiança, incentivo, amizade e exemplo. Mestre e amigo, detentor de minha admiração e respeito. Ser humano admirável, capaz de se doar sempre, sem esperar nada em troca.

Ao Professor Dr. Marcelo Rodrigues Mendonça, por contribuir, com competência e compromisso com minha formação enquanto geógrafa desde a graduação, pelo estímulo, exemplo e pela importante participação na banca de qualificação deste trabalho, cujas reflexões teóricas compartilhadas foram indispensáveis para a obtenção do resultado ora posto.

À Professora Dra. Selma Simões de Castro, pelas preciosas contribuições cedidas no processo de qualificação desta pesquisa.

Aos Professores: Helena Angélica de Mesquita e Gilmar Alves de Avelar pela formação e incentivo desde a graduação.

À minha família, pelo apoio, compreensão e estímulo em todos os momentos, bons e maus pelos quais a vida correu seu curso durante a realização deste trabalho. Especialmente a minha mãe Julia Peixoto de Paula pelo seu amor incondicional e a meu pai João Vicente de Paula que não teve tempo de conversar um pouco mais sobre a Congada. A meus irmãos Marcelo Vicente de Paula, Márcia Maria Vicente de Paula e Maristela Vicente de Paula, à Tia Laurencina Peixoto de Campos Morais e a prima Paula de Campos Morais.

Ao meu namorado João Vitor Alves Tomaz pelo apoio e companheirismo.

Aos amigos do Laboratório de Estudos de Gênero, Étnico-raciais e Espacialidades (LAGENTE), pela valiosa colaboração.

À amiga Sebastiana Divina de Oliveira - Tianinha, pelo companheirismo, incentivo, troca de reflexões e pela correção ortográfica da pesquisa.

À amiga Cristiane Dias, pelo apoio, incentivo, companheirismo, pelas conversas prazerosas e pela elaboração do mapa de localização da área de pesquisa. Amizade querida e sincera.

À amiga Maria Erlan Inocêncio, companheira de trabalho, disciplinas do doutorado e da vida. Amizade querida e sincera.

À Prof. Almira Pinheiro de Moura, ao Professor Ademir Divino Vaz e à Professora Maria Eni Souza Dias Freire pela compreensão de minhas limitações no trabalho.

À todos os Professores e Funcionários do Instituto de Estudos Sócio-Ambientais, da Universidade Federal de Goiás.

Levantando-se contra a escravidão, o machismo e o preconceito, a negra brasileira encontrou em sua espiritualidade ancestral os mitos, os símbolos e os exemplos que lhe inspiraram insubordinação e lhe permitiram construir uma nova e altiva identidade. (*Sueli Carneiro, 2009*).

RESUMO

A (in) visibilidade da mulher é uma temática abordada na atualidade por diferentes ramos das ciências sociais. Durante um período histórico extenso, as ações masculinas eram notadas e as mulheres apareciam como exceção. A partir da década de 1960, juntamente com outros segmentos sociais excluídos, devido à ação do movimento feminista, as mulheres têm sido consideradas como sujeito da história. O presente trabalho busca a visibilidade geográfica e histórica acerca das relações de gênero na Congada da Festa do Rosário em Catalão (GO), a qual representa uma das maiores e mais importantes manifestações populares da cultura negra no Brasil. As categorias norteadoras desta pesquisa são espaço e gênero e colaboraram para a compreensão da espacialidade dos gêneros masculino e feminino no universo da Congada e as suas implicações para a visibilidade das mulheres nas dimensões espaciais públicas e privadas. Para o desenvolvimento da pesquisa foram realizados estudos bibliográficos e trabalhos de campo junto à Congada de Catalão (GO) e às pessoas ligadas a esta manifestação cultural, onde foram feitos registros fotográficos, aplicação de questionários e entrevistas. O recurso metodológico da historia oral, foi utilizado com o intuito de estabelecer interpretações que permitiram lidar com a dimensão subjetiva do vivido, fornecendo subsídio para interlocuções espaciais como proposto. Os resultados da pesquisa demonstram que, apesar da Festa do Rosário acontecer em homenagem a uma figura feminina, de Maria de Nazaré sob o título de Nossa Senhora do Rosário, a mulher vinculada à Congada apresenta uma invisibilidade relativa, mesmo que ela tenha participação cada vez maior na Congada, além da preparação das roupas e alimentos. Seus espaços de ação ainda estão muito vinculados ao privado e seu trânsito nos momentos dos rituais da festa obedece a uma espacialização separada e hierarquizada pelo gênero. Mesmo quando a mulher congadeira se torna capitã ou dançadora de um terno, a ruptura com o sexismo ainda não é completa, pois observamos restrições espaciais e hierárquicas, que se refletem na própria identidade de gênero da mulher congadeira. Considerando ainda que a presente pesquisa ocupa-se principalmente das mulheres negras, visto que a Congada é uma manifestação popular originária deste segmento étnico-racial, os dados socioeconômicos, levantados sobre as mulheres congadeiras, repetem o quadro de exclusão e marginalização do coletivo, apontados por diversas pesquisas no Brasil. Desta forma, compreende-se que a reflexão acerca das mulheres e identidade de gênero na Congada, tendo a (in) visibilidade espacial da mulher como tese, ultrapassa os limites da congada e atinge a realidade sociocultural da mulher negra e brasileira.

Palavras-chave: Mulheres. Espaço. Gênero. (In) visibilidade. Congada.

ABSTRACT

(In) visibility of women is a theme discussed today by different branches of social sciences. During a long historical period, the shares masculine were noticed and the women appeared as an exception. From the 1960s, along with other social groups excluded, due to the action of the feminist movement, women have been regarded as subject of history. The present study attempts visibility geographical and historical analysis of gender relations in Congada the Feast of the Rosary in Catalão (GO), which represents one of the largest and most important manifestations of popular black culture in Brazil. The categories guiding this research are gender and space and contributed to the understanding of the spatiality of male and female in the universe of Congo and the implications for the visibility of women in public and private space dimensions. For the development of research studies have been conducted bibliographic and field work along the Congo in Catalão (GO) and persons linked to this cultural event, where photographic records were made and questionnaires and interviews. The use of oral history methodology was used in order to establish interpretations that allowed dealing with the subjective dimension of lived experience, providing basis for dialogues space as proposed. The survey results show that, despite the Feast of the Rosary happen in honor of a female figure of Mary of Nazareth under the title of Our Lady of the Rosary, the woman linked to congada presents a relative invisibility, even if she has ever participation higher in the Congo, and the preparation of food and clothing. His areas of action are still very much tied to its transit and private moments in the rituals of the festival follows a spatial and hierarchical separated by gender. Even when a woman becomes captain congadeiros dancer or a suit, a break with the sexism is not yet complete, as we observed hierarchical and spatial restrictions, which are reflected in their own gender identity of women congadeiros. Considering also that the present research is concerned mainly the black women, because the Congo is a popular manifestation of this segment originating ethnic-racial, socioeconomic data collected on women Congadeiros, repeat the framework of exclusion and marginalization of the collective, pointed out by several research in Brazil. Thus, it is understood that the discussion about women and gender identity in the Congo, on the (in) visibility of women as spatial theory, beyond the limits of congada and reaches the sociocultural reality of black women and Brazilian.

Keywords: Women. Space. Gender. (In) visibility. Congada.

LISTA DE FOTOS

Foto 1	Monica, ama de leite de Arthur Gomes Leal. Fotografia de Joaquim Ferreira Vilela, Pernambuco, 1859. Acervo Coleção Francisco Rodrigues, Fundação Joaquim Nabuco.....	**57**
Foto 2	Avenida Raulina Fonseca Paschoal.....	**89**
Foto 3	Construção da Igreja de Nossa Senhora do Rosário na década de 1940.....	**106**
Foto 4	Elzon Arruda. Capitão do Terno de Congo Prego.....	**108**
Foto 5	Aldanice Moreira dos Reis, Capitã do Terno Mariarte.....	**109**
Foto 6	Bandeirinha - Terno Catupé Amarelo.....	**110**
Foto 7	Bandeirinhas do Terno Marinheiro levando o estandarte de Nossa Senhora do Rosário na entrega da coroa.....	**110**
Foto 8	Dançadores do Terno Vilão II Santa Ifigênia com caixas de marcação.....	**111**
Foto 9	Crianças do Terno Catupé Branco.....	**111**
Foto 10	Bebê do terno Marinheiro.....	**112**
Foto 11	Criança do Terno Catupé Cacunda (bandeirinha).....	**112**
Foto 12	Criança do Terno Catupé Amarelo.....	**113**
Foto 13	General Laudimiro da Silva – Popular Dimiro. Detalhe para composição da farda e espada nos ombros.....	**115**
Foto 14	Família Real. Rainha perpétua, Rainha, Rei e Príncipe.....	**116**
Foto 15	Família Real. Rainha, Rei, Rainha perpétua, princesas e príncipes.....	**117**
Foto 16	Princesa e Príncipe.....	**117**
Foto 17	Reinado, com destaque para as capas que têm mais de vinte anos.....	**119**
Foto 18	Alvorada – Terno Mariarte.....	**121**
Foto 19	Missa no Largo da Igreja do Rosário.....	**121**
Foto 20	Visita a uma casa, realizada pelo terno Vilão II Santa Ifigênia.....	**122**

Foto 21	Procissão. Primeira- grupo de mulheres carregando o Estandarte com a Santa. Segunda – Padre Orcalino e o Terno Mariarte.....	**122**
Foto 22	Entrega da Coroa. Casal de Festeiros de 2008 levando a coroa juntamente com a Família Real para ser entregue aos próximos festeiros.....	**123**
Foto 23	Entrega da Coroa – Terno Catupécacunda.....	**124**
Foto 24	Parte Interna do Ranchão.....	**124**
Foto 25	Barraquinhas de comércio popular que são montadas no entorno da área da Igreja do Rosário.....	**125**
Foto 26	Simone, segunda Capitã do Terno Moçambique Mamãe do Rosário. À direita o Sr. Geraldo Dias, finado capitão do terno.....	**177**
Foto 27	Aldanice Moreira dos Reis, capitã do Terno Mariarte.....	**177**
Foto 28	Denise do Rosário Alves, terceira capitã do Terno de Congo Nossa Senhora de Fátima.....	**178**
Foto 29	Terno Mariarte no Encontro das Congadas em Homenagem ao dia Nacional da Consciência Negra.....	**182**
Foto 30	Boina bordada e enfeitada com fitas de seda dependuradas.....	**187**
Foto 31	Chapéu de Palha usado pelas congadeiras do Mariarte pintado de tinta dourada fosforescente e enfeitado com fitas de seda transadas.....	**187**
Foto 32	Bata Estampada e Bordada com colar padronizado para todas componentes do terno Mariarte e Calças bordadas nas laterais.....	**188**
Foto 33	Bata Lisa com Bordados.....	**188**
Foto 34	Bata Lisa com Colares e Luvas padronizadas para todas componentes do terno Mariarte.....	**189**
Foto 35	Instrumento Musical –Afoxé.....	**189**
Foto 36	Instrumento Musical – Caixas de Marcação.....	**190**
Foto 37	Altar onde a Senhora Rosalina faz orações para crianças. É possível observar a presença de elementos do catolicismo como o cricifixo em conjunto com os elementgos encorporados pelas religiões africanas como São Benedito e Santa Ifigênia.....	**201**
Foto 38	Imagens de Pretos Velhos que ficam na sala da casa da Senhora Rosalina.....	**202**
Foto 39	Juíza do Terno de Congo Marinheiro.....	**205**

Foto 40	Juíza do Terno Moçambique Mamãe do Rosário.....	**205**
Foto 41	D. Lourdes do Terno Vilão II Santa Ifigênia, confeccionando os capacetes.....	**208**
Foto 42	Manguaras com capacetes na ponta. Que são os bastões com fita na ponta que os congos carregam. Todas são enfeitadas por D. Lourdes e seus colaboradores.....	**209**
Foto 43	Aurora Moreira Quirino, dançadora do Terno Moçambique Mamãe do Rosário.....	**212**
Foto 44	Cintia, Dançadora do Terno Catupé Amarelo.....	**212**
Foto 45	Dançadora do Terno Zé do Gordo.....	**213**
Foto 46	Edsônia no centro ao lado de seu irmão, o capitão do Terno do Prego, Elzon Arruda.....	**213**
Foto 47	Entrevistados. Antônio Alves de Lima.....	**232**
Foto 48	Entrevistados. Aurora Moreira Quirino.....	**232**
Foto 49	Entrevistados. Aldanice Moreira dos Reis.....	**233**
Foto 50	Entrevistados. Benedita Moreira Quirino	**233**
Foto 51	Entrevistados. Denise do Rosário Alves.....	**234**
Foto 52	Entrevistados. Elzon Arruda.....	**234**
Foto 53	Entrevistados. Edson Arruda.....	**235**
Foto 54	Entrevistados. Eloene de Jesus.....	**235**
Foto 55	Entrevistados. Eurípedes Antônio Rita.....	**238**
Foto 56	Entrevistados. Geraldo Dias.....	**238**
Foto 57	Entrevistados. Lourdes Inácio Lemes.....	**237**
Foto 58	Entrevistados. Laudimiro Silva.....	**237**
Foto 59	Entrevistados. Maria Helena dos Reis.....	**238**
Foto 60	Entrevistados. Rosalina Antônia Elias.....	**238**
Foto 61	Entrevistados. Simone Alves dos Reis.....	**239**
Foto 62	Entrevistados. Wanda Safatle Fayad.....	**239**

LISTA DE FIGURAS

Figura 1	Negros no porão.....	54
Figura 2	Localização da cidade de Catalão (GO), sua microrregião e malha viária.....	83
Figura 3	Lilith de John Collier (1892).....	129
Figura 4	Escultura Suméria de Lilith em baixo relevo.....	133
Figura 5	Lilith atacando um homem com imagem de vampira e demônio do súcubo.....	133
Figura 6	Fragmento extraído do breviário de Nostradamus, onde Lilith aparece em companhia de uma legião infernal de espíritos malignos para realizar um fluído de ligação amorosa.....	134
Figura 7	Durer Eve - Museu do Prado – Madrid.....	140
Figura 8	Santa Maria Madalena de Carlo Crivelli (1435/1493). Políptico, detalhe, Collegiata di S. Lucia Montefiore dell'Aso, Itália.....	147
Figura 9	Virgem Maria de Leonardo da Vinci.....	158

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1	Estado Civil.....	172
Gráfico 2	Identificação de Cor/Raça.....	173
Gráfico 3	Escolaridade.....	173
Gráfico 4	Renda Familiar.....	174
Gráfico 5	Motivação das Mulheres para Participar da Congada.....	175
Gráfico 6	Regularidade Participação das Mulheres na Congada.....	175
Gráfico 7	Identificação de Cor ou Raça.....	196
Gráfico 8	Escolaridade.....	196
Gráfico 9	Renda Familiar.....	197
Gráfico 10	Tempo de Participação na Congada.....	198

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 Distribuição por Sexo das Pessoas Economicamente Ativas, de 10 anos ou mais de idade, segundo os níveis salariais em Catalão em 1970, 1980, 1991 e 2000..... **90**

Tabela 2 Proporção da população residente de 10 anos ou mais de idade, por alfabetização e sexo, segundo os municípios – 2000..... **91**

Tabela 3 Domicílios, em números absolutos e relativos, por sexo do responsável, segundo os municípios – 2000..... **92**

Tabela 4 Rendimento nominal mensal das mulheres de 10 anos ou mais de idade, responsáveis pelos domicílios, segundo os municípios – 2000..... **92**

Tabela 5 Produto Interno Bruto – PIB..... **92**

LISTA DE SIGLAS

IBGE: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

IPEA: Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada

IPEA: Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada

ONG: Organização não Governamental

PNUD: Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento

SEPIN: Superintendência de Estatística, Pesquisa e Informação

SEPLAN: Secretaria de Estado de Planejamento e Desenvolvimento Econômico

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO..... 18

2 O ESPAÇO GEOGRÁFICO: e as interlocuções entre geografia, gênero e memória..... **24**

2.1 **Espaço público e privado e as relações de gênero**..... **26**

2.2 **Gênero e geografia**..... **31**

Apontamentos acerca do conceito de gênero..... **32**

O gênero no espaço: a mulher na abordagem geográfica..... **35**

2.3 **História oral e memória**: caminhos metodológicos para uma pesquisa geográfica sobre gênero..... **42**

3 APONTAMENTOS HISTÓRICOS PARA UMA REFLEXÃO GEOGRÁFICA SOBRE O FENÔMENO DA (IN) VISIBILIDADE DA MULHER..... **48**

3.1 **A (in) visibilidade de mulheres negras**: de escrava à empregada doméstica..... **50**

3.2 **A (in) visibilidade de mulheres brancas**: da dona de casa a executiva..... **60**

3.3 **A revolução feminista enquanto fator de visibilidade da mulher na sociedade contemporânea**..... **66**

O feminismo no Brasil..... 73

4 OS CENÁRIOS DA CONGADA DE CATALÃO (GO)..... **81**

4.1 **Da ocupação de Goiás a fundação da cidade de Catalão**: elementos iniciais para construção de uma análise de gênero..... **83**

4.2 **Festa em louvor a Nossa Senhora do Rosário de Catalão (GO)**..... **95**

Os Reis Negros..... **95**

4.3 **Narrativas de Origem da Festa do Rosário em Catalão (GO)**..... **102**

A Congada..... **108**

Atividades da Festa..... **120**

5 OS MODELOS FEMININOS VINCULADOS À IGREJA CATÓLICA E A SUA

INFLUÊNCIA SOBRE A IDENTIDADE DE GÊNERO DA MULHER CONGADEIRA..... **126**

5.1 **Lilith**..... **129**

5.2 **Eva**..... **140**

5.3 **Maria Madalena**..... **147**

5.4 **Maria de Nazaré**..... **158**

5.5 **Lilith, Eva, Maria Madalena, Maria de Nazaré e a mulher congadeira**: elementos iniciais para uma reflexão sobre identidade de gênero na Congada de Catalão (GO)..... **164**

6 MULHERES CONGADEIRAS: identidade de gênero e religiosidade..... **170**

6.1 **Caracterização socioeconômica da mulher congadeira**..... **172**

6.2 **Congada de Catalão (GO) e as relações de gênero**..... **176**

6.3 **Mariarte**: o terno das mulheres..... **182**

Perfil socioeconômico e peculiaridades..... **195**

6.4 **Congada de Catalão e a (In) visibilidade das mulheres**..... **203**

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS **214**

REFERÊNCIAS **219**

ANEXOS..... **230**

Anexo. 1..... **231**

Anexo. 2..... **240**

Anexo. 3..... **241**

Anexo. 4..... **242**

Anexo. 5..... **243**

1 INTRODUÇÃO

A sociedade brasileira passou, nas últimas décadas, por profundas e rápidas transformações. Seu tradicional e arraigado perfil agrário vivenciou o desenvolvimento de uma realidade industrial e urbana, que acarretou problemas relacionados aos novos parâmetros sociais, políticos, econômicos, étnicos e de gênero.

A preocupação das camadas burguesas neste contexto era de higienizar e civilizar suas capitais segundo o modelo parisiense, que passava por uma disciplinarização, principalmente da classe popular em relação ao espaço e tempo do trabalho que também atingia as relações sociais.

O modelo social ideal buscava a constituição de grupos humanos que vivessem sobre leis e regras estabelecidas na moral e disciplina, sendo que, sobre as mulheres, recaía um peso ainda maior, de moral e conduta desejáveis. Esta nova ordem apoiava-se nas premissas científicas onde a medicina social veiculava como características femininas a fragilidade, o recato, o predomínio das faculdades afetivas sobre as intelectuais e a subordinação da sexualidade à vocação maternal (PRIORI, 2004).

Assim sendo, a mulher é relegada, no decorrer de sua história, a uma situação de submissão naturalizada pelos parâmetros sociais tradicionais, reforçados pela nova ordem econômica industrial no Brasil. Durante um período histórico extenso somente os grandes feitos masculinos eram notados.

Considerando que o espaço geográfico é constituído de acordo com Santos (2004) por forças sociais, e que por isso, segundo Ratts (2003), ele é, dentre outras características, sexuado, as mulheres do século XIX tinham seu lugar pré-estabelecido na sociedade, que era o espaço privado.

Com o crescimento das cidades e da indústria, as mulheres aos poucos vão se engajando no espaço público, porém com grandes restrições ainda na contemporaneidade.

A partir da segunda metade do século XX, juntamente com outros excluídos como os camponeses e os negros, as mulheres foram incluídas na condição de objeto e sujeito da história. No entanto há muito pouco no tocante a fontes de registros que possibilitem a reconstrução da

atuação das mulheres na sociedade, gerando assim uma situação de (in) visibilidade das mulheres, mesmo que relativa, em âmbito social, econômico e cultural. No tocante a mulheres pobres, negras e analfabetas em sua maioria a situação se agrava.

Será justamente, junto a este grupo étnico, negro e de gênero feminino, que a presente pesquisa visa estabelecer uma reflexão acerca da identidade de gênero da mulher congadeira e a situação de (in) visibilidade que este gênero mantém junto a Congada da Festa do Rosário em Catalão (GO), que representa umas das maiores e mais importantes manifestações populares de congado no Brasil.

A motivação inicial pela realização da presente pesquisa partiu de minha vivência com a Congada desde a infância, pois sou natural de cidade de Catalão, filha de mãe branca e pai negro que é membro da Irmandade do Rosário.

Minhas inquietações acadêmicas acerca da Congada começaram a aparecer a partir dos trabalhos de campo nos quais acompanhei o Prof. Dr. Alex Ratts, desde o ano de 2000, quando comecei a ser orientada por ele no mestrado em Geografia pelo IESA/UFG. Apesar de meu tema da dissertação de mestrado não ser sobre Congada, o interesse do Professor em relação à Festa do Rosário de Catalão (GO), despertou em mim um olhar que antes não existia.

Desta forma, quando ingressei no Doutorado, a intenção de trabalhar as relações de gênero na Congada, partiu de minhas observações em relação à posição e comportamento das mulheres no momento em que a Congada ganhava as ruas. As mulheres permaneciam do lado e atrás dos ternos, mas raramente inseridas em seu corpo, batendo caixa. Além disso, observava a importância das mulheres nos preparativos da festa e a pouca visibilidade que apresentavam junto às pesquisas acadêmicas e matérias de jornais, revistas entre outras formas de divulgação da Congada.

Para a realização da pesquisa proposta, foram feitas revisões bibliográficas em fontes relacionadas à temática abordada, trabalhos de campo para realizar observações, registros fotográficos, aplicação de questionários e entrevistas semiestruturadas.

Foram aplicados 99 questionários (Anexo 4) entre as mulheres da congada, sendo estas, guias de bandeirinhas, apoios dos ternos, capitãs e dançadoras. Foram realizadas 16 entrevistas (Anexo 5) com capitães e capitãs dos ternos, esposas de capitães, responsáveis pela ornamentação no ranchão, dançadoras, Rei e Rainha da Congada. (Anexo 1)

O trato metodológico ao material das entrevistas seguiu os preceitos da história oral, sendo esta fonte, o principal recurso de construção da presente tese.

Para François (2002), a história oral representa um recurso metodológico importante, visto que este estabelece interpretações sociais que permitem lidar com a dimensão subjetiva do vivido e com as significações que configuram a vida dos sujeitos envolvidos na pesquisa.

Neste sentido, Ferreira (1994) afirma que, a história oral representa uma pesquisa investigativa, cuja metodologia se baseia na obtenção de informação através do depoimento oral extraído por um especialista, mediante entrevista ou questionários previamente elaborados, cujos resultados são contrapostos a fontes escritas. Pensar a mulher na congada de Catalão enquanto uma análise da identidade de Gênero, tendo na história oral um instrumento metodológico de análise, passa pela busca da identidade contata e revivida pelo próprio objeto do estudo.

Segundo Thompson (1992) e Bosi (1983), o recurso da memória representa um importante elemento capaz de ouvir os excluídos da história como mulheres, negros, índios, militantes de esquerda, proletariados, entre outros. O exercício de rememorar os fatos do passado funciona como uma ponte para construção das reflexões presentes sobre os fenômenos investigados.

A área de pesquisa da tese concentra-se na cidade de Catalão (GO), onde acontece a Festa do Rosário, que reúne cerca de 20 ternos de congos com aproximadamente 2.000 dançadores no total, o que dá status à Festa de Catalão como uma das maiores do Brasil (RODRIGUES, 2008).

As categorias norteadoras desta pesquisa são espaço e gênero. Estas colaboraram para a compreensão da espacialidade dos gêneros masculino e feminino no universo da Congada e as implicações disto para a visibilidade das mulheres nas dimensões espaciais públicas e privadas.

Para estabelecer uma reflexão sobre a categoria espaço, o referencial teórico fundamentou-se em: Harvey (2006a, 2006b), Lefebvre (2006, 1980, 1991 e 1995), Matos (1995), Massey (2008), Ratts (2003), Santos (2004) e Serpa (2007).

O espaço geográfico é o espaço da humanidade, que é composto por múltiplas e dinâmicas situações e contextos formulados por agentes históricos e sociais (MASSEY, 2008; SANTOS, 2004).

De acordo com Lefebvre (2006), por ser de natureza social, contém as contradições dos sistemas econômicos que regem a vida das pessoas. Assim sendo, o espaço contém e está

contido nas relações sociais, logo, é real e historicamente construído, tendo como representação mental o urbano e a cidade como expressão material desta representação, que é subdividida em diversos setores, inclusive o público e o privado abordados nesta pesquisa.

Considerando que, entre outros elementos, o espaço é sexuado, de acordo com Ratts (2003) existem diferentes relações entre a espacialidade dos gêneros femininos e masculinos nos espaços públicos e privados, que colaboram para a visibilidade diferenciada dos gêneros, constituindo assim um problema a ser refletido pela presente pesquisa.

O aporte teórico que compôs a discussão da categoria gênero teve base em: D'Incao (2004), Duby e Perrot (1990), Moraes (1998), Okin (2008), Perrot (1998), Rago (1998) e Silva (2008).

Nesta perspectiva, a categoria gênero será abordada como uma distinção cultural, econômica, social e política entre homens e mulheres, considerando que as diferenças entre os sexos não são apenas biológicas, mas, sobretudo históricas e culturais (MORAES, 1998).

Desta forma a categoria gênero, antes de tudo é uma categoria política, conquistada pela luta das mulheres para serem inseridas como sujeitos e objetos da história.

A história e a geografia das mulheres no Brasil, em várias escalas, nos lembram a história do invisível. Isto não significa a inexistência, ou inexpressão, mas sim o não registro e o não reconhecimento da espacialidade, especificidades, valores e direitos femininos por parte da sociedade secularmente sexista. Além disso, o fenômeno da invisibilidade não é pleno e por isso será tratado na presente pesquisa com certa relatividade.

Assim sendo, na congada de Catalão (GO), apesar do papel fundamental que as mulheres desempenham em vários departamentos da organização e execussão da Festa do Rosário, a importância da mulher parece ter um papel secundário, de bastidores. A maioria das mulheres serão aquelas que cozinham, costuram, lavam as fardas e conduzem as crianças nos ternos, ou seja, mantêm-se no espaço privado. Mas, quando a mulher congadeira resolve participar das atividades do espaço público, em um ato de subversão, encontra uma série de restrições, que não estão no Estatuto da Irmandade, mas funcionam como um código interno, proveniente de uma tradição que mescla a origem étnica negra com uma sociedade sexista, patriarcal, branca, burguesa e católica.

Mas a convivência com os ternos de congo nos mostra uma ação muito mais tênue e efetiva das mulheres, que aparece nos momentos das entrevistas e que ainda não foram discutidas através dos olhos da academia.

A fim de cumprir o objetivo proposto, a presente tese foi estruturada em cinco capítulos.

No primeiro capítulo intitulado "O espaço geográfico: chave para as interlocuções entre geografia, gênero e memória", serão discutidos os pressupostos teóricos e metodológicos que delineam a presente pesquisa. Neste contexto o espaço geográfico será a categoria capaz de situar material e simbolicamente o lugar e as ações femininas dentro da Congada, traçando assim um paralelo social, econômico e cultural da condição feminina no espaço, tendo na congada a motivação central para uma reflexão de gênero, mas, sobretudo de etnia, que transborda o recorte teórico proposto.

O segundo capítulo, "Apontamentos históricos para uma reflexão geográfica sobre o fenômeno da (in) visibilidade da mulher", aborda a (in) visibilidade da mulher negra e da mulher branca, traçando um paralelo entre ambas, além de estabelecer um diálogo com a Revolução feminista enquanto principal fator de busca de superação desta condição que ainda persiste na contemporaneidade.

"Os cenários da congada de Catalão (GO)" é o tema do terceiro capítulo, onde é descrita a área de pesquisa e a Congada de Catalão (GO), fazendo as primeiras interlocuções entre a categoria gênero, os espaços da festa e a (in) visibilidade das mulheres congadeiras.

O quarto capítulo, "Os modelos femininos vinculados à igreja católica e a sua influência sobre a identidade de gênero da mulher congadeira", busca relacionar a construção da identidade de gênero da mulher congadeira, com as características morais dos principais modelos femininos das religiões hebraicas e da Igreja católica, como: Lilith, Eva, Maria Madalena e Maria de Nazaré; pois, de acordo com o Estatuto da Irmandade, a religião oficial do congado é a Católica.

Na reflexão acerca dos modelos femininos, busquei ressaltar a natureza sexista e misógina da Igreja Católica em relação ao gênero feminino e as consequências destas características para a composição da espacialidade da mulher junto as Congadas.

No quinto e último capítulo, de título, "Mulheres congadeiras: identidade de gênero e religiosidade" foi estabelecida uma discussão teórica, a partir dos dados obtidos junto às

mulheres e homens vinculados à congada acerca da (in) visibilidade da mulher congadeira e sua identidade de gênero, tendo no fator religioso um importante elemento de análise.

Foi objetivo também, neste capítulo, refletir acerca das relações de gênero e etnia, ressaltando os elementos socieconômicos e culturais que compõem a vida dessas mulheres congadeiras, que, antes de tudo são mulheres brasileiras, negras e pobres em sua maioria, que repetem o quadro de exclusão e marginalização do negro no Brasil contemporâneo.

2 O ESPAÇO GEOGRÁFICO E AS INTERLOCUÇÕES ENTRE GEOGRAFIA, GÊNERO E MEMÓRIA

Igreja da Nossa Senhora do Rosário, Catalão (GO). Autor: PAULA, M. V. (2009).

2 O ESPAÇO GEOGRÁFICO E AS INTERLOCUÇÕES ENTRE GEOGRAFIA, GÊNERO E MEMÓRIA

Lançar um olhar acerca das relações de gênero segundo uma abordagem geográfica, significa pensar os sujeitos masculinos e femininos e suas relações sociais, históricas, culturais e econômicas desenvolvidas de formas específicas no espaço geográfico segundo as diversas dimensões que ele abrange.

Considerando que o espaço geográfico, por ser de origem social, é fluído, múltiplo e sexuado, significa dizer que as relações entre homens e mulheres, que são desiguais e muitas vezes perversas, representam entre outras forças, elementos de configuração espacial, ou seja, existe predomínio de determinado sexo em determinados espaços segundo orientações culturais e históricas, como acontece na analise dos espaços públicos e privados, que representam um elemento norteador da reflexão ora posta.

Os estudos de gênero nos quais uma das metodologias de pesquisa fundamenta-se na história oral estão tradicionalmente ligados às pesquisas históricas e etnográficas na academia. Todavia, a necessidade que as ciências sociais apresentam como um todo em estudar os excluídos, os deserdados da história e da sociedade, a fim de retomar os elementos sócio-culturais, econômicos e políticos dos diversos grupos humanos que configuram as diferentes espacialidades construídas no seio da sociedade, socializaram este importante método de pesquisa, que visa valorizar o depoimento oral dos sujeitos pesquisados, em uma interação mais próxima entre pesquisado e pesquisador, tornando mais humana e rica de detalhes e versões as pesquisas cuja proposta é pensar o ser humano em suas relações sociais. Será neste sentido que o presente capítulo se ocupará em discutir as relações de gênero segundo a orientação teórica espacial e a metodológica oral.

2.1 Espaço público e privado e as relações de gênero

Santos (2004, p. 150) procura definir espaço, considerando que este esforço é bastante complexo. Para ilustrar esta complexidade, cita Santo Agustinho em uma passagem sobre o tempo, na qual diz "se me perguntam se sei o que é, digo que sim, mas se me pedem para defini-lo, respondo que não sei." Assim seria definir espaço?

Para o senso comum, a noção de espaço está relacionada a uma série de situações, como localização de um objeto, sinônimo de território de uma nação, da crosta terrestre, entre outros.

De acordo com Massey (2008), uma idéia inicial sobre espaço, a muito considerada, é a de espaço como superfície dada, ou seja, superfície que contém naturalmente diversos fenômenos. Esta abordagem, intencionalmente, não considera a história, nem tão pouco a política que envolve o desenvolvimento da vida das pessoas e suas peculiaridades, fazendo com que lugares, povos e culturas sejam vistos como simples fenômenos passíveis de descrição e que o espaço seja considerado apenas como palco inerte da vida humana.

Definir o espaço geográfico implica em definir o espaço da humanidade, que é composto por múltiplas situações e contextos formulados por agentes históricos e sociais, daí a dificuldade de precisão na tentativa de homogeneização do que é múltiplo e dinâmico (MASSEY, 2008).

Um ponto de partida oportuno para a realização desta tarefa seria pensar o lugar. O lugar para Santos (2004, p. 152) "é uma porção discreta do espaço total." O autor continua sua explanação, considerando que Aristóteles e Einstein mencionam o lugar como uma porção da face da terra identificada por um nome, no sentido de localização e pertencimento de propriedades que lhe davam forma e valor peculiares. Esta visão está vinculada à noção de percepção, contendo uma direção, basicamente, psicológica. Porém, Santos (2004) afirma que, no ponto de vista teórico e epistemológico, o espaço precede o lugar.

Massey (2008), frente ao processo de globalização, que representa a grosso modo uma onda homogeneízadora do espaço, afirma que o lugar representa o lócus, inicialmente, sendo uma categoria geográfica desdobrada na concepção humanística da geografia, enquanto local da

subjetividade, onde é possível manter os costumes e tradições dos diferentes grupos sociais humanos, um refúgio contra as novas invasões da globalização.

> O lugar tem um papel ambíguo em tudo isso. O horror às exclusividades locais equilibra-se, precariamente, em relação ao apoio à luta vulnerável pela defesa de seu pequeno torrão. Enquanto o lugar é reinventado ou rejeitado, nesses debates, de forma incrivelmente distintas, há muitas vezes, pressuposições adjacentes compartilhadas: de lugar como algo fechado, coerente, integrado, como autêntico, como lar, um refúgio seguro, de espaço como, de algum modo, originalmente, regionalizado, como sempre já dividido em partes iguais. E, mais do que isso, ainda, eles instituem, implicitamente, mas inserida dentro dos próprios discursos, que eles mobilizam, uma contraposição, às vezes até mesmo uma hostilidade, certamente uma imaginação, implícita de diferentes "níveis" teóricos (do abstrato versus o cotidiano e assim por diante) entre espaço, por um lado, e lugar, por outro. (MASSEY, 2008, p. 106).

Neste aspecto a autora buscar estabelecer uma crítica abordando a categoria lugar de forma oposicional ao espaço global.

Desta forma, o espaço geográfico representa o espaço social e, historicamente, construído, sendo que esta construção se dá pela característica da sociedade que é diversa e, também, dinâmica, estando em constante modificação, daí a impossibilidade de construir um conceito único, pronto e acabado de uma categoria que é fluida.

Será, justamente, nesta direção que Massey (2008) irá abordar a categoria geográfica espaço em uma perspectiva pós-estruturalista, ou seja, pensar um espaço além das fronteiras materiais, onde lembranças, gostos e odores, configurem um espaço menos material e mais subjetivo, cultural, diverso e fluido. Esta concepção, entretanto, não dispensa as relações da vida material e prática, é por meio do espaço que as relações comerciais, o mundo do trabalho, do capital e da política se desenvolvem, porém de forma diversa que as concepções fechadas, que os estruturalistas propunham a esta categoria.

Considerando que a sociedade é composta por uma imensa diversidade de elementos do humano, referente à cultura, gênero, sexualidade, etnia e modos de vida, Ratts (2003) afirma que o espaço é de natureza social, por isso é diverso, hierarquizado e sexuado. Desta forma, existem lugares que, cultural e historicamente, são estabelecidos como adequados ou não para homens, mulheres, homossexuais, negros, brancos, emos entre outros grupos e seguimentos sociais.

Vários pesquisadores da categoria gênero, como Perrot (1998), Duby e Perrot (1990), D'Incao (2004), Matos (1995), Silva (2005), Massey (1994), McDowell (1990) entre outros,

defendem a ideia de associação da circulação dos gêneros feminino e masculino aos espaços privados e públicos enquanto forma de controle do território e da identidade. Mesmo considerando que a mulher, desde a Primeira Revolução Industrial europeia que data de meados do século XVIII, freqüente o espaço público no mundo do trabalho e lazer, esta circulação do gênero feminino passa por restrições de locais, horários e atividades culturalmente estabelecidos.

Ainda nos dias atuais, mesmo após as mulheres haverem conquistado uma revolução social, econômica e política, que em hipótese alguma é plena, as restrições ao espaço público ainda existem e sua transgressão pesa aos olhos das mentes sexistas.

Nesta perspectiva, o espaço público é, intimamente, ligado a produção do espaço urbano, tema amplamente estudado pelos pesquisadores de orientação materialista histórico dialética, como Lefebvre, (2006, 1980, 1991, 1995) e Harvey (2006a, 2006b).

De acordo com Harvey (2006a), na concepção materialista histórico-dialética o espaço é um produto social e, como tal, envolve as contradições da sociedade. Nesta perspectiva, o espaço é consumido, como quando se adquire um lote ou se paga ingresso para apreciar animais no zoológico. Estas simples ações, entretanto, são imbuídas de contradições socioeconômicas ditadas pelo capital, pois o acesso ao consumo do espaço é restrito ao poder aquisitivo de cada um, das simples ações às mais sofisticadas no campo do consumo, do lazer, da política, da economia, da vida cotidiana em si.

A vida cotidiana moderna se resume a atos programados para a produção e consumo, o que Lefebvre (1980, p. 47) chama de “sociedade burocrática de consumo dirigido.” Estes espaços produzidos dentro da lógica capitalista primam pela padronização e o individualismo, formando espaços abstratos caracterizados pela estética e pela imagem. O espaço abstrato, todavia, não destrói as contradições da realidade prática, na verdade ele abriga novos conflitos próprios da lógica econômica e política que os configura.

Das contradições do espaço material e do abstrato surge o espaço das diferenças, fragmentado e conflituoso, resultado da resposta da sociedade local à ordem distante – abstrata, à ordem próxima – real, que exprime a individualidade e a diversidade que não são suprimidas pela homogeneização imposta pelo capital. Para Lefebvre (2006), a representação do espaço, quando incorpora a experiência imediata e sensível, reprime a estagnação e homogeneidade artificial de espaço. Desta forma, de acordo com Harvey (2006b), a análise dialética do espaço consiste em pensá-lo enquanto mercadoria, sendo que esta abstração ocorre em escala mundial a partir do

consumo do espaço. Nesta perspectiva, homens e mulheres consomem o espaço. Isto ocorre de maneiras distintas pelas contradições que são próprias do sistema capitalista, responsável pela forma de configuração da produção social do espaço.

Nesta concepção, Lefebvre (2006) define três diferentes momentos na produção social do espaço: o espaço concebido, o espaço vivido, e o espaço percebido. O espaço concebido é o abstrato, caracterizado pela hierarquização, a imobilidade e a distância do real. Provém de um saber ideológico e técnico, cujas representações do espaço primam pela ideia de produto. O espaço percebido é uma intermediação entre a ordem distante e a próxima, representando a lógica de percepção da produção e da reprodução social. O espaço vivido, por sua vez, representa as diferenças em relação ao modo de vida programado. É a produção do espaço no processo de reprodução social. Assim sendo, os espaços apresentados estão interligados e em muitas situações estão contidos um no outro.

Para Lefebvre (2006), o espaço traduz um conjunto de diferenças. É o lócus da existência da pluralidade e da simultaneidade de padrões de maneiras de viver a vida urbana. Entretanto, também é o local dos conflitos, de classe e entre as classes. Desta forma, o espaço contém e está contido nas relações sociais, logo o real é, historicamente, construído, tendo como representação mental o urbano e a cidade como principal expressão material desta representação, que é subdividida em diversos setores, inclusive o público e o privado os quais nos interessam neste momento.

> O espaço público é entendido como o lócus da ação política e da possibilidade de realização dessa ação. É analisado sob a perspectiva crítica de sua incorporação como mercadoria para o consumo de poucos, inserido na lógica de produção e reprodução do sistema capitalista em escala mundial. Pode ser examinado como um símbolo da reprodução de diferentes ideias de cultura, da intersubujetividade que relaciona sujeitos e percepção na produção e reprodução dos espaços banais e cotidianos. Concluindo, evidencia o papel que deve ter a Geografia para dar respostas a todos esses questionamentos. (SERPA, 2007, p. 9).

Desta forma, o espaço público, que se desenvolve, principalmente, no urbano, é o local do desenvolvimento da vida cotidiana das pessoas, produzido pela lógica do capital responsável pelos moldes de produção e reprodução do espaço. Este é o mundo da circulação e do trabalho, que por muito tempo esteve vinculado apenas à presença do masculino. Para Matos (1995), o espaço público corresponde à multidão, o perigo, estranhamento, indiferença,

circulação, enquanto que o privado – o lar representa o refúgio seguro. Contudo, este refúgio não é seguro para todos considerando casos de agressão e violência de todas as espécies que acontecem nos lares. Daí a atribuição ao homem, enquanto provedor e soberano, de frequentar o espaço público e a mulher de ser a que cuida do lar com toda sua dependência e subalternidade. Esta foi a concepção de espaço público e privado em relação aos gêneros masculino e feminino vigente até meados do século XX. Nesta perspectiva Massey (1994) aponta para uma construção da identidade feminina como um componente do lar, a âncora que segura à família, a que alimenta e fornece as condições de manutenção da vida cotidiana. Neste sentido a formação da identidade feminina esta intimamente ligada com a noção de casa-lugar.

Perrot (1998), em sua obra "Mulheres públicas", considera que o nome de seu livro, em determinado contexto, pode ser interpretado como uma obra sobre prostituição, tal a resistência existente em relação à circulação de mulheres pelos espaços públicos neste período histórico.

No século XX, após a revolução feminista, a qual resultou em várias conquistas sociais, políticas e econômicas, as mulheres passaram a marcar e qualificar a sua presença no espaço público com mais liberdade. Contudo, dois pontos devem ser considerados nesta situação: primeiro, que mesmo após as conquistas trabalhistas, que não são plenas, as mulheres ainda não se desvincularam de suas atribuições do privado, pois em sua maioria exercem duplas jornadas, cuidando do trabalho formal no espaço público e das atribuições, culturalmente, instituídas ao gênero feminino pela sociedade sexista, como cuidar dos afazeres domésticos, da educação e das necessidades dos filhos, das necessidades do marido, no espaço privado. A Segunda, ressalva é que, as mulheres têm liberdade de circular no público, mas ainda na contemporaneidade há restrições, pois existem espaços ainda tidos como masculinos[1], que ao serem freqüentados por mulheres, significa na concepção sexista uma espécie de transgressão.

Esta ideia da presença e da freqüentação do gênero feminino no espaço mostra que tanto a concepção materialista histórico dialética é pertinente na análise ora proposta, quanto à culturalista vinculada à orientação humanística do pensamento geográfico, visto que as mulheres mantêm uma freqüência ao espaço público, por ser um elemento constituinte da força de trabalho necessária à produção e reprodução do capital, que é um fator de produção do espaço urbano. Entretanto, esta freqüência tem limites e espacialidades de cunho sexista, o que denota uma

[1] Pequenos bares da periferia de freqüência noturna, oficinas mecânicas, estádios de futebol, pescaria, entre outros.

subjetividade ao espaço que não é instituída por uma lei material, mas cultural de permanência do feminino no espaço. Neste sentido o espaço é fluido e múltiplo, não é fechado em um sistema acabado. É feito de contradições sociais e econômicas, porém possui signos subjetivos, como códigos de conduta que são culturais, isso que o torna ainda mais complexo e sem limites materiais definitivos.[2]

Desta maneira, analisar a espacialização das relações de gênero requer beber na fonte das duas escolas mencionadas, a fim de refletir sobre a complexa relação dos gêneros no espaço e seu papel na produção e reprodução do mesmo.

Este exercício teórico, pouco apareceu nas análises geográficas contemporâneas, onde o estudo de gênero se vê ainda embrionário. Daí a necessidade de uma reflexão acerca do gênero na análise geográfica a fim de compreender a espacialização desta importante categoria de analise.

Contudo, há de se ressaltar que por mais que o aporte teórico consultado aponte uma dicotomia entre os espaços, público e privado, a presente pesquisa sobre mulheres na congada e sua relação com o espaço público e privado apontam para uma circulação feminina e masculina em ambos os espaços em relações cotidianas de poder e convivência onde não há um predomínio claro dos gêneros nestes espaços.

2.2 Gênero e geografia

Nesta pesquisa acerca das mulheres e identidade de gênero na congada de Catalão (GO), torna-se necessário construir uma reflexão teórica em relação ao conceito de gênero, considerando seu emprego nas ciências sociais em geral e especificamente na Geografia, visto que a análise ora posta tem fundamentação geográfica.

Para tanto, serão feitos em um primeiro momento, apontamentos sobre as bases teóricas da construção deste conceito e suas ramificações, passando em seguida para sua relação com a categoria de análise - espaço, que representa o conceito chave geográfico utilizado para dar sustentação teórica à pesquisa.

[2] É importante ressaltar que, não pretendi fazer uma leitura da categoria espaço, a partir das vertentes geográficas.

2.2.1 Apontamentos acerca do conceito de gênero

Por muito tempo, as diferenças entre homens e mulheres foram estabelecidas pela anatomia. A diferenciação social dos atributos femininos e masculinos, muito ligados à constituição biológica, possibilitaram a imposição de estereótipos sob mulheres e homens, atribuindo aos dois sexos, características e funções sociais e afetivas pré-estabelecidas, que muitas das vezes se reafirmavam em idéias preconceituosas e segregadoras para ambos.

A fim de superar esta limitação teórica sobre o universo masculino e feminino, foi desenvolvido o conceito de gênero, muito utilizado a partir dos anos de 1990 após o impacto político do feminismo e as novas perspectivas de análise agregadas a este movimento (MORAES, 1998a).

Lamas (2000, p. 13) afirma que "um grande êxito do feminismo foi ter conseguido modificar não somente a perspectiva política com que se abordava o conflito nas relações mulher-homem, mas também transformar o paradigma utilizado para explicá-lo."

O novo conceito de gênero possibilitou a compreensão de que não é a anatomia que posiciona mulheres e homens em âmbitos e hierarquias distintos, e sim as representações estereotipadas que as sociedades fazem dela, representações estas que são sociais, culturais e historicamente construídas.

O conceito de gênero foi desenvolvido como o conjunto de idéias sobre o que é feminino e o que é masculino, colocando em questão as idéias dicotômicas que gerem a concepção ocidental do papel social de homens e mulheres, concepção esta profundamente androcêntrica e excludente do feminino, como afirma Perrot (1998).

As teorias feministas incorporaram o gênero enquanto elemento de contrapartida à análise determinista proveniente do século XIX partindo do pressuposto que a desigualdade deriva não da biologia, mas da simbolização da diferença entre o masculino e o feminino que historicamente foi reproduzida sob uma tendência de subalternização da mulher. Isto permitiu uma intervenção que rompia com o determinismo biológico e minava as noções tradicionais do que são as mulheres e os homens.

Em busca de uma neutralidade científica, a ciência positivista do século XX, era representada por um sujeito teoricamente neutro, mas simbolicamente masculino – o Homem.

Coube ao feminismo a crítica aos princípios epistemológicos androcêntricos e sexistas que alimentaram a história das idéias ocidentais. A partir da concepção de gênero, a luta era mostrar que a mulher também faz parte da sociedade, devendo por isso ser considera como objeto de análise, bem como sujeito do conhecimento (CARVALHAL, 2004).

Passando a ser objeto de análise científico dois dilemas cercam as pesquisas sobre o gênero, sendo estas questões a diferença essencial entre homens e mulheres e a busca pela igualdade entre os diferentes gêneros, em um processo que por si só parecia contraditório. De acordo com Lamas (2000), este é um assunto sem solução. Na medida em que mulheres e homens são iguais enquanto seres humanos e diferentes quanto ao sexos, não se pode optar, exclusivamente e de uma vez por todas, pela igualdade ou pela diferença.

Neste sentido, para construir as bases teóricas do movimento feminista, houveram buscas em campos diferenciados pelas ativistas norte-americanas que se apoiaram na teoria do gênero e as europeias mais embasadas nas diferenças sexuais (LAMAS, 2000).

As feministas europeias, mais especificamente as inglesas, se embasavam na necessidade de utilizar a teoria psicanalítica para abordar o tema da *diferença sexual*. Tinham o objetivo de demonstrar como o discurso dá forma à ação.

A corrente norte-americana, por sua vez, considera a importância da história de vida do ser no processo de construção da identidade, tendo na infância, na relação com a família e com a sociedade, elementos constitutivos do ser mulher e do ser homem, segundo um fator psíquico. Neste sentido, a diferença sexual se reduz às diferenças de sexo e a busca pelo respeito à diferença, concentra-se na mudança do estatuto deste psíquico historicamente construído. Esta tendência teve maior adesão dos movimentos feministas na América latina do que as teorias sexistas.

As teorias de gênero buscam reconstruir os relatos sociais e históricos sobre as mulheres, para tanto, foram incorporadas outras categorias, como as de classe, raça e etnicidade. “O Gênero foi conceptualizado como uma forma de se referir às origens exclusivamente sociais das identidades subjetivas de homens e mulheres, e com isso se eludiu o papel do inconsciente no sistema total de valores que inclui a subjetividade e a sexualidade.” (LAMAS, 2000, p. 15).

Para Moraes (1998a), as relações de gênero como vêm sendo abordadas nas ciências sociais, superam uma visão universal e abstrata das diferenças entre os sexos, abordando uma diferenciação que antes de tudo é cultural no processo de modelagem do que é ser homem e ser

mulher. O que chamamos de homem e mulher não é produto apenas de uma diferenciação biológica, mas sim de relações sociais baseadas em diferentes estruturas de poder.

Desta forma, para que a concepção de gênero tenha um embasamento teórico coerente é necessário levar em consideração os elementos culturais que compõem os costumes, crenças e conhecimentos, muitas das vezes sexistas, homofóbicos e machistas, além de racistas e classistas, dos diferentes grupos, na construção do que é masculino e do que é feminino na história das sociedades ocidentais.

Ao considerar os elementos culturais na construção do conceito de gênero, aponta-se para uma compreensão da gênese da diferença social pelo sexo, da busca pelos parâmetros e fundamentos das diferenciações de poder, de política e de papel social entre homens e mulheres na história da humanidade, e esta busca não é apenas histórica, mas vai além, ela é psíquica ao passo que busca a própria construção do sujeito.

O conceito de gênero abrange os aspectos psicológicos, sociais e culturais do que é ser homem, e do que é ser mulher e da elaboração do que é feminino e masculino. Partindo do pressuposto que a cultura herdada estabelece marcas características a cada sexo, pela constituição interior do seu ser e não pela exterior, de fator puramente biológico.

A categoria gênero permitiu sexualizar as experiências humanas, incluindo a questão do gênero como elemento analítico a um universo que anteriormente foi naturalizado como masculino. Esta tendência volta a discussão também para os homens, excluídos das análises mais específicas em função da figura funcional do homem, construído a imagem de Deus. Desta forma os estudos de gênero não se remetem apenas às mulheres como equivocadamente é compreendido em alguns casos, remete-se a ambos os sexos e seus atributos cultuais e existenciais (RAGO, 1998).

As estruturas de poder, baseadas nas divisões de trabalho, na acumulação do capital e de sua expansão, imprimem sob o sistema cognitivo da humanidade a naturalização do domínio, de diferentes classes e gêneros (CARVALHAL, 2004).

Lamas (2000) afirma que o corpo é um importante agente identificador desta diferença de gêneros, neste sentido utiliza o fator biológico como elementos de distinção, porém com significado distinto das concepções naturalistas, pois, utiliza o fator cultural como agente dominante da diferença. Isto acontece porque o corpo é tido como uma entidade, que sente, que somatiza e vivencia experiências. Desta forma, o conceito de gênero necessita ser relacionado

além das experiências culturais e sociais do ser, às experiências subjetivas e pessoais, como elementos de constituição do conceito.

A ideia de gênero, entretanto, não se limita a arguições puramente teóricas, esta reflexão tem um papel sócio-político muito importante, pois, conceitua e esclarece conflitos da vida real que envolve violência, exclusão e diferença social entre os sexos. O que se busca é um processo de desconstrução da naturalização da visão homocêntrica de mundo, reconhecendo e respeitando a diversidade, seja de gênero, como a de orientação sexual, como de cultura e de raça.

A busca é pela igualdade:

> ainda que nas sociedades mais desenvolvidas comecem a ser obtidas as condições propícias para eliminar a desigualdade sexista, é indubitável que na América Latina mulheres e homens vivem existências marcadamente distintas só pelo fato de pertencer a um sexo. Nossas sociedades, muito mais que aquelas do Primeiro Mundo, estruturam mais rigidamente a vida social em torno da diferença anatômica e as mesmas condutas têm uma valorização distinta se forem realizadas por um corpo de homem ou um de mulher. (LAMAS, 2000, p. 24).

Este fato demonstra a dimensão e a importância da discussão acerca do conceito de gênero que traz intrínseco em sua constituição elementos sociais e culturais do ser, na discussão em relação ao reconhecimento da diversidade, no que concerne à liberdade, a autonomia e ao respeito.

Na atualidade, a abrangência do uso da categoria gênero de acordo com Moraes (1998a), chega ao estado de modismo entre alguns estudiosos das ciências sociais, por se constituir em uma categoria politicamente correta, em muitos casos utilizada simplesmente como sinônimo de homens e mulheres, fator este que reduz o significado do conceito e aponta para uma necessidade de maiores critérios na utilização do mesmo.

2.2.2 O gênero no espaço: a mulher na abordagem geográfica

A perspectiva feminista aparece na geografia, de acordo com Silva (2008), a partir dos estudos de alguns geógrafos europeus e estadunidenses que trabalham as questões espaciais sob esta abordagem. A preocupação principal é dar visibilidade às mulheres e questionar os

padrões androcênticos, patriarcais e sexistas da ciência, propondo novos enfoques teóricos e metodológicos.

Além disso, outras ciências sociais legitimaram as mulheres como importante universo temático, como a história, a psicologia, antropologia e a sociologia, o que não é o caso da geografia, que apresenta um pequeno número de pesquisadoras com dedicação a esta temática no Brasil. Estes estudos, em sua maioria são realizados por geógrafas e trazem a identidade feminina como sendo um agente importante na compreensão do espaço (SILVA, 2003).

O feminismo constitui-se de um movimento político e social pela igualdade entre os sexos. Esta característica provocou uma inevitável influenciação nas pesquisas acadêmicas vinculadas às ciências sociais.

Em comparação com as outras ciências, a geografia demorou a se ocupar da temática, demonstrando as primeiras pesquisas vinculadas ao movimento feminista apenas na década de 1970.

É importante ressaltar, entretanto, que, a Geografia Feminista é aquela que incorpora as contribuições teóricas do movimento para explicar os fenômenos geográficos. O gênero por sua vez trata-se de uma categoria de análise. Nesta perspectiva, "não existe uma geografia do gênero, a categoria é que pode ser útil à Geografia." (SILVA, 2008, p. 9).

Utilizar a categoria gênero como instrumento de análise do espaço geográfico é possível, porque o espaço não é homogêneo nem estático, e como as relações de gênero se apresentam desiguais, ou constituem o espaço.

Silva (2008) afirma que para realizar as pesquisas de orientação feminista na Geografia, vários paradigmas são utilizados, como marxistas, culturais e após a década de 1990, pós-modernistas.

Os estudos sobre mulheres, de orientação marxista iniciaram com mais expressividade na década de 1970, se preocupando principalmente com as desigualdades provocadas pelo sistema capitalista de produção e o patriarcalismo. Podem ser destacados alguns trabalhos contemporâneos, acerca do sindicalismo, vinculados à geografia do trabalho, que consideram alguns elementos de análise crítica[3].

[3] Carvalhal (2003, 2004 e 2005), Lobo (2008), Carneiro e Teixeira (1995), bem como discussões acerca da mulher no mundo do trabalho como Toledo (2001), Magalhães (2001), Dickson (2001) e Saffioti (1984).

A orientação crítica da geografia pensa o espaço a partir da leitura de uma realidade homogênea que foi naturalizada como masculina. Há uma dificuldade em trazer a mulher para o campo de visibilidade na produção do espaço. A princípio, a dificuldade consiste na demarcação de fronteiras. O ser mulher se define num contexto de relações sociais, sendo assim, a identidade feminina é dinâmica. Enquanto produto de relações sociais, a identidade feminina se dará intimamente ligada à construção da masculinidade, arranjando uma ligação complementar e ao mesmo tempo oposicional. As fronteiras identitárias entre os gêneros, masculino e feminino, tornam-se cada vez mais próximas, na sociedade ocidental atual, dificultando ainda mais uma expressão espacial material desse processo.

O desafio é pensar a mulher no espaço enquanto gênero e pensar que este gênero está dividido em classes sociais, grupos étnicos, grupos de orientação sexual diferenciada, entre outras segmentações. Há que se superar os grandes grupos homogêneos e enxergar a diversidade que compõe os grupos humanos.

Contudo, deve-se ressaltar que a análise espacial vinculada à categoria gênero, não pode desconsiderar os dados socioeconômicos gerados pela produção e reprodução do capital, que indubitavelmente representa um importante fator de configuração do espaço geográfico.

Outro importante paradigma da ciência geográfica que utiliza a categoria gênero em suas análises é a cultural-humanística que, assim como a materialista histórico dialética, teve maior destaque na geografia a partir dos anos de 1970. As pesquisas vinculadas a esta orientação teórica, buscam a compreensão do espaço vivido e sobre o papel que as experiências e sentimentos têm na análise da realidade, considerando as peculiaridades do universo masculino e feminino. A fenomenologia normalmente é utilizada como norteadora das analises que se vinculam ao espaço privado, no cotidiano e no lugar (SILVA, 2008).

Contudo, há de se ter muita cautela quanto às pesquisas puramente descritivas, que não possibilitam uma reflexão teórica do fenômeno em analise.

No final da década de 1990, a geografia como um todo começa a sofrer influência da orientação teórica pós-moderna, que consiste em uma visão crítica sobre as verdades ocidentais e suas concepções universais e totalizantes. Neste contexto, as categorias não estão prontas, nem estáticas, são na verdade, construídas segundos as realidades locais, em tempos e espaços próprios que lhe dão sentido de existir.

Pensar a categoria gênero na geografia segundo uma concepção pós-moderna, consiste em acreditar que não existe uma mulher nem um homem universal, de acordo com Silva (2008),

> [...] ambos formam partes de distintas culturas, etnias, classes sociais, lugares, nacionalidades e as relações de gênero se modificam conforme as particularidades destas colocações Estas considerações conduzem as questões de identidade e representação ampliando os horizontes da geografia do gênero. (SILVA, 2008, p. 8).

Neste sentido, não existe apenas um método ou teoria feminista de análise específica, pois os fenômenos sociais precisam ser localizados e compatíveis às características de uma determinada teoria, seja ela vinculada à geografia crítica ou humanística, sendo a metodologia qualitativa privilegiada nestes estudos, pois possibilitam análises de padrões pouco abordados e dão oportunidade aos sujeitos/objetos de estudo, muitas das vezes compostos por excluídos do sistema socioeconômico, de expressar suas ideias, sonhos e expectativas.

Silva (2008) aponta que na Geografia mundial, a perspectiva feminista e as questões de gênero contam com um grupo de trabalho constituído, na União de Geógrafos Internacional (UGI), com encontros periódicos sobre o tema. No Brasil, o desafio é incorporar as pesquisas, as questões de gênero e da geografia feminista, no processo de produção e reprodução do espaço geográfico. As discussões nesta área são ainda recentes, porém, substanciais.

Nesta perspectiva é possível fazer referência as pesquisa de Silva (2009) e aos estudos desenvolvidos junto ao Grupo de Estudos Territoriais o GETE, da Universidade Estadual de Ponta Grossa, incluídos na coletânea: Geografias Subversivas: discurso sobre espaço, gênero e sexualidades, e aos estudos desenvolvidos junto ao Laboratório de Estudos de Gênero, Étnico-raciais e Espacialidades Lagente, da Universidade Federal de Goiás, como Ratts (2007), (2010), Souza (2007) e Lopes (2008).

Um campo bastante pertinente desta discussão de gênero na geografia acontece com a temática referente à mulher e as relações de gênero no espaço público e privado. Esta foi a abordagem utilizada nesta pesquisa, em face de que a congada, enquanto um fenômeno sociocultural, apresenta relações baseadas na hierarquia, que são relações de poder que também são marcadas pela hierarquia de gênero, visto que existem espaços específicos para homens e mulheres que são estabelecidos por códigos de conduta baseados na tradição.

Há se ressaltar, todavia que os conceitos de espaço público e privado, não devem ser encarados como dicotômicos, como afirma Okin (2008). Nesta perspectiva

> [...] o Público/privado é usado tanto para referir-se à distinção entre Estado e sociedade (como em propriedade pública e privada), quanto para referir-se à distinção entre vida não-doméstica e vida doméstica. Nessas duas dicotomias, o Estado é (paradigmaticamente) público, e a família e a vida íntima e doméstica são (também paradigmaticamente) privadas. A diferença crucial entre os dois é que o domínio socioeconômico intermediário (o que Hegel chamou de "sociedade civil") é na primeira dicotomia incluído na categoria de "privado", mas na segunda dicotomia é incluído na de "público". (OKIN, 2008, p. 3).

O espaço privado também é político, pois o que acontece entre os sexos no espaço doméstico também é regido por relações de poder, hierarquias que são sobretudo regidas pela distinção de gênero que é um fenômeno social. Isso significa que as esferas pública e privada não podem ser interpretadas isoladamente.

Perrot (1998) afirma que, claramente, o homem domina as relações públicas enquanto a mulher está culturalmente interligada ao privado. Todavia, a aparente simplicidade desta repartição esconde problemas de fronteiras pois, a mulher circula pelo público em funções domésticas e trabalhistas e os homens são considerados os verdadeiros senhores dos lares, onde segundo uma postura patriarcal governam suas famílias e delegam às mulheres a gestão do cotidiano.

Além disso, Okin (2008) argumenta que funções que são naturalizadas como femininas, como a gestão das atividades domésticas e criação dos filhos, têm suas raízes na constituição de uma sociedade burguesa, é um costume culturalmente ensinado em função da produção e reprodução do capital, portanto é um fenômeno de ordem política, o que interliga o privado a relações extradomésticas. Daí a necessidade conceitual de relacionar as esferas públicas e privadas nas abordagens, envolvendo o conceito de gênero.

As concepções do espaço nas esferas públicas e privadas ganham força com a urbanização, visto que, o espaço rural é todo privado, apenas no urbano, seja ele arraiais que eram extensões do rural a grandes cidades, que o público começa sua existência.

No início do século XIX o Brasil ainda era um enorme país rural. Apenas na segunda metade do século XXI, de acordo com D'Incao (2004), a urbanização começa a delinear formas e funções no espaço geográfico. Até então, a cidade, a exemplo do Rio de Janeiro, era desorganizada, as ruas e as casas não estabeleciam limites, como se não pertencessem a ninguém.

Os quintais eram extensões das casas e as ruas eram drenos de toda a água residual. O mau cheiro era sufocante.

Até o início do século XIX, não havia no Brasil leis públicas que regulassem a limpeza e o uso das cidades.

> Os espaços para o abate de animais domésticos e para a lavagem de roupas, as fontes centrais, bem como os terrenos para a criação de animais e locais para cortar lenha foram reduzidos ou transferidos do centro das cidades para a periferia. A arquitetura dos sobrados se desenvolveu, fazendo da rua uma "serva da casa", portas e janelas abriam-se diretamente para ela. Autoridades públicas limitaram o "mau uso" da casa e tenderam a estabelecer uma nova atitude em relação às ruas, agora consideradas "lugares públicos" e que por isso deveriam manter-se limpas. (D'INCAO, 2004, p. 224, grifos do autor).

Com a abertura da Faculdade de Medicina no Rio de Janeiro, a preocupação com a higiene tornou-se uma espécie de obsessão pública, em um contexto histórico em que as pessoas morriam de pestes e epidemias, as sujeiras das cidades foram demonizadas.

Esta tendência interferiu nas relações públicas e privadas, pois, de acordo com Matos (1995), o medo de que as amas de leite contaminassem as crianças e que as lavadeiras contaminassem as roupas, fizeram com que gradativamente estas figuras fossem sendo extintas da sociedade e que as mulheres da classe burguesa fossem mais relegadas ao privado em função da maternidade e do desenvolvimento da vida no lar. As máquinas e a empregada doméstica que morava nas casas de família foram tornando mais privadas ainda à vida nos lares.

Matos (1995) afirma que a presença das mulheres no público tinha uma conotação classista, visto que as mulheres pobres circulavam mais pelo público que as ricas. Lavadeiras, domésticas, amas de leite, que após as medidas higienistas foram sendo relegadas ao privado e à periferia das grandes cidades.

As mulheres ricas sempre foram criadas no privado, deviam ser guardas dos olhares públicos. Expostas ornamentadas de jóias e roupas caras apenas para reafirmar o poder econômico de seus maridos, as burguesas tinham locais específicos de circulação[4] na sociedade de acordo com Perrot (1998). As meninas deviam ser guardadas até o casamento, onde a virgindade, segundo D'Incao (2004), representava moeda de troca para os grandes e rentáveis casamentos, arranjados entre as famílias ricas.

[4] Cafés, Magazines, Salões de Beleza entre outros espaços femininos

Outra tendência observada por D'Incao (2004) é a busca pela civilização das sociedades urbanas brasileiras no início do século XX. Este período marcou a passagem das relações senhoris para as burguesas. Esta tendência busca a superação das relações de compadrio e vizinhança, acentuando o que é público e o que é privado, construindo assim as bases de uma sociedade urbana individualista e classista. Com esta tendência manifestações religiosas e culturais referentes às pessoas pobres foram banidas para a periferia tomando um status de secreto para coexistir. Assim o espaço dos lares torna-se cada vez mais privado e o público cada vez mais temeroso.

O privado representa no imaginário social o santuário da intimidade. O problema, contudo, é que mulheres e crianças que convivem com a experiência cotidiana do abuso físico, e para aquelas, em número ainda maior, que vivem sob a ameaça constante desse abuso, a esfera doméstica não oferece o tipo de privacidade no qual a intimidade pode florescer (OKIN, 2008).

Deixar temporariamente os papéis públicos de lado, tendo liberdade para desenvolver as capacidades mentais e criativas, representa outra função do privado. Mas nem todos têm direito a esse momento individual, pois,

> tenham ou não papéis não-domésticos, espera-se muito mais delas [as mulheres], em geral, em seus papéis de mães e de responsáveis pela família, do que se espera dos homens em seus papéis familiares. Isso é evidenciado pelo fato de que homens que têm sucesso na vida pública são freqüentemente desculpados por negligenciar suas famílias, enquanto as mulheres, na mesma situação, não o são. De fato, uma referência completamente diferente do que constitui "negligência em relação à família" é geralmente aplicada à mulher, assim como "ser mãe" significa algo inteiramente diferente de "ser pai".(OKIN, 2008 p. 19, grifos do autor).

Desta forma, a privacidade está muito menos disponível às mulheres que aos homens, pois "as mulheres têm seu tempo e suas faculdades sempre à disposição de todos" como parte da explicação para suas menores realizações nas artes e nas ciências (OKIN, 2008, p. 20).

Com isso, conclui-se que o espaço geográfico nos âmbitos público e privado, representa espaço de disputa de gênero, onde homens e mulheres exercem relações de poder, explícitas e veladas, na construção de sua vida cotidiana. A repressão à mulher neste sentido se faz naturalizada por uma cultura, onde o tempo, a privacidade, a liberdade de expressão e de pensamento são tolhidas constantemente.

Pensar a mulher congadeira nesta perspectiva nos remete a sua ausência nas pesquisa científicas sobre a congada, inclusive nas matérias de jornais e revistas, onde a imagem da mulher

pouco ou nunca aparece como objeto de análise. Apesar de circular nos espaços públicos e privados as mulheres da congada recebem uma visibilidade secundária aos homens. Na memória popular o congado é representado pela figura masculina.

A mulher congadeira existe, sem ela como afirmam os capitães dos ternos, a festa não se realiza, mas, quem é essa mulher? Onde mora, o que faz em sua vida cotidiana, quais seus desejos e sonhos? Será através da oralidade e dos recursos da memória que a presente pesquisa visa desvendar estes mistérios.

2.3 História oral e memória: caminhos metodológicos para uma pesquisa geográfica sobre gênero

O final da década de 1970, início da de 1980, representa um marco teórico e metodológico para as ciências sociais em geral, que passaram por uma revolução culturalista. Há neste contexto uma revalorização da análise qualitativa, um resgate da importância das experiências individuais, bem como um redirecionamento dos interesses pelas redes e situações singulares.

Na ciência histórica, que representa a principal área a utilizar as fontes orais, a tendência não é diferente. Há certa conformidade entre os pesquisadores no final do século XX, como Ferreira (1994), François (2002), Lozano (2002), Voldman (2002), Joutard (2002), Thompson (1992) entre outros, por pensar a história recente através das fontes orais enquanto método de pesquisa, tendo na memória um importante recurso capaz de dar voz aos excluídos da história como mulheres, negros, índios, militantes de esquerda, proletariados, entre outros.

Desta forma, ocorre uma revalorização da história política e principalmente do sujeito que faz esta história. Neste sentido foram atribuídos novos significados e valorização dos depoimentos orais.

Essas modificações ocorridas na história permitiram que a oralidade ocupasse um novo espaço nos debates historiográficos atuais. Ferreira (1994) afirma que uma avaliação mais detida no campo da oralidade aponta duas vertentes distintas, porém interligadas.

A primeira delas é denominada de história oral e trabalha preferencialmente com os instrumentos orais, como fonte para preencher os vazios deixados pelos registros escritos e oficiais. Esta tendência lida tanto com as elites e a política, quanto com a recuperação da trajetória de grupos de excluídos, cujas fontes escritas normalmente são precárias.

Uma preocupação comum entre aqueles que usam a oralidade enquanto fonte de pesquisa é garantir o máximo de veracidade e objetividade aos depoimentos orais colhidos. Os instrumentos utilizados na academia para esta ação são uma combinação de roteiros de entrevistas e questionários consistentes previamente elaborados e a utilização de fontes bibliográficas compatíveis à problemática investigada, de forma a reunir elementos para realizar a contraprova e excluir as distorções.

A segunda abordagem no campo da história oral valoriza as representações através do estudo da memória. Nesta perspectiva a subjetividade dos depoimentos orais não é vista como um ponto negativo, ao contrário, possibilita a interpretação das representações que ela traz em si. A elaboração de roteiros de entrevistas não ocorre com o objetivo de ser uma contraprova ao registro escrito, mas de investigação de fenômenos históricos recentes com fontes escritas escassas.

A preocupação desta vertente é acadêmica. Seu principal campo de investigação são as elites políticas e as camadas populares. Desta forma, a história oral ganha cada vez mais espaço nas ciências sociais que buscam o estudo do indivíduo, da cultura e da política. (FRANÇOIS, 2002).

Ferreira (1994) alerta ainda para a importância da distinção entre os conceitos de fontes orais e história oral. A autora afirma que o termo fontes orais representa toda e qualquer forma de obtenção de informações através da oralidade, produzida por qualquer indivíduo sem preparação prévia. Já a história oral, representa uma pesquisa investigativa cuja metodologia se baseia na obtenção de informação através do depoimento oral extraído por um especialista, mediante entrevista ou questionários previamente elaborados, cujos resultados são contrapostos a fontes escritas.

Outro aspecto problemático do uso da história oral apresentado pelos críticos é que o resultado das entrevistas feitas por especialistas permanece nas mãos dos mesmos, não sendo disponibilizado para análises dos demais interessados. Mediante esta questão muitos arquivos e

bibliotecas criaram acervos de depoimentos orais fruto de pesquisas, como é o caso do Arquivo da Cidade de Barcelona como elucida Ferreira (1994).

Desta forma, como reitera François (2002), a história oral é vista não como uma disciplina, mas como um importante método de pesquisa que produz uma fonte especial, que contribui para uma melhor compreensão da história atual de grupos excluídos da história. Além disso, a história oral estabelece uma relação nova entre a informação e o pesquisador, visto que sua fonte de análise é viva e voluntariosa, não se deixando manipular como as estatísticas o fazem, o encontro pela entrevista gera interações sobre as quais o pesquisador tem domínio somente parcial.

Considerando que a presente pesquisa visa discutir sobre mulheres e identidade de gênero na congada de Catalão (GO), a escolha por esta metodologia de pesquisa, ligada à história oral, se deu pela ausência de registros escritos sobre as mulheres catalanas vinculadas à congada e, além disso, o desejo de ouvir a voz desse segmento, cuja atuação é tão intensa pouco visível externamente pelas pesquisas acadêmicas e trabalhos artísticos e culturais realizados sobre esta manifestação.

Haverá preferência nesta pesquisa em relação à seleção das mulheres a serem entrevistadas, escolhendo as de mais idade, que trazem uma carga maior de lembranças e informações sobre a atuação de mulheres na Festa do Rosário, como sugere Bosi (1983), quando argumenta que o trabalho do idoso é narrar. Isto, contudo, não exclui as mulheres jovens, que serão incluídas em determinados momentos.

Em relação a (in) visibilidade das mulheres e a ausência de registros, Perrot (2005) estabelece justamente este comentário quando analisa o método de pesquisa baseado na história oral e na memória em um dos capítulos de seu livro "As Mulheres ou os silêncios da história". Argumenta que os registros sobre mulheres são ínfimos e que as homenagens em estatuaria aparecem em maior numero na França, mas, mais como ornamento do que como reverência.

Outras fontes de relato histórico, apontadas pela autora, registram os conhecidos escrivães da história: padres, administradores, juízes e policiais, raramente fazem menção à mulheres em seus registros, e quando o fazem usam de estereótipos como: "mulheres vociferantes, megeras a partir do momento que abrem a boca, histéricas assim que começam a gesticular." Esta forma de registros das participações públicas das mulheres, reafirma que

existem lugares determinados para homens e mulheres e que quando as mulheres participam do espaço público, logo são tidas como incomuns e inadequadas.

Em relação à criminalidade a autora aponta que não existem praticamente relatos acerca de mulheres, pois roubos, assassinatos eram considerados coisas de homens, as porcentagens registradas na Europa são ínfimas. “Assim, olhar de homens sobre homens , os arquivos públicos calam as mulheres.” (PERROT, 2005, p. 35).

Outra importante fonte de registros foram os diários, livros de registro das atividades familiares e correspondências realizadas pelas mulheres, prática comum a partir do século XVIII. Normalmente os livros sobre as atividades familiares eram escritos pelas mulheres, as secretarias do lar ou a própria dona de casa, que entre um relato e outro contava sua própria história.

Os diários também eram muito utilizados pelas moças aconselhadas pelos padres seus confessores e posteriormente pelos seus mestres pedagogos com meio de controle de si mesmas.

Muitos dos diários e cartas de mulheres foram queimados por suas autoras por temer a interpretação de outros de seus segredos e relatos íntimos e mais, com este ato as mulheres apagam os vestígios de sua existência no mundo como se este registro fosse uma ofensa à ordem. “Queimar seus papéis é uma purificação pelo fogo desta atenção a si mesma que confina ao sacrilégio.” (PERROT, 2005 p. 37).

Os relatos de memória das mulheres de acordo com Perrot (2005) estão ligados á dimensão do privado, visto que esta é sua condição predominante junto à família e à sociedade. Na família as mulheres passam para os filhos os relatos da vida familiar ligada à infância, bem como rememora e cuida dos elementos materiais que representam os mortos, como o dever do zelo pelos túmulos e a visita no dia dos mortos. Neste sentido, “a memória das mulheres é verbo.” (PERROT, 2005, p. 40).

E foi justamente pelo poder desta verbalização da história dos excluídos que a pesquisa baseada na memória e na oralidade tomou corpo na ciência histórica especificamente e nas ciências sociais em geral, nas análises de cunho cultural como foi o caso da Geografia.

De acordo com Perrot (2005), a tendência de ouvir as minorias, os deserdados da história, teve sua origem em experiências norte-americanas e polonesas, e exige uma grande participação por parte do pesquisador que certamente estabelece um maior envolvimento com o pesquisado do que quando aplica um simples questionário. O relato de vida está mais ligado às

diretivas metodológicas da etnologia do que da sociologia, mas é largamente utilizado pelas ciências sociais em geral desde que embasados em seus pressupostos teóricos particulares.

O relato oral representou uma espécie de revanche das mulheres e das minorias em geral, que começaram a aparecer nas pesquisas acadêmicas por si mesmas, preenchendo lacunas históricas e sociológicas antes existentes pela ausência de relatos acerca de mulheres.

O estudo baseado na memória individual ira representar um recurso importante, visto que, este estabelece interpretações sociais que permitem lidar com a dimensão subjetiva do vivido, e com as significações que configuram a vida dos sujeitos envolvidos na pesquisa.

De acordo com Bernardo (1998), o estudo da memória prioriza as situações vividas que são plenas de significados, visto que a matéria lembrada com o recurso da memória é tanto individual quanto social, neste sentido a memória funciona como um mecanismo de interpretações de situações vividas que contribuirão para o desenvolvimento da presente pesquisa.

O estudo baseado na memória permite um contato com a dimensão subjetiva do sujeito, destacando o vivido. Este recurso viabiliza ultrapassar as características individuais atingindo o grupal.

> [...] o recurso da memória, pode possibilitar muito mais, à medida que permitem descortinar situações conflitivas, descriminações, jogos de poder entre pessoas e grupos sociais e processos como o de construção de identidades, uma vez que memória e identidade encontram-se imbricadas. Isso significa que o processo de memorização possibilita reconstruir e redefinir continuamente as identidades tanto individuais quanto coletivas dos grupos [...]. (BERNARDO, 1998, p. 30).

Bernardo (1998) buscou ainda analisar as diferentes interpretações e idéias que são construídas entre os grupos através do estudo da memória. O que detectou é que a memória resgata o que se encontra além do individual, ela retrata o pensamento do grupo ao qual o indivíduo pertence. Desta forma é possível por meio da memória reconstruir elementos como trabalho, família, religiosidade, entre outros.

Estas reconstruções do passado, apoiadas na memória, revelam dois tipos de informação distintas, porém interligadas. Num primeiro momento revela como a memória é construída socialmente e como o conhecimento sobre o passado é processado e controlado. Depois demonstra como diferentes versões do passado estão presentes em determinadas manifestações sociais.

Os estudos baseados na memória são capazes de captar os sentimentos armazenados em diferentes eventos da vida do sujeito, pois com as lembranças dos acontecimentos vividos afloram ódio, amor, alegria, tristeza entre outros. Esta especificidade do recurso permite que as subjetividades apareçam, fazendo com que a análise apresente conteúdos que vão além da interpretação dos fatos objetivos (ACHARD, 2007).

Pensar a mulher na congada de Catalão enquanto uma análise da identidade de Gênero, tendo na história oral um instrumento metodológico principal, passa pela busca da identidade contada e revivida pelo próprio sujeito/objeto do estudo.

A história da mulher no Brasil, em varias escalas, nos lembra a historia do (in) visível. Na congada de Catalão, apesar do papel fundamental que desempenha em vários departamentos da organização e excussão da Festa do Rosário, a importância da mulher parece ter um papel secundário, de bastidores. A mulher, segundo a tradição local, será aquela que cozinha, costura, lava a farda e conduz as crianças nos ternos. Mas a convivência com os ternos de congo nos mostra uma ação muito mais tênue e efetiva, que ainda não foi discutida através dos olhos da academia.

Será com base na hipótese da ausência do registro das atividades da mulher na história da Congada de Catalão-Go, que a presente pesquisa buscará o estudo de gênero e identidade feminina no congado, inserindo no texto acadêmico a voz das mulheres pioneiras ligadas à festa, que construíram sua história, bem como as contemporâneas que trabalham em prol da Festa de Nossa Senhora do Rosário, na organização e realização desta importante manifestação religiosa do interior de Goiás.

3 APONTAMENTOS HISTÓRICOS PARA UMA REFLEXÃO GEOGRÁFICA SOBRE O FENÔMENO DA (IN) VISIBILIDADE DA MULHER

Eloene de Jesus Rita, Rainha da Congada de Catalão (GO).
Autor: PAULA, M. V. (2010)

3 APONTAMENTOS HISTÓRICOS PARA UMA REFLEXÃO GEOGRÁFICA SOBRE O FENÔMENO DA (IN) VISIBILIDADE DA MULHER

A tese da invisibilidade da mulher enquanto fenômeno social e intelectual é uma preocupação contemporânea defendida por vários pesquisadores da categoria gênero, como Perrot (1998, 2005 e 2007), Duby e Perrot (1990), Del Priore (2004), Matos (1995), Pedersen (2006), Toscano e Goldenberg (1992), Lopes et al. (2004) entre outros.

Estes autores demonstram que ao longo da história somente os grandes feitos masculinos eram notados. Que as mulheres foram relegadas a uma posição subalterna, em relação aos homens, que praticamente as apagaram dos registros históricos, dos monumentos das ruas, das homenagens públicas.

De acordo, com Lopes et al. (2004), a invisibilidade das mulheres nas ciências também representa uma construção historiográfica que conheceu uma considerável reação com a participação feminina nas ciências no final do século XIX e inicio do XX.

Não quer dizer que as mulheres não existiam, mas não basta apenas existir é preciso viver e viver plenamente, com direito de ir e vir, de expressão, de ser um sujeito da história, e isso, foi por muito tempo negado às mulheres.

Será apenas na década de 1970, que representa um período histórico mundial de abertura política e de crescimento dos movimentos militantes, inclusive o feminista, que as mulheres passam a ocupar espaços maiores na academia como sujeitos e pesquisadoras, possibilitando assim o crescimento das pesquisas sobre gênero nas várias vertentes das ciências sociais.

Pensar o fenômeno da (in) visibilidade da mulher, que por não ser pleno na contemporaneidade deve ser relativizado, sob o olhar geográfico, representa um desafio a ser cumprido neste capítulo, que visa relacionar este fenômeno mundial à realidade das mulheres congadeiras de Catalão (GO), objeto de estudo da presente pesquisa.

A discussão será construída a partir do século XVI, data da ocupação estrangeira do Brasil, fazendo uma especial referência às questões de identidade étnico-racial, visto que a manifestação cultural em discussão é de origem negra. Contudo, existem mulheres brancas na

congada e sua realidade no contexto da festa também caracteriza o (in) visível, elemento que leva à análise do fenômeno também junto a este grupo.

3.1 A (in) visibilidade de mulheres negras: de escrava à empregada doméstica

De acordo com Nascimento (2008), ao contrário do que dissemina a cultura eurocêntrica, a história das mulheres negras não começa com a escravidão. Nem tão pouco as sociedades matrilineares representam a materialização do que é primitivo, visto que sociedades avançadas como a Egípcia, se baseavam neste modelo, enquanto as tribos nômades germânicas, com suas práticas bárbaras caracterizadas pelo infanticídio, violência contra mulheres e canibalismo se baseava em uma estrutura patriarcal.

O sistema matrilinear não representa uma dominação dos homens pelas mulheres e sim um poder compartilhado. No Egito Antigo existem registros de diversas mulheres no poder tanto estatal quanto religioso.

> Havia rainhas como Tiye, Nefertiti e Nefertari, que reinavam em regime de colaboração com os maridos faraós. Havia sacerdotisas soberanas nos centros primordiais do culto religioso, em um contexto em que o poder político e espiritual eram igualmente fundamentais à condução dos assuntos de Estado. Uma faraó feminina, Hatshepsut, reinou sozinha durante a XVIII dinastia. (NASCIMENTO, 2008 p. 77)

Outros consistentes exemplos da condição histórica de poder das mulheres negras são as rainhas-mães africanas da Núbia, no Atual Sudão. Sua linhagem conhecida como Candaces reinou de 300 a. C. até 300 d. C. Essas rainhas assumiam não como esposas, mas como soberanas. Outro exemplo conhecido foi Cleópatra, uma rainha africana poderosa, que enfrentou os romanos assim como Amanirenas uma das candaces que atacou os invasores imperialistas em 29 a. C. Em Angola há o exemplo da rainha Nzinga, que resistiu aos dominadores portugueses e holandeses. Em Gana a rainha Yaa Asantewaa, liderou a guerra dos asante contra o domínio inglês. (NASCIMENTO, 2008)

Essas rainhas não representam exceções, mas fruto de um sistema sociopolítico matrilinear característico da civilização africana.

> Ao contrário de desprezar e reprimir a mulher, o modelo matrilinear estimula seu desenvolvimento como ser humano e, portanto, sua contribuição produtiva a sociedade. Podemos indagar então, como Cheikh Anta Diop, qual a civilização mais avançada: a que nega a metade da população sua plena condição humana ou a que reconhece e estimula em todos os integrantes a capacidade de realização e participação na vida coletiva? (NASCIMENTO, 2008 p. 80)

No Brasil, o sistema matrilinear, permanece vivo, na figura das mães de santo das roças de candomblé. De acordo com Carneiro e Cury (2008) no Brasil o Candomblé se constitui em uma comunidade eminentemente feminina, cujas fundadoras permanecem vivas na memória cultural das comunidades, como Iyá Nasso, uma das fundadoras da primeira roça de candomblé em Salvador nas primeiras décadas do Século XIX, Mãe Aninha, fundadora da mais tradicional roça de candomblé do país, o Ilê Aché Opô Afojá, também em Salvador e de Mãe Senhora uma das mais ilustres mães de santo do Brasil.

Contudo, a chegada de mulheres e homens negros no Brasil, na condição de escravos, choca com a cultura patriarcal de origem eurocêntrica, que configura um cenário de subjugação das pessoas negras principalmente das mulheres, que eram submetidas a abusos de naturezas diversas.

A dominação europeia sobre o continente africano, neste mesmo período facilitou que a mão-de-obra negra fosse introduzida como alternativa na produção açucareira no Brasil, considerando que o tráfico negreiro sempre foi um negócio extremamente lucrativo, visto que, obtinham-se negros em negociações com os reis africanos em troca de produtos baratos como cachaça e fumo, que eram vendidos a altos preços na Europa e América.

Os motivos que fizeram com que os negros fossem trazidos para o Brasil foram econômicos e culturais, pois, no modo de vida dos diferentes grupos de negros era comum a existência de atividades como agricultura para estoque e mineração, diferente do indígena brasileiro que viviam de caça, pesca, coleta de frutos e agricultura de subsistência.

O processo de escravização por sua natureza é violento. Forçar um ser humano a trabalhar contra sua vontade, sem remuneração nem qualquer direito, exige mecanismos de subjugação. Obrigar um ser humano a trabalhar como escravo por si só já é difícil, pior ainda seria ter que lhe ensinar o trabalho, daí a vantagem de se ter negros ao invés de índios, os negros sabiam fazer o trabalho, bastava subjugá-los pela violência.

Além disso, os negros estavam muito longe de sua terra natal, não conheciam o território brasileiro, o que lhes dificultava qualquer tentativa de fuga. Neste aspecto os índios levavam vantagem estabelecendo revoltas e fugas constantemente.

Este fato fez que, por muito tempo, historiadores, justificassem a inserção do negro como mão-de-obra em substituição ao índio no Brasil pela natureza pacífica do negro em se deixar escravizar e o espírito livre e lutador do índio em resistir à escravidão. Grande e grave equívoco, que custou ao negro mais um estereótipo.

O que acontecia era que além de não conhecer o território brasileiro, os negros trazidos da África falavam variadas línguas e vinham de diferentes regiões, algumas etnias, que conviviam em lugares comuns no Brasil, tinham divergências, se entender, conhecer o território, articular e realizar uma fuga nestas circunstâncias, não era tarefa fácil.

Apesar disso, os negros nunca foram pacíficos diante da servidão, desde o século XVI existem quilombos no Brasil, como por exemplo o de Palmares. Os dados atuais, que mostram a quantidade de quilombos[5], existentes no território nacional comprovam isso. De acordo com Anjos e Cypriano (2006) foram registrados 2842 territórios quilombolas no Brasil em 2006. No entanto este número pode ser ainda maior, pois, existem comunidades quilombolas ainda não mapeadas, outras que não se reconhecem como quilombolas ou permanecem isoladas.

Os descendentes das vítimas da escravidão até hoje não conseguiram se livrar dessa carga discriminatória e sofrem os efeitos dessa suposta inferioridade. Foram séculos de uma prisão física, moral e psicológica sob esses homens e mulheres, que, vitimados pela dominação européia, não encontraram seu verdadeiro espaço num mundo em constante mutação, pois a marca da dominação ainda se fez presente em forma de racismo.

A temática escravismo no Brasil, busca uma discussão que narre as atrocidades do cativeiro, o problema da diáspora, a importância da população negra para economia e cultura no Brasil. Mas, em se tratando da situação específica da mulher negra na história do cativeiro, pouco tem se formulado e, quando se fala, a apelação é para a imagem erotizada da africana que muito caro tem custado à mulher negra na sociedade contemporânea. Desta forma, detectamos nesta pesquisa o primeiro foco de invisibilidade feminina na história, a da mulher negra e escrava.

---

[5] Quilombos eram áreas de difícil acesso onde os negros fugidos da escravidão se estabeleciam em comunidades.

No artigo de Castro (1999), “Também mulher, imagem de Deus”, é estabelecida uma discussão acerca das imagens negativas impostas sobre a mulher e o negro na história do Brasil. Em relação à mulher negra, a autora detecta um componente a mais do que os visualizados em relação ao homem, que é o da imagem concebida pelos atributos corporais: exuberância e sensualidade. No período da escravidão estes atributos eram exigidos pelo mercado comprador de escravos e hoje são exaltados no estereótipo das "mulatas tipo exportação" que figuram em espetáculos musicais de casas noturnas, em grupos folclóricos e folhetos de propaganda de órgãos governamentais e empresas de turismo.

Apesar de o Brasil ser reconhecido mundialmente devido ao carnaval (representado pelas mulatas) e o futebol, o apelo sexual imposto sobre a mulher negra no Brasil tem um passado e um presente dolorosos. No passado pelos horrores da escravidão e no presente pelo ranço do racismo. Esta afirmação não pretende vitimizar a figura a mulher negra que também estabelece suas relações de poder no espaço, mas sim trazer a discussão a discriminação étnica, social e de gênero no cenário nacional.

Em relação à (in) visibilidade da mulher no período escravista no Brasil, o primeiro momento de reflexão estabelecido pode ser o tráfico negreiro, que ocorria em larga escala na Europa e nas Américas. Pouco se tem escrito a respeito de mulheres neste período. O que se sabe é que os negros, após serem capturados pelos Europeus com a ajuda de etnias divergentes que estabeleciam alianças comerciais com determinadas nações, no território africano, eram amontoados em navios e transportados para, entre outras localidades, o Brasil.

O transporte era precário e muitos negros morriam nesta viagem. Contudo, esta situação por muito tempo foi amenizada no imaginário da sociedade como mostra a famosa gravura, “Negros no porão”, de Johann Moritz Rugendas (1835), que imortalizou no imaginário mundial o local do navio onde os negros viajavam até seu destino. Podemos visualizar nesta figura (Figura 1), negros espalhados pelo chão, com espaço razoável, sem correntes, alguns em pé, outros deitados e sentados. Mesmo assim, a figura traz a imagem de poucas mulheres.

Figura 1 - Negros no porão. Rugendas (1835).

De acordo com Rambelli (s/d), as condições reais de transporte em um Navio Negreiro eram as piores possíveis, os navios que transportavam escravos em sua maioria eram navios velhos, normalmente adaptados a esse tipo de carga (humana). Para tanto os navios eram divididos em três partes: 1 – o porão, para o armazenamento da água e dos alimentos; 2 – a falsa coberta, para a carga humana (os escravos negros africanos); e 3 – a coberta, para a tripulação. Na parte que cabia aos escravos, estes vinham deitados um do lado do outro para economizar espaço, visto que, quanto mais pessoas fossem trazidas, maiores os lucros na venda. Os escravos eram separados por sexo e por idade a fim de organizar melhor a carga. Um navio com aproximadamente 30 metros de comprimento e 8 metros de largura, podia transportar cerca de 600 pessoas.

Apesar de serem breves os relatos acerca das negras, elas também povoavam os navios negreiros, vinham em menor número porque seu valor de mercado era menor que o do homem negro. Segundo Versiane e Vergolino (2002), o preço das escravas geralmente era cerca de 10% inferior ao dos escravos, mas mesmo assim, sua força de trabalho era empregada nas lavouras e no serviço doméstico. Devido ao tratamento diferenciado dispensado à mulher negra, elas representavam a maior taxa de mortalidade já na viagem, sendo também vítimas de violências sexuais por parte dos marinheiros e de suicídios.

No Brasil, por serem consideradas não humanas e propriedade privada já que eram adquiridas através de compra, as mulheres negras eram tidas como sexualmente disponíveis, também pela diferença cultural no comportamento e no vestuário em relação às mulheres ocidentais. A mulher negra era submetida a diversos tipos de violência: física, sexual, psicológica, entre outras.

> [...] a violência sexual perpetrada pelos senhores de escravos, seus familiares e agregados contra as mulheres negras, os estupros eram considerados naturais, já que escravas não eram donas de seus corpos, além das lesões corporais do tronco e do pelourinho. (BRITO, 1997, p. 5).

A escrava de prazeres sexuais, com notável poder de volúpia e sedução, simbolizada na lendária "Xica da Silva", personagem levada para o cinema pelo filme do mesmo nome, de Cacá Diegues, com grande sucesso de bilheteria, expressa bem esta realidade épica.

> No filme, também produzido nos anos 80, Xica da Silva é apresentada pela elegância das formas esguias da atriz negra Zezé Mota como a "heroína-sexo" do tempo da escravidão no Brasil, ou seja, o símbolo da exageração da lascívia, o que lhe valia todo o formalismo punitivo da sociedade àquela época. Mesmo assim, consegue fama e fortuna vivendo em Vila Rica, cidade de Minas Gerais do século XVIII. Seu desempenho chega às raias da ninfomania, extrapolando uma concepção racista e de falsa moral burguesa sobre a mulher negra africana, que, sem o ensinamento do cristianismo, desconhece, *a priori*, a noção do "pecado original" e não sente vergonha de mostrar o corpo nem exibir a sua sexualidade, num desprendimento que a tornava presa fácil do apelo sexual provocado pela sua nudez ante os olhos do colonizador europeu. (CASTRO, 1999, p. 3, grifos do autor).

Ratts (2007) discute o pensamento de Beatriz Nascimento a respeito desta obra, apontando sua indignação ante a idéia de reforço do estereótipo do negro passivo, dócil e intelectualmente incapaz.

A concepção de ser não cristianizado e não civilizado imposta sobre os escravos negros, onde a diferenciação cultural da mulher europeia e a as senhoras de escravos brasileiras que repetiam esse modelo, de ser puro e angelical, assexuada, submissa, recatada, que mantinha seu corpo coberto por fartas camadas de tecido, apesar do clima tropical, foi muito utilizada para justificar os abusos sexuais cometidos contra as negras escravas no Brasil colônia. Se bem que, no período colonial, a figura do senhor de escravos exercia um poder quase que sobre-humano na sociedade, como afirma Freyre (2002):

> A força concentrou-se nas mãos dos senhores rurais. Donos das terras. Donos dos homens. Donos das mulheres. Suas casas representavam bem esse imenso poderio feudal. Feias e fortes. Paredes grossas. Alicerces profundos. Óleo de baleia. Há uma tradição nortista que um senhor de engenho mais ansioso por perpetuidade não se conteve e mandou matar dois escravos e enterrá-los nos alicerces da casa. O suor e às vezes o sangue dos negros foi o óleo que, mais do que a baleia ajudou a dar alicerce às casas-grandes. (FREYRE, 2002, p. 390).

Como se não bastasse o sofrimento e os abusos, as mulheres negras tinham que suportar a ira das senhoras, esposas dos donos de escravos, visto que muitos desses abusos acometidos contra as mulheres escravas aconteciam dentro de seus lares, onde havia muitas mulheres negras que trabalhavam no serviço doméstico. Ao perceberem o envolvimento de seus maridos com as escravas, que em muitas ocasiões geraram mulatos bastardos, as senhoras torturavam as escravas com perversos castigos, para vingar o adultério que jamais poderia ser discutido com seu marido e senhor. As senhoras utilizavam de um poder mudo, porém enérgico no interior dos lares.

> Não são dois nem três casos de crueldade de senhoras de engenho contra escravos inermes. Sinhás-moças que mandavam arrancar os olhos de mucamas bonitas e trazê-los à presença dos maridos, à hora da sobremesa, dentro da compoteira de doce e boiando em sangue ainda fresco. Baronesas já de idade que por ciúme ou despeito mandavam vender mulatinhas de quinze anos a velhos libertinos; ou mandavam-lhes cortar os peitos, arrancar as unhas, queimar a cara ou as orelhas. (FREYRE, 2002, p. 392-393)

Além das traições, a exuberância da beleza negra, a liberdade de expressão, a essência da raça que era responsável pelo fascínio dos homens sobre as escravas, também era responsável pelo ciúme das mulheres brancas, que desforravam todo seu ódio e melancolia, de uma vida submissa e fútil, nas escravas que não tinham muitos mecanismos de defesa contra estes ataques.

Outra imagem construída da mulher negra, de acordo com Castro (1999) é a oriunda da mãe preta, que interpretava o papel de substituta parcial da senhora de escravos na criação das crianças brancas, porém sem autonomia, dava amor e cuidados sem direito a recíproca. Vista como "bem de uso" no mundo dos brancos pelas características maternais que determinaria a sua escolha para os cuidados e a amamentação dos filhos herdeiros da família colonial no Brasil.

Esta imagem da mãe preta contribuiu para difusão de um mito muito conhecido na sociedade brasileira acerca do negro, que é a passividade que contribui imensamente para o necessário processo de civilização deste, que somente a escravidão seria capaz de ocasionar.

De acordo com Castro (1999), muito se falava em relatos históricos sobre a passividade do negro ante o cativeiro e a imagem da mulher maternal, doce e submissa, passa a veicular a materialização do processo de civilização que o branco impôs sobre o negro, buscando gerar uma imagem positiva do cativeiro. Além disso, as mães pretas, normalmente, eram descritas como senhoras de mais idade, que já haviam procriado muitos filhos e serviam de ama de leite e pajem das crianças brancas, tinham seu corpo mais coberto que as escravas jovens e tinha o peso dos anos de cativeiro que modificava a imagem sexualizada fortemente veiculada às escravas jovens. Contudo, este culturalmente naturalizado estereótipo da mãe preta, é combatido por Schumaher e Brazil (2007) ao apresentarem fotos de mães pretas jovens e altivas, como pode ser observado na (Foto 1). Além disso, os autores apontam para uma questão envolvendo as mães pretas que pouco se faz menção, que é o abandono das crianças negras para que as mulheres escravas pudessem amamentar os filhos dos brancos. Isso em vários casos culminou com a ruptura da maternidade e a mortalidade infantil de crianças negras, configurando mais uma violência dos donos de escravos contra as pessoas negras.

Foto 1- Monica, ama de leite de Arthur Gomes Leal. Fotografia de Joaquim Ferreira Vilela, Pernambuco, 1859. Acervo Coleção Francisco Rodrigues, Fundação Joaquim Nabuco. Fonte: Schumaher e Brazil (2007)

Assim como a mulher branca do Brasil colonial exercia um poder doméstico, disfarçado de submissão, onde orquestrava todos os atos internos e até mesmo externos das casas grandes, com vigor e sutileza, a mãe de leite também exercia uma influência socializadora em família, incorporando-se à vida cotidiana do colonizador, fazendo parte de situações realmente vividas e interferindo no comportamento da criança através de seu processo de socialização lingüística e de determinados mecanismos de natureza psicossocial e dinâmica. Desta forma o espaço privado representou uma forma de poder para as mulheres negras e escravas.

Isto mostra que os escravos e escravas, não eram passivos, o que acontecia era um domínio que os mecanismos do cativeiro exercia sobre eles, visto que eram trancafiados em senzalas, ou viviam sob vigilância nas casas grandes, não conheciam o território nacional o que dificultava as fugas e eram açoitados e torturados caso infringissem alguma regra ou ordem dada pelos senhores. Da segunda metade do século VIII em diante a população de libertos cresce e, estes juntos com escravizados já conhecem boa parte do território brasileiro.

Porém a equivocada idéia da democracia racial, aliada ao mito da passividade difundiram ao longo da história pensamentos equivocados sobre o negro como os expressos do Freyre (2002 p. 54)

> Mas esse sadismo de senhor e o correspondente masoquismo de escravo, excedendo a esfera da vida sexual de doméstica, tem-se feito sentir, através da nossa formação, em campo mais largo: social e político. Cremos surpreendê-los em nossa vida política, onde o mandonismo tem sempre encontrado vítimas em quem exercer-se com requintes às vezes sádicos; certas vezes deixando até nostalgias logo transformadas em cultos cívicos, como do chamado "marechal de ferro." (FREYRE, 2002, p. 54).

Não havia uma passividade por parte das mulheres em relação aos estupros e castigos, mas sim mecanismos de sobrevivência ao cativeiro. Todavia, isto não impediu que as marcas culturais dos escravos prevalecessem, tanto na fala, quanto no vestuário ou na culinária e isto por si só denota uma forma de demonstração de poder por parte do negro mesmo em estado de cativeiro, o que nega qualquer expressão de passividade.

Na contemporaneidade a mulher negra ainda luta para libertar-se do cativeiro secular, pois, mulheres negras sofrem preconceito devido ao seu sexo e sua raça. Estão entre as piores taxas de remuneração no mercado de trabalho, povoam as listas do desemprego e do subemprego no Brasil e frequentemente são vítimas de violência física e psicológica (RIBEIRO, 2004).

Para Ratts (2003), as relações raciais e de gênero têm uma nítida dimensão espacial, sendo que essas categorias são construções sociais e a interrelação entre elas se reconstitui em diferentes processos históricos.

> Dizendo de outra maneira, os espaços privados e públicos são vividos diferencial e desigualmente por homens e mulheres, qualificando uns de masculinos e outros de femininos, e por negros e brancos. Na sociedade brasileira algumas dessas distinções não são exclusivas, o que não quer dizer que não existam. (RATTS, 2003, p. 1).

Na sociedade brasileira, de passado escravista, a correlação entre gênero e raça provocou o que Sueli Carneiro (2003) denomina de subalternização do gênero segundo a raça:

> As imagens de gênero que se estabelecem a partir do trabalho enrudecedor, da degradação da sexualidade e da marginalização social, irão reproduzir até os dias de hoje a desvalorização social, estética e cultural das mulheres negras e a supervalorização no imaginário social das mulheres brancas, bem como a desvalorização dos homens negros em relação aos homens brancos. Isso resulta na concepção de mulheres e homens negros enquanto gêneros subalternizados, onde nem a marca biológica feminina é capaz de promover a mulher negra à condição plena de mulher e tampouco a condição biológica masculina se mostra suficiente para alçar os homens negros à plena condição masculina, tal como instituída pela cultura hegemônica. (CARNEIRO, 2003 p. 4).

No Brasil, essa subalternização do gênero implica em uma hierarquia racial e de gênero que de acordo com Ratts (2003, p. 4) estabelece-se da seguinte forma: "em primeiro lugar situa-se o homem branco; em segundo, a mulher branca; em terceiro, o homem negro; e, por último, a mulher negra."

Esta hierarquia fica clara na análise dos dados socioeconômicos do negro no Brasil. De acordo com os dados do IPEA publicados em 2002, os negros[6] representam, em 1999, 45% da população brasileira. Entre os 53 milhões de pobres, os negros correspondem a 64% do total e a 69% da população de indigentes. Desta forma, os negros povoam a maioria entre os excluídos no Brasil.

Neste contexto, constata-se que as mulheres negras são mais freqüentemente submetidas a ocupações precárias que as demais. Por exemplo, o serviço doméstico, que é a maior área profissional feminina do país, ocupando aproximadamente 4,6 milhões de mulheres

[6] O termo negro representa o somatório dos pretos e pardos, conforme pesquisa e dados de institutos nacionais como o IBGE, PNUD e IPEA

em um total de cinco milhões de trabalhadoras em 2000, 71% desta mão-de-obra é composta por mulheres negras (RIBEIRO, 2004).

De acordo com os dados da pesquisa nacional sobre mulheres, realizada pela Fundação Perseu Abramo. Das 2.502 mulheres a partir de 15 anos de idade pesquisadas, nas cinco grandes regiões do Brasil, 18% não possuem segundo grau completo, mulheres com ascendência negra atingem 24% desta média. Das mulheres entrevistadas entre as de ascendência negra, 82% não estudaram ou chegaram apenas ao ensino fundamental (RIBEIRO, 2004).

Este dado justifica a má colocação da mulher negra no mercado de trabalho e reafirma o processo de subalternização deste gênero segundo uma dimensão espacial, demonstrando que existem espaços sociais como a escola, os escritórios, os bancos, hospitais e outros mais que rejeitam a presença do negro em especial da mulher negra, historicamente vítima de preconceito no Brasil.

Assim sendo, é possível afirmar que o fenômeno da (in) visibilidade da mulher, além de social e intelectual, também é espacial e étnico, visto que a mulher negra e pobre torna-se ainda mais (in) visível à história e à sociedade que as brancas.

3.2 A (in) visibilidade de mulheres brancas: da dona de casa à executiva

Refletir sobre a história das mulheres de acordo com a literatura consultada é falar sobre a história das mulheres brancas e sua inter-relação no mundo do trabalho, visto que a literatura disponível na maioria dos casos relaciona a figura feminina aos acontecimentos históricos memoráveis que se desenrolam pelas relações sociais de domínio, poder e sobrevivência. E onde ficam as mulheres neste contexto? Será com intuito de pensar o fenômeno da (invisibilidade) da mulher branca que as reflexões a seguir serão construídas, fator este que busca superar a análise específica do trabalho, partindo para elementos culturais e subjetivos e em alguns casos cotidianos da vida das mulheres, o que representa uma tendência teórica contemporânea.

Para Guteres (2001), a opressão contra a mulher surge com a sociedade de classes e a produção de excedentes, o que acaba gerando uma divisão social do trabalho. Este processo

provoca também a separação entre o local de produção e reprodução do capital, o que gera uma divisão sexual do trabalho. Isso subjuga a mulher que é confinada ao espaço privado e ao trabalho doméstico que é invisível, por ser naturalizado como uma obrigação feminina e não gerar renda, e conseqüentemente eleva o homem à posição de dominação, pois este desenvolve suas atividades nos espaços públicos, na geração do sustento familiar que lhe dá um posto de domínio.

Com a Revolução Industrial na Europa o ideário burguês vigente atribui às mulheres, no modo de produção capitalista, o dever de cumprir as atividades domésticas (como lavar, passar, cozinhar, costurar, entre outras) para viabilizar a vida cotidiana dos homens trabalhadores da indústria, bem como a maternidade, onde seria obrigação social da mulher de gerar e educar as crianças, que em sua maioria, repetirão os destinos dos pais, garantindo assim a mão-de-obra e o mercado consumidor necessário à produção e à reprodução do capital (ARCE, 2002).

A família monogâmica, como afirma Carvalhal (2004), completará os elementos históricos de subjugação da mulher, visto que, representava um meio seguro de preservação da riqueza na figura dos herdeiros. A família monogâmica, entretanto, foi relacionada à idéia de patriarcalismo, caracterizada pela figura dominadora do homem, que se estende do lar, para o poder público nos campos políticos e econômicos.

O patriarcalismo representa uma tendência de dominação do homem sobre a mulher, e isto se estende para o mundo do trabalho onde o homem ocupou por muito tempo o espaço publico e a mulher o privado em uma relação de subjugação (MORAES, 2002).

No final do século XVIII, com o iluminismo, as ideias de igualdade, pautadas em uma reforma social fundamentada mais na razão do que nos costumes, abrem para as mulheres possibilidades de luta em prol da reivindicação de direitos pra si e para a emancipação feminina na sociedade.

Mas não havia consenso em relação à emancipação das mulheres entre os pensadores iluministas, visto que enquanto alguns pregavam a igualdade entre homens e mulheres, outros filósofos como Rousseau, duvidava da capacidade intelectual e emocional das mesmas. Para ele, de acordo com Pinsk; Pedro (2003) as mulheres tinham uma natureza distinta, não conseguiam raciocinar do mesmo modo que os homens, pois eram movidas mais pelas paixões, sendo esta uma característica perigosa ao funcionamento da sociedade.

Algumas pensadoras como Mary Wollstonecraft, defendiam o direito dos indivíduos homens e mulheres, em oposição as leis naturalizadas. Nesta perspectiva, pregavam que mulheres

e homens têm a mesma capacidade e potencial para desenvolver habilidades e, portanto deveriam receber as mesmas oportunidades em relação à educação e participação social. Entretanto, eram poucos que comungavam com este pensamento, sendo as teorias voltadas ao modelo tradicional de mulher silenciosa, modesta, casta e subserviente, eram os que imperavam, além de haver uma condenação de mulheres independentes e poderosas (PINSK; PINSK, 2003).

Esta postura contrastava com o ideal iluminista, cuja base teórica pregava a igualdade entre os indivíduos condenando os limites das tradições sobre a sociedade como algo que impedia o progresso social, paralela às ideias de subordinação e inferiorização da mulher.

Com a Revolução Francesa, a crítica à monarquia também atingiu as mulheres, que exerciam poder na forma de rainhas, cortesãs e amantes dos reis. Este repúdio evolui com a revolução burguesa para uma limitação das mulheres ao lar e à família sendo consideradas desqualificadas e prostitutas mulheres que ascendessem a outras funções. Esta tendência discriminatória entre homens e mulheres, na perspectiva de um homem dominador e autoritário e de uma mulher submissa e incapaz ganha corpo e tradição na nova ordem iluminista.

O curioso é que as mulheres tiveram uma efetiva participação na Revolução Francesa, reivindicando preços melhores nos alimentos, acesso à educação e à igualdade de oportunidades. E essas reivindicações foram esquecidas após a Revolução, assim como a capacidade que as mulheres tinham na área política, sendo estas relegadas ao espaço do lar e ao usufruto da revolução em uma posição secundária.

No final do século XVIII e no início do século XIX, com a urbanização causada pela revolução industrial, o estabelecimento de homens e mulheres nas cidades foi cada vez maior. Estes grupos eram vinculados ao trabalho nas fábricas, porém os salários das mulheres representavam metade a dois terços do que ganhavam os homens, muitas vezes desempenhando funções idênticas.

O salário dos homens não era suficiente para o sustento da família sendo o da mulher necessário enquanto complemento. Nesta perspectiva a união era também uma parceria de trabalho. Desta forma, mulheres sem companheiros tendiam a ser mais pobres. Este quadro sustenta o fato de que muitas mulheres preferiam suportar violência doméstica, traição e outros males a perderem os companheiros e os proventos que eles proporcionam, sendo esta uma forma de manutenção da subsistência, principalmente quando o casal tinha filhos.

Outra característica da mulher trabalhadora do século XIX na Europa era a dupla jornada, elemento ainda presente na vida da mulher contemporânea. A dupla jornada relegou a mulher a desempenhar diversas funções diferentes ao longo de sua vida, devido à necessidade destas mulheres de conciliar as atividades no lar com as atividades de trabalho fora deste recinto. Esta realidade serviu para auxiliar na constituição de trabalhos julgados tipicamente femininos em detrimento aos masculinos, sendo estes as atividades domésticas e atividades menos qualificadas ou sazonais nas fábricas que também eram desenvolvias em forma de empreitada nos lares.

O mercado de trabalho nas cidades atrai tanto mulheres quanto homens, porém o espaço é sexuado, havendo os lugares das mulheres que se restringiam normalmente às lavanderias, grandes magazines, salões de chás entre outros (PERROT, 1998).

No final do século XIX, início do século XX, nos países mais desenvolvidos, a mortalidade infantil e materna diminui, devido à melhora nas condições sanitárias e de saúde das populações menos favorecidas. Com isso, diminui também o número de filhos por família, consequentemente diminuindo a população destes países. Este fato estimulou os governantes europeus a incentivar a maternidade, estabelecendo uma legislação que beneficiasse as mães pobres e a saúde física, educacional das crianças, livrando-as do trabalho regular e incentivando sua freqüência na escola.

O aumento do padrão econômico das famílias permitiu que mulheres tivessem a possibilidade de trabalhar meio período, além de ter momentos de dedicação à maternidade.

> O desenvolvimento da indústria pesada (e a conseqüente demanda por trabalho masculino), o incremento tecnológico e a ampliação do trabalho terciário transformam o caráter do trabalho feminino, fazendo crescer ainda mais a porcentagem de mulheres nos serviços de colarinho branco (vendedoras, administradores etc...) (PINSKY; PEDRO, 2003, p. 293, grifos dos autores).

No século XX, muitas das reivindicações femininas foram atendidas em virtude dos movimentos feministas em suas múltiplas vertentes. Pinsky e Pedro (2003 p. 44) afirmam que este século não proporcionou às mulheres plena cidadania, considerando que cidadania para estas autoras representa “direito de ter direitos, como igualdade e como eliminação de formas hierárquicas relacionadas ao natural.”

A fim de alcançar esta dimensão de direitos mencionada, várias mulheres lutam pela igualdade em relação aos homens. A busca da plena cidadania, contudo continua em voga, com

dificuldades e limitações ainda pesadas pela conquista de direitos instáveis e vàrias vezes ameaçados, tendo nos mitos, estereótipos e ideias antigas naturalizadas a cerca da inferioridade feminina em relação ao homem, “fantasmas” que teimam em regressar.

Um destes fantasmas, que será discutido por Perrot (2007) é a invisibilidade feminina, sejam sociais, históricas ou acadêmicas no espaço público. De acordo com a autora, em muitas sociedades, a restrição da mulher ao espaço doméstico e a invisibilidade que esta ação lhe oferece são naturalizadas e até institucionalizadas.

> Em muitas sociedades, a invisibilidade e o silêncio das mulheres fazem parte da ordem das coisas. É a garantia de uma cidade tranquila. Sua aparição em grupo causa medo. Entre os gregos, e a *stais*, a desordem. Sua fala em público é indecente. “Que a mulher conserve o silêncio” diz o apóstolo Paulo. Porque primeiro foi formado o Adão, depois Eva. E não foi Adão que foi seduzido, mas a mulher que, seduzida, caiu em transgressão. Elas devem pagar por sua falta num silêncio eterno. Até mesmo o corpo das mulheres amedronta. É preferível que esteja coberto de véus. Os homens são indivíduos, pessoas, trazem sobrenomes que são transmitidos. Alguns são grandes, os grandes homens. As mulheres não têm sobrenome, são apenas um nome. Aparecem sem nitidez, na penumbra dos grupos obscuros. “As mulheres e as crianças primeiro”, ou ao lado, ou para fora dependendo do caso: a expressão clássica traduz essa globalização. No começo de *Tristes Tropiques*, Claude Levi-Strauss descreve uma aldeia depois da partida dos homens para caçar: não havia mais ninguém, diz ele, exceto as mulheres e as crianças. (PERROT, 2007, p.17, grifos do autor).

Outro elemento a ser considerado é a invisibilidade das fontes, pois, pouco se tem escrito a respeito de mulheres ao longo da história. O acesso da mulher à escrita foi tardio, e as produções domésticas dispersadas por serem consideradas por elas mesmas algo sem importância, retratado assim um pudor feminino criado e difundido que atinge até mesmo a memória deste grupo. Contudo, existiam os observadores das mulheres que escreviam a seu respeito, que eram cronistas, em sua grande maioria homens, que descreviam uma mulher imaginária repleta de estereótipos. O mesmo ocorre com as imagens produzidas pelos homens, mostram mais sobre os sonhos e medos dos artistas do que imagens das mulheres reais.

Em relação aos relatos históricos, que representariam outro importante documento acerca da trajetória de mulheres no mundo, o que se encontra na literatura grega e romana é a história sobre guerras, reinados e homens ilustres. O mesmo ocorre na literatura medieval e na vida dos santos, que são muito mais citados que as santas.

> Além disso, os santos agem, evangelizam, viajam. As mulheres preservam a sua virgindade e rezam. Ou alcançam a glória do martírio, que é uma honra suntuosa. As rainhas merovíngias, tão cruéis, as damas galantes do Renascimento, as cortesãs de todas as épocas fazem sonhar. É preciso ser piedosa ou escandalosa para existir (PERROT, 2007, p. 18).

A afirmativa de Perrot (2007) traça uma linha entre o que é a invisibilidade e a visibilidade feminina. A mulher deveria, pelas normas culturais da sociedade, ser casta, discreta, circunscrita ao lar. Estas características marcam uma existência nula, portanto invisível. Para ser visível deveria ser santa ou escandalosa, ou seja, ir contra a natureza feminina socialmente instituída, tanto em relação à santidade negada à maioria das descendentes de Eva, quanto ao escândalo, negado após o pecado original que atribuiu o silêncio como um dos castigos divinos a sua transgressão.

No século XVIII e principalmente no XIX a escrita sobre as mulheres torna-se mais científica, porém a visão da história ainda é muito influenciada pelos papéis dos sexos, onde a mulher submissa, voltada ao lar e à família era valorizada.

Entre as duas guerras mundiais, mulheres começam a ter acesso à universidade, dando assim um impulso na história e visibilidade destas mulheres contadas por elas mesmas e também pelos homens. No entanto esta historia foi construída vinculada à sociologia e a sexualidade, sendo estes estudos voltados à família e a demografia, onde as mulheres apareciam no contexto analisado.

Contudo, há, segundo Lopes et al. (2004), uma invisibilidade da produção científica em relação à figura da mulher na ciência moderna que é composta por duas imagens masculinas opostas, a do cientista de jaleco branco, que é a imagem da objetividade como valor central da ciência e do pesquisador de campo, estilo Indiana Jones, que é a imagem do herói, do aventureiro, apaixonado que enfrenta os perigos da selva, e cuja atividade científica lhe cobra inclusive preparo físico.

Nenhuma das imagens postas está para o sexo feminino no imaginário cultural da sociedade. Daí a dificuldade em relacionar a figura feminina e os estudos de gênero nos modelos científicos modernos.

Esta situação, todavia, não é plena, pois, a partir do final do século XIX, que também é palco da ascensão do movimento feminista, as mulheres tiveram maior acesso a cargos de docência nas Universidades, começando assim a escrever a história das mulheres e as discussões científicas baseadas na categoria gênero sob a influência de pesquisas de perspectiva feminista.

Contudo esta participação ainda não se equipara à produção masculina que encontra campo mais fértil nas Universidades.

Não será apenas na Universidade que as mulheres irão ocupar cargos antes tidos como masculinos, no mercado de trabalho como um todo, as mulheres passaram após a revolução feminista, que antes de tudo é um ato político, a ocupar funções no comércio e na indústria, antes tidos como voltados ao mundo masculino como por exemplo a executiva, que é um ícone da figura da mulher que ocupa um cargo masculino, seu vestuário é uma versão feminina do terno, seu comportamento deve ser arrojado e eloquente, seu cargo é de comando e as diferenças de gênero gritam diante desta nova situação de homens ao invés de mulheres ocuparem cargos subalternos.

A questão discutida aqui é de gênero, mas também é étnico-racial, pois, mulheres negras podem ocupar cargos de donas de casa, mas raramente ocupam o cargo de executivas, pois o gênero também se faz com diferenças étnico-raciais e de classe social, e como discutido anteriormente as mulheres negras ocupam nas estatísticas os piores cargos e as piores condições sociais.

Assim sendo, a (in) visibilidade da mulher branca é mais relativa que a da mulher negra, pois a executiva, tem um cargo de comando e de poder, o que lhe confere indiscutivelmente uma visibilidade equivalente, e, em alguns casos, superior a do homem no mercado de trabalho. A professora universitária também é um agente de ensino, pesquisa e extensão, lida com o público e com a construção do saber científico, assim como outras profissões, ocupadas por mulheres na sua maioria brancas, com raras exceções.

3.3 A revolução feminista enquanto fator de visibilidade da mulher na sociedade contemporânea

O feminismo tem assim como a história das mulheres uma recente gama de registros. De acordo com Perrot (2007), somente nos últimos trinta anos é que a academia tem se preocupado em registrar e discutir este importante movimento.

Nos séculos XV e XVII, o movimento feminista consistia em ações mais isoladas, sendo considerado um período pré-feminista. No século XVIII, no quadro de mudanças que marca a Europa Ocidental de acordo com Toscano e Goldenberg (1992) é que o movimento feminista nasce, enquanto ação organizada, de caráter coletivo que visa mudar a situação da mulher na sociedade, eliminando as discriminações a que ela está sujeita. Isto ocorre concomitante ao século das Luzes e à Revolução Francesa, onde as minorias começam a se expressar em uma tendência de reviravolta social.

Na França em 1791 é aprovada a Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã onde sua idealizadora Olympe de Gouges que foi uma das heroínas da Revolução Francesa, pretendia situar em um mesmo patamar de importância os direitos dos homens e das mulheres. Este documento serviu para fomentar ainda mais o feminismo na França do século XVIII.

No início, as organizações feministas aconteciam sem local apropriado para as reuniões. Somente a partir do século XX que as mulheres se organizam em associações, ligas e conselhos tomando reconhecimento nacional e internacional, organizando congressos, obras literárias e científicas que davam voz ás mulheres.

Mas as mulheres não buscavam voz apenas nos elementos citados. Os abaixo assinados, greves e passeatas, onde as mulheres empunhavam faixas reivindicatórias e gritavam palavras de ordem eram e ainda são muito comuns. Não há registros de violência nestas manifestações, mas “a simples presença da mulher na rua agindo em causa própria, é subversiva e sentida como violenta.” (PERROT, 2007, p. 157).

As personagens deste movimento, de início, estavam ligadas às camadas burguesas ou aristocráticas de mulheres emancipadas e independentes financeiramente. Eram constituídas por médicas, advogadas, professoras, jornalistas e escritoras. No decorrer do processo foram agregando operárias que lutavam por melhores condições de trabalho e direitos relacionados à maternidade e respeitabilidade das diferenças nas fábricas. As idéias, de que o movimento feminista era burguês, foram questionadas ao passo que este deu voz às camadas populares no grito pela igualdade entre homens e mulheres. No Brasil, nos anos de 1980, a crítica do movimento de mulheres negras é de que o feminismo era predominantemente de classe média e branco.

Será nesta direção, que irá nascer à tendência acadêmica de reunir as operárias e mulheres pobres em uma luta comum. Seria a junção de dois grupos de excluídos pensados

segundo uma leitura socialista, contra o liberalismo vigente. O problema é que o espaço da fábrica torna-se historicamente cada vez mais masculino, não abrindo brecha para esta união.

O feminismo segue sua caminhada histórica como um elemento da modernidade, tendo nas líderes protestantes e católicas importantes representações.

No século XIX, o feminismo busca mais expressivamente a luta pela igualdade dos sexos, o que contempla a retirada da mulher de uma situação de subalternidade. As preocupações com o gênero focam mais centralizadas nos países anglo-saxãos, inclusive com uma abordagem materialista. De acordo com Toscano e Goldenberg (1992), o direito ao voto também representou uma importante bandeira defendida neste período.

A I Guerra Mundial foi um marco na incorporação da mulher à sociedade ocidental, pois esta foi chamada à indústria bélica, tomando assim o espaço público, ombro a ombro com os homens. Contudo esta abertura foi apenas estratégia momentânea do capital aliado ao poder público sexista, pois após o fim da guerra as restrições retornaram. Porém a experiência fortaleceu o movimento feminista, pois provou a capacidade feminina para o trabalho extra lar.

No século XX, por volta da década de 1970, a luta centraliza-se em direção à liberação das mulheres e pela igualdade na diferença. Os elementos de reivindicações femininas foram variados em diferentes países e regiões do mundo.

O direito ao saber, que não se restringe ao saber formal apenas, mas à instrução é um dos mais antigos e compartilhados direitos a ser reivindicado pelos movimentos feministas. As universidades francesas, anglo-saxãs e com destaque para a americana tem tradição na formação de importantes nomes do movimento feminista.

O direito ao trabalho e ao salário, para as pessoas pobres, foi alcançado de forma mais natural, pois, o salário da mulher era essencial à sobrevivência da família, já nas classes abastadas o trabalho feminino é visto como um início de degradação da família, pois a mulher da corte é aquela caracterizada pelo ócio, assim as mulheres ricas tiveram que se infiltrar no mercado de trabalho buscando profissões que fossem ditas femininas para serem socialmente aceitas.

Outro elemento de reivindicação feminina foi a busca dos direitos civis. Na Inglaterra, as mulheres casadas, estavam sob dependência total do marido, que detinham a gestão absoluta de seus bens, inclusive das rendas e salários de suas esposas. Lei esta que repete-se bem semelhante na França, através do código civil de Napoleão que foi exportado para quase toda a

Europa e para o mundo. Assim, as mulheres tiveram que lutar pelo direito ao divórcio, ao trabalho, pela igualdade na comunhão de bens, entre outros pontos (PERROT, 2007, p. 160).

Os direitos políticos, vinculados ao direito do voto, só foram obtidos pelas mulheres no ano de 1901 na Finlândia. A partir daí vai se disseminando por toda Europa e América. Fato este que estreita o caminho de chegada das mulheres ao poder.

Clara Zetkin no ano de 1910 propôs, junto à Segunda Conferência Internacional Socialista, realizada em Copenhague, a fundação do Dia Internacional da Mulher Trabalhadora. A data escolhida foi o dia 08 de março, como forma de homenagem às trabalhadoras de uma indústria têxtil de Nova York que, no ano de 1857, se revoltaram contra as péssimas condições de trabalho a que estavam submetidas e resolveram ocupar a fábrica, reivindicando igualdade salarial, melhores condições de trabalho e redução da jornada de 14 para 10 horas. Diante do protesto, os patrões fecharam todas as portas e atearam fogo ao prédio ocupado. Devido a este ato, morreram 129 mulheres queimadas vivas (TOSCANO; GOLDENBERG, 1992).

Na contemporaneidade a busca pelos direitos do corpo é que são mais características. Esta ação busca os direitos sexuais, de reprodução e democratização das relações entre os sexos.

Além disso, o movimento feminista do final do Século XX, foi antes de tudo um ato político como afirma Keller (2006). Objetivava mudar as condições das mulheres, reconhecendo que para isso precisaria mudar o mundo. A partir do projeto abertamente político logo surgiu um projeto intelectual, o acadêmico expresso pela teoria feminista.

A teoria feminista foi em geral entendida, como em si mesma uma forma de política – isto é, como "política por outros meios". Pretendia promover a mudança no mundo da vida cotidiana analisando e expondo o papel que as ideologias de gênero desempenham no esquema abstrato subjacente a nossos modos de organização. Isso significava reexaminar nossas suposições básicas em todos os campos tradicionais do trabalho acadêmico.

O que ocorre, todavia, é uma divisão por gênero do trabalho que rotula a mente, a razão e a objetividade como masculinas, e coração (e corpo), sentimento e subjetividade como femininos e que, portanto, estão subjacentes à exclusão das mulheres do empreendimento científico.

Daí a busca das mulheres cientistas vinculadas ao movimento feminista em mudar a ciência. A meta, contudo não era tornar a ciência mais subjetiva ou mais feminina, mas ao contrário fazê-la mais verdadeiramente objetiva, e necessariamente independente do gênero.

Procurava uma ciência melhor e uma ciência melhor seria inevitavelmente uma ciência mais abrangente, mais acessível às mulheres.

De acordo com Keller (2006), de muitas maneiras, o movimento das mulheres das décadas de 1970 e 80 mudou o mundo. Talvez não da maneira radical que algumas imaginassem, mas certamente mudou a percepção das mulheres (e do gênero) em boa parte do mundo ocidental. De fato, mudou mais que a percepção, mudou a condição de muitas mulheres nesta parte do mundo.

> No que aqui nos interessa, o feminismo contemporâneo mudou a posição das mulheres na ciência. Ainda que não possamos afirmar igualdade plena, pelo menos nos EUA, testemunhamos uma impressionante transformação ao longo das últimas três décadas. Enquanto que, em 1970, apenas 8% dos doutorados outorgados nas ciências naturais iam para mulheres, hoje essa cifra atinge 35%. Ainda mais impressionante é o sucesso subseqüente dessas mulheres, especialmente daquelas que obtiveram seus títulos nos últimos dez anos. Por exemplo: em 1970 era difícil encontrar mulheres como professoras titulares em qualquer das disciplinas científicas (a maioria dos departamentos não tinha nenhuma). Hoje, em contraste, entre os professores titulares nas ciências naturais que obtiveram seus títulos nos últimos dez anos, as mulheres são impressionantes 46%. (KELLER, 2006, p. 1).

Como essa mudança drástica aconteceu não é mistério: em grande parte resultou de pressão política direta exercida por grupos de mulheres – especialmente talvez por organizações de mulheres cientistas nas associações profissionais. Essas estratégias foram eficazes, é claro, porque preenchiam uma necessidade, mas é justo dizer que essa mudança, pelo menos, foi resultado de ação política.

A ciência em si, entretanto, não mudou como as feministas esperavam no começo, pois apesar da categoria gênero ser amplamente usada e a teoria feminista estar em voga, muitos campos das ciências exatas ainda são culturalmente ligados ao sexo masculino e muitas teorias ainda apresentam o ranço do sexismo.

Na atualidade de acordo com Costa (2002a), o feminismo incorporou uma extensa gama de discursos diversificados, resultado em uma grande variedade de feminismos. Esta característica, entretanto, não tornou o movimento fragmentado, pelo contrário, compreender que existe diversidade[7] entre o gênero feminino é um avanço que só fortalece social, cultural e politicamente o movimento.

Ferreira (1998, p. 94) menciona a expressão pós-feminismo, utilizada empiricamente, o que dá uma idéia de um movimento ultrapassado e obsoleto, o que na verdade não condiz com a

[7] Diversidade de etnia, classe social, orientação sexual entre outras

realidade pois, se considerarmos o feminismo enquanto “um movimento de procura da compreensão das condições sociais das mulheres, tendo como objetivo melhorá-las e lutando por esse objetivo”, ele se torna útil em qualquer sociedade cuja desigualdade entre os sexos seja uma realidade.

Contudo, a grande questão da atualidade é definir a maneira pós-moderna de ser feminista, considerando que as mulheres continuam vivendo a experiência social passada da discriminação seja econômica, política, sexual ou ideológica.

Para tanto há de se pensar na condição pós-moderna que engendra algumas especificidades como a crise do Estado da Providência e das ideologias coletivas. A crise do Estado ocorre principalmente por antigamente haver um discurso sobre as necessidades básicas e essenciais à condição humana, cuja satisfação deveria se garantida pelo Estado. Agora o que existe é uma multiplicidade de interesses individuais que o Estado deve sufocar num mínimo denominador comum. Ao invés de um sujeito com necessidades básicas, o que há é um sujeito descentrado em muitas superfícies que vive para satisfazer necessidades sincrônicas de imagem (FERREIRA, 1998). O que está posto na contemporaneidade são os temas da diversidade de interesses, da precariedade das identidades sociais, em suma, fala-se das diferenças.

A luta social perdeu seu centro tradicional - o Estado. O poder desdobrou-se em muitos centros. Será neste quadro de multiplicidade que se desenvolve a fase atual do feminismo.

Outro importante elemento da pós-modernidade a ser considerado é o conhecimento científico. Até bem pouco tempo atrás, o paradigma científico socialmente aceito era o positivista. Aquilo que foi típico de um conhecimento crítico agora transforma-se em produto institucional. Todo conhecimento é social e individual é local e total. Com isso o determinismo foi abandonado e a procura agora é pela complexidade e interação social. A lógica já não é mais capaz de compreender o social e a razão, a verdade e a essência humana já não são mais passiveis de mensuração e provas científicas. A ciência passa a ser admitida como uma leitura possível do real. “Admite-se que os discursos e a ciência, não passam de um discurso, são todos problematicamente referenciados à realidade, portanto, procede-se à desconstrução de seus significados indeterminados segundo os contextos e os sujeitos.” (FERREIRA, 1998, p. 96).

Assim sendo, o termo diferença surge nos estudos feministas como diferença entre homens e mulheres e diferença entre mulheres.

No que toca à diferença entre homens e mulheres há uma tendência à diferenciação sexual por identidade, o que quer dizer que é negada a importância ao biológico para a definição das diferenças sexuais. Em relação à diferença entre mulheres, a questão principal é considerar a negação à homogeneização sobre a identidade feminina (COSTA, 2002a).

> A compreensão deste processo de fracionamento alcança-se no reconhecimento da fragmentaridade das identidades e dos interesses das mulheres. As feministas radicais sentiram necessidade de especificar suas diferenças relativamente às liberais, as negras relativamente às brancas, as lésbicas relativamente às heterossexuais, as marxistas relativamente às não-marxistas (pensem-se todas as combinatórias de raças, preferência sexual, e ideologia, para não falar da classe social, de nacionalidade ou de geração). (FERREIRA, 1998, p. 101, grifos do autor).

Este processo de fragmentação recusa a idéia ontológica humanista do eu feminino, de uma verdade única. Há o abandono de uma visão holística, linear ou teológica que façam assentar as explicações da situação social das mulheres num único fator em consonância com a filosofia pós-moderna do conhecimento.

Esta tendência que fragmenta o feminismo se apresenta muito mais inspiradora de ação transformista do que a primeira. Esta problematização da diferença, como diferença entre as mulheres supera o biológico e atinge o parâmetro do social tornando as mudanças possíveis, ao contrário do que acontece com o determinismo do fator biológico.

> Uma vez que o poder se concebe agora como descentrado, complexo, multinodal e mulifocal, as reivindicações feministas deixam de se focalizar no Estado para se dirigirem cada vez mais para as relações a nível micro-social, no face a face dos indivíduos com outros indivíduos e com as instituições. (FERREIRA, 1998, p. 102).

Isto não exclui, mas impõe que se organizem grupos em torno de problemas e objetivos concretos e limitados. Estes grupos terão o poder da transformação social criando redes cada vez mais específicas.

Esta de acordo com Ferreira (1998) é a tendência pós-moderna do feminismo, que busca captar a multiplicidade dos significados dos processos e dos fenômenos sociais. A idéia é romper com o olhar direcionado a um só elemento, como a relação subjugadora entre homens e mulheres, e buscar ver as várias direções de ação, como a afirmação e a resistência das mulheres.

Também é tendência do feminismo contemporâneo desenvolver análises relacionais, prestando maior atenção nas relações sociais entre os sujeitos, os processos de interação e o seu enquadramento institucional. Por fim a tendência atual não atribui a mesma centralidade social aos valores do trabalho, o que valoriza as outras instâncias.

As novas tendências feministas dão maior visibilidade às mulheres por tratar de grupos específicos. Desta forma, mulheres que sentem o peso maior da (in) visibilidade como as negras,

indígenas, pobres que passam a ser discutidas pela academia e ter espaço de militância na vida política, inclusive por sua própria mobilização, a exemplo das mulheres negras.

Contudo, seja no movimento feminista tradicional ou no pós-moderno, várias conquistas foram alcançadas pelas mulheres. “Foi o feminismo que constituiu as mulheres como atrizes na cena pública, deu forma as suas aspirações, voz a seu desejo. Foi um agente decisivo de igualdade e de liberdade. Logo, de democracia”. E porque não dizer que foi um agente decisivo no processo de dar vizibilidade à mulher na sociedade contemporânea (PERROT, 2007, p. 162).

3.3.1 O Feminismo no Brasil

O feminismo no Brasil não foi uma mera reprodução dos modelos estrangeiros. Suas especificidades só podem ser entendidas no contexto da formação histórica brasileira e da relação de dependência do Brasil em relação aos centros hegemônicos aos quais estivemos atrelados desde o início da colonização.

> A escravidão, a tardia emancipação do centro de dominação, o modelo fundiário imposto pelo colonizador português e a influência da Igreja Católica como força política e instrumento de controle social, são, a nosso ver, elementos que permitem melhor entender as peculiaridades do feminismo em nosso país. Estes elementos são os fatores mais diretamente responsáveis pelo patriarcalismo, pelo paternalismo,pelo conservadorismo e pelo machismo brasileiro. (TOSCANO e GOLDENBERG, 1992, p. 25).

O feminismo no Brasil, de acordo com Pinto (2003) apresenta diversas tendências ao longo da história. É importante ressaltar a atuação de mulheres indígenas, negras e brancas no Brasil colonial, ainda durante o período escravista, como é possível identificar no Dicionário Mulheres do Brasil de Schumaher e Brazil (2000).

No final do século XIX e se estendendo pelas três primeiras décadas do século XX, aconteceu o movimento sufragista liderado por Bertha Lutzque, tinha um caráter bastante conservador, o qual se caracterizava por não questionar a opressão da mulher. Nesse sentido, a luta era pela inclusão das mulheres à cidadania, não se caracterizava pelo desejo de alteração das relações de gênero, mas como um complemento para o bom andamento da sociedade.

Concomitante ao movimento sufragista nasce outra tendência que reúne uma gama heterogênea de mulheres (intelectuais, anarquistas, líderes operárias) que, além do político, defendem o direito à educação e falam em dominação masculina, abordam temas que para a época eram delicados, como, por exemplo, a sexualidade e o divórcio.

> No período compreendido entre o final do século XIX e início do XX (até aproximadamente os anos 30), a afirmação dessas dicotomias se acentuou. A modernidade foi um fator determinante nesse processo, tendo contribuído para instalar na sociedade uma sensação de "caos social", de "anarquia sexual", de "degeneração da raça humana": o homossexualismo e a prostituição cresciam; as máquinas simplificaram os trabalhos e permitiram que as mulheres fossem utilizadas como mão-de-obra, questionando assim o mito da superioridade masculina; multiplicavam-se escândalos, e (ainda por cima!) as mulheres reivindicavam o direito de entrar no espaço público (trabalho, universidades, arte). Motivos suficientes para que se criasse um clima de instabilidade nos padrões vigentes de masculinidade e feminilidade. (FERREIRA, 1995/1996, p. 3, grifos do autor).

Há outra tendência feminista que se manifesta especificamente no movimento anarquista e no Partido Comunista, tendo como expoente Maria Lacerda de Moura. Ademais, a fundação do Partido Republicano Feminino, em 1910, a fundação da Federação Brasileira para o Progresso Feminino (FBPF), em 1918, o jornalismo feminista e o feminismo anarquista são tópicos tratados nesse contexto.

Com o golpe militar de 1937 ocorre um longo período de refluxo do movimento feminista que se estende até as primeiras manifestações nos anos 1970. No entanto, isso não significa que durante esse longo período as mulheres não tiveram nenhum papel no mundo público; muito pelo contrário, houve momentos importantes de participação da mulher, como o movimento no início da década de 1950 contra a alta do custo de vida, por exemplo (PINTO, 2003).

A década de 1970 irá conhecer a emergência do feminismo em plena ditadura militar no Brasil. Isso determinou que ele surgisse dentro e fora do país e em boa parte no exílio. Na Europa e nos Estados Unidos havia cenários de grande efervescência política, de revolução dos costumes, de radical renovação cultural, enquanto no Brasil o clima era de ditadura militar, repressão e morte.

> A presença das mulheres na luta armada implicava não apenas se insurgir contra a ordem política vigente, mas representou uma profunda transgressão com o que

> era designado à época para a mulher. Sem uma proposta feminista deliberada, as militantes negavam o lugar tradicionalmente atribuído à mulher ao assumirem um comportamento sexual que punha em questão a virgindade e a instituição do casamento, "comportando-se como homens", pegando em armas e tendo êxito neste comportamento. (SARTI, 1998, p. 3, grifos do autor).

Era um feminismo articulado às diversas organizações de orientação marxistas que nasceram fundamentalmente comprometidos com oposição à ditadura, à democracia, e à luta pelo espaço feminino na política (SARTI, 2001). O movimento era profundamente articulado a outros movimentos populares, que iam desde a luta por moradia, melhores condições de vida, movimento político como anistia aos presos políticos, contra o racismo, pelos direitos à terra pelos grupos indígenas do país e o movimento dos homossexuais (CORRÊA, 2001).

Várias das ações mais organizadas do movimento feminista estavam vinculadas aos partidos e à Igreja. Contudo havia pontos de discórdia, com a Igreja era a questão do aborto defendido pelas feministas, com o partido era a tendência de dar prioridade à luta mais ampla deixando de lado as questões específicas das mulheres.

O ano Internacional da mulher em 1975, oficialmente declarado pela Organização das Nações Unidas (ONU) abriu caminho para o movimento feminista no Brasil, ainda fortemente marcado pela luta política contra o regime militar. O reconhecimento oficial pela ONU, sobre a questão da mulher como problema social, favoreceu a criação de uma fachada para um movimento social que ainda atuava nos bastidores da clandestinidade. Os, grupos políticos de mulheres passaram a atuar abertamente.

Em relação ao movimento feminista do Brasil da década de 1970, de acordo com Sarti (2001) havia duas tendências dominantes. A primeira é mais voltada para a atuação pública, investindo na organização política das mulheres, com destaque para os problemas relativos ao trabalho, ao direito e a redistribuição de poder entre os sexos. Foi a corrente que, nos anos de 1980, influenciou as políticas públicas, utilizando os canais institucionais criados dentro do Estado no período da redemocratização. A segunda preocupa-se com a subjetividade, com as relações interpessoais que se desenvolvem principalmente no mundo privado. Manifestou-se através dos grupos de estudos, de reflexão e convivência.

As feministas da década de 1970 eram em sua maioria atrizes, professoras universitárias, estudantes, sindicalistas, ativistas vindas de movimentos populares e jornalistas. De acordo com Corrêa (2001), havia um traço comum a todas, eram mulheres de esquerda e eram

mulheres profissionais, ou em via de se tornarem profissionais. Eram mulheres que buscavam seu espaço na sociedade, sua visibilidade.

A idéia de que o conceito de classe deveria ser priorizado em relação ao de sexo revelava, portanto, que a apropriação da linguagem masculina, marxista ou liberal, era fundamental para se conseguir a aceitação na esfera pública masculina, que progressivamente se reconstituía. Era, portanto, uma estratégia de reconhecimento político e social fundamental num momento em que as barreiras para a entrada das mulheres no mundo da política eram pesadas demais, sejam as impostas pela ditadura militar, seja as criadas pela própria dominação masculina, de esquerda ou de direita.

De acordo com Rago (2003), as feministas se colocavam, assim, segundo a perspectiva marxista-leninista, como vanguarda revolucionária do movimento das mulheres, necessária para orientar as trabalhadoras em sua "missão histórica", parafraseando o que a esquerda repetia em relação às suas tarefas para com o proletariado. Articulavam-se para fora, deste modo, com os outros movimentos de luta pela redemocratização no país e, deste modo, eram legitimadas.

Nas eleições de 1978 foram eleitas 26 deputadas constituintes de diferentes partidos e regiões. Foi a maior bancada feminina já conquistada. As deputadas eleitas, todas de orientação feminista se encarregaram de buscar a correção das distorções legais sobre a condição da mulher no Brasil. O resultado de quase dois anos de trabalho feminista junto ao congresso foram vários, dentre eles pode-se destacar: a eliminação das discriminações da legislação no tocante ao trabalho remunerado; dilatou-se o prazo da licença maternidade de 84 dias para 120 dias; equiparação dos direitos salariais da empregada doméstica e da trabalhadora rural aos demais trabalhadores; igualdade de direitos e obrigações do casal; a garantia de título de posse à esposa ou companheira do proprietário rural; a ampliação do divórcio e a definição de responsabilidades entre a família e o Estado no planejamento familiar (TOSCANO; GOLDENBERG, 1992).

A década de 1980 foi o período da redemocratização e da anistia, quando as mulheres exiladas no momento da ditadura voltarão ao Brasil, trazendo uma bagagem de experiências internacionais no campo da militância feminista. Além disso, a própria experiência doméstica no exterior, muito adversa dos padrões do patriarcado nacional, foi importante para a construção de uma nova mentalidade das relações entre os gêneros na vida destas mulheres, que juntaram suas

experiências com as feministas que permaneceram no Brasil, para dar prosseguimento ao movimento (TOSCANO; GOLDENBERG, 1992).

Sarti (2001) afirma que na década de 1980 o movimento feminista no Brasil era uma ação social e política consolidada. Foi o inicio de um feminismo que discutia a categoria gênero, e seu discurso se difundiu em um país que se redemocratizava e se modernizava abrindo assim campo para novas discussões sociais como as apresentadas pelas mulheres. Neste período o movimento se profissionalizou, tomou espaço nos partidos políticos, sindicatos e ONGs que defendiam a bandeira da igualdade para as mulheres, que militavam junto ao poder público por melhores condições sociais.

Ainda junto à tendência de especialização, desenvolveu-se também a pesquisa acadêmica sobre a mulher. No plano governamental, criaram-se conselhos da condição feminina em todos os níveis, federal, estadual e municipal.

Neste período, foram criadas as delegacias especializadas, que de acordo com Pinto (2003), não resolveram a questão da violência, mas foram um avanço na medida em que a mulher passou a ser reconhecida como vítima de violência. Houve ainda nesta década a implantação do Programa de Atenção Integral à Saúde da Mulher (PAISM), pelo Ministério da Saúde, que envolvia três temas: planejamento familiar, sexualidade e aborto.

Na Constituição Federal de 1988, de acordo com Sarti (2001), deu-se uma significativa mudança em relação à condição da mulher com a extinção da tutela masculina na sociedade conjugal.

> Assim, questões antes secundarizadas como essencialmente femininas e relativas à esfera privada, isto é, não pertencentes ao campo masculino da política – a exemplo das relativas ao corpo, ao desejo, à sexualidade e à saúde – foram politizadas e levadas à esfera pública, a partir da utilização de uma linguagem diferenciada, que além do mais, permitia enunciá-las. Nesse momento de crítica acentuada à racionalidade ocidental masculina, já não mais definida apenas como burguesa, partiu-se para a afirmação do universo cultural feminino, em todas as dimensões possíveis. Isto implicava, no campo conceitual, a emergência de uma linguagem especificamente feminina e daquilo que se considera como uma "epistemologia feminista", suficientemente inovadora em suas problematizações e conceitualizações, para apreender as diferenças. (RAGO, 2003, p. 9, grifos do autor).

A ampla crítica cultural feminista não deixou de lado as próprias representações do feminismo, veiculadas na imprensa alternativa de esquerda, especialmente a partir da publicação do jornal "Mulherio", entre 1981 e 1988. A antropóloga Eliane Robert Moraes, por exemplo,

num sugestivo e inteligente artigo perguntava-se “Feminista é Mulher?”, endereçando suas críticas tanto aos “rapazes” do jornal “O Pasquim”, para as quais as feministas só poderiam ser mulheres feias e mal-amadas, quanto às próprias feministas que reforçavam uma imagem negativa de si mesmas. Enfim, perguntava-se por que lutar pela autonomia feminina implicava numa dessexualização e num certo embrutecimento da mulher (RAGO, 2003).

Enfim, nesse novo feminismo, a estética, os cuidados de si, a saúde e a beleza do corpo passavam a fazer parte do leque temático sem, contudo, significar uma adesão acrítica aos ideais de beleza veiculados pela mídia. Muito ao contrário, passavam a compor as discussões relativas à saúde, vista agora numa perspectiva ampliada.

Em 1990, o movimento feminista é caracterizado pela profissionalização por meio do aparecimento de um grande número de ONGs, a mais pública expressão do feminismo na virada do século. A busca neste momento é pelo direito das mulheres, seu auto-reconhecimento, pelo espaço público e profissional e pela diminuição das diferenças sociais.

Segundo Toscano e Goldenberg (1992), foi em 1932 que o movimento feminista conquistou o direito de voto da mulher e em 1932 e 1943 que foi institucionalizada a legislação trabalhista de proteção ao trabalho feminino.

O movimento feminista, entretanto, não era e ainda não é bem aceito por parte da sociedade, principalmente pelos homens que julgavam que as feministas estariam ultrapassando os limites naturais da sociedade, tentando medir forças, competir com o homem, imitá-lo. O combate ao movimento se deu, de maneira geral, através da difusão de imagens negativas a respeito dessas mulheres, como elucida Ferreira (1995/1996, p. 6):

> […] tachar a feminista de tola, histérica, ridícula, feia, masculinizada ou mal amada, ou ainda, tratar o feminismo de maneira satírica, "carnavalizá-lo", são práticas que tiveram e têm como efeito a despersonalização, a descaracterização e a diluição do caráter político do movimento.

Mesmo diante da tentativa de difusão desta imagem negativa, o feminismo conquistou espaços nos movimentos sociais, nos estudos acadêmicos, nas ONGs, nos partidos políticos.

> Sem dúvida, são enormes as conquistas realizadas pelos feminismos em todos os campos da vida social, ao longo dessas décadas, especialmente no que se refere à aceitação das mulheres no mercado de trabalho e ao seu reconhecimento profissional. Além disso, as mulheres têm reivindicado cada vez mais seus

> direitos de cidadania e aberto novas formas e espaços de luta. Cresceram e têm crescido os grupos feministas, como o *Coletivo das Mulheres Negras da Baixada Santista, o Geledés – Instituto da Mulher Negra* e o *Criola***,** que defendem a causa das mulheres negras. Surgiram inúmeras ONGS feministas, das quais se destacam a *REDEH - Rede de Desenvolvimento Humano, o CFEMEA - Centro Feminista de Estudos e Assessoria, o SOF- Sempre Viva Organização Feminista e a União das Mulheres,* em São Paulo, entre outras**.** Inúmeros núcleos de pesquisas sobre as mulheres e as relações de gênero têm impulsionado pesquisas não só sobre as questões femininas, mas direcionadas também para os estudos da masculinidade, nas universidades brasileiras. Deste trabalho, resultam algumas importantes publicações, como a **Revista de Estudos Feministas,** atualmente vinculada à Universidade Federal de Santa Catarina e os *Cadernos Pagu***,** na Universidade Estadual de Campinas. Enfim, as mulheres se afirmam no mundo público, revelando uma criatividade e uma potencialidade indiscutíveis, feminizando indubitavelmente a cultura ocidental. (RAGO, 2003, p. 14, grifos do autor).

Contudo, há de se considerar que as conquistas feministas não estão totalmente consolidadas visto que na contemporaneidade alguns fatores de opressão ainda persistem, como as duplas e triplas jornadas de trabalho e o acirramento da competição no mundo masculino.

Isto ocorre porque a exigência no mundo do trabalho em relação à mão-de-obra feminina, de acordo com Rago (2003) é muito maior que a do homem. As mulheres ainda pagam um alto preço por participarem da vida pública, como continuam a denunciar as feministas. Na verdade, a libertação feminina acarretou um aumento muito grande do trabalho feminino, especialmente para as casadas ou com filhos. A guerra entre os sexos não terminou e, aliás, acentua-se em novos fatores: o profissional e o afetivo.

Mesmo assim, o corpo teórico do movimento feminista, tem contribuído e muito para crítica cultural contemporânea, seja como movimento político, ou práticas sociais e sexuais. Os feminismos deram visibilidade às formas perversas da exclusão que operam no mundo público. Ao mesmo tempo, propuseram formas alternativas de organização social e sexual fundamentais para a construção de relações mais igualitárias.

Por fim, há que se considerar a enorme contribuição feminista à ciência nacional, introduzindo as discussões não apenas relativas às mulheres, mas ampliadas às questões do gênero, e mais do que isso, transformando radicalmente o modo de pensamento, com suas problematizações diferenciadas, elemento este capaz de mudar os parâmetros de visibilidade da mulher brasileira, que na contemporaneidade conquistou o direito a certos espaços públicos sem o antigo peso do sexismo patriarcal a classificá-la enquanto prostituta.

Contudo a de se considerar que a categoria gênero que serve de subsidio para as discussões pautadas no discurso feminista é uma categoria passível de divisões de classes socais, de grupos étnicos diferenciados e de grupos cuja orientação sexual também é variada. O fenômeno da (in) visibilidade atingira de maneira diferenciada tais grupos que têm acesso social diferenciado. Apesar de se tratar de mulheres, elas ocupam espaços sociais variados e visibilidades paralelas a esta condição.

Diante disso, considero que vários avanços foram alcançados com a Revolução feminista no Brasil, mas para atingir uma justiça social e cidadã plena, as mulheres, dos vários seguimentos que compõem os diversos feminismos, ainda têm muito a romper, principalmente as do segmento racial negro que na atualidade povoam os piores índices de desenvolvimento humano no Brasil.

4 OS CENÁRIOS DA CONGADA DE CATALÃO (GO)

Bandeirinha. Autor: PAULA, M. V. (2009)

4 OS CENÁRIOS DA CONGADA DE CATALÃO (GO)

A Congada de Catalão (GO) representa uma das maiores e principais manifestações culturais do sudeste goiano. Acontece na cidade de Catalão a mais de 120 anos, sendo uma importante representação da herança cultural de etnia negra nesta região.

Assim como outras manifestações culturais a congada apresenta peculiaridades em diversos elementos, sendo a identidade de gênero o escolhido como objeto de estudo da presente pesquisa.

Pensar a mulher congadeira e suas relações afetivas, religiosas, familiares, sociais e culturais, tudo isso sob os olhos da geografia, representa um grande desafio que antes de tudo passa por pensar a mulher negra, que é mais (in) visível que a branca, na sociedade contemporânea e suas representações espaciais.

Para tanto há de se estabelecer uma apresentação da área de pesquisa, bem como do objeto pesquisado, para traçar uma reflexão sobre a história e geográfica a respeito da cidade de Catalão e sua influência sobre as peculiaridades que compõem o conjunto da Congada desta cidade. Peculiaridades estas que a diferem em muito das congadas da Região, principalmente no que diz respeito às relações de gênero.

Com este intuito será feito em um primeiro momento uma retrospectiva histórica da cidade de Catalão desde o período de sua fundação, resgatando as raízes do patriarcado e do coronelismo que representam fatores históricos de repressão à mulher e de fomentação do fenômeno da (in) visibilidade feminina.

A seguir será feita uma discussão socioeconômica da cidade de Catalão (GO) e sua expressividade regional, bem como uma análise destes dados em relação às mulheres para apresentar o cenário das congadas e as relações desta cidade com o feminino.

As congadas também serão retratadas para investigar seus elementos de constituição, buscando principalmente nas relações de gênero um princípio de reflexão.

4.1 Da ocupação de Goiás à fundação da cidade de Catalão

O município de Catalão está localizado no sudeste do Estado de Goiás, compreendido entre os meridianos de 47º17 e 48º12' Long. W Grt. e os paralelos 17º28' e 18º30' Lat. S, abrangendo uma área de 3.777,6km² (IBGE, 2000), que corresponde a 1,11% do território goiano. A Microrregião de Catalão integra-se à Mesorregião do Sul Goiano, conforme a atual divisão administrativa do IBGE (Figura 1).

A sede do Município está localizada em um eixo dinâmico, contando com ampla estrutura de transportes, com destaque para a rodovia BR-050 (com acesso a Brasília (DF) e São Paulo), as rodovias estaduais e a Ferrovia Centro-Atlântica (FCA), antiga Rede Ferroviária Federal, hoje utilizada para o escoamento da produção de minérios e de fertilizantes, através de um terminal ferroviário interligando Catalão (GO), Araguari (MG) e Uberlândia (MG). (Figura 2) Possui também um aeroporto para aviões de pequeno e médio porte.

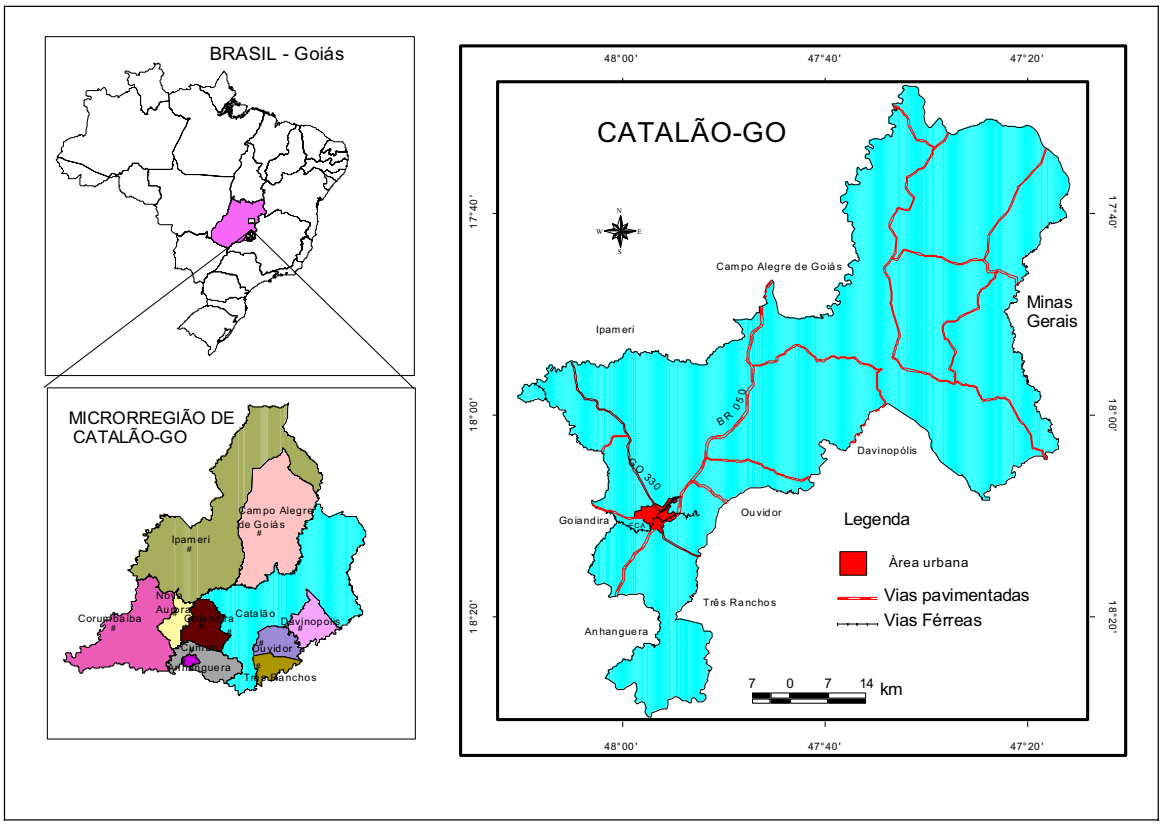


Figura 2 - Localização da cidade de Catalão (GO), sua microrregião e malha viária.
Fonte: Secretaria de Estado de Planejamento e Desenvolvimento Econômico (SEPLAN/GO). Org.: Dias, 2009.

A sede do município está distante: cerca de 100 km de **Uberlândia** (MG), acessada pela BR-050; 265km de Goiânia, Capital do Estado de Goiás, acessada pela rodovia GO-330 e a 300km de Brasília (DF), acessada pela rodovia BR-050 (IBGE, 2009).

A fundação da cidade de Catalão ocorre no contexto do processo de ocupação de Goiás no período de exploração de ouro. Tal ocupação feita pela colônia portuguesa, representada pela figura dos bandeirantes, data aproximadamente do fim do séc. XVII início do século XVIII.

A princípio, a entrada em Goiás não objetivava a fixação de populações, mas sim a abertura de caminhos à atividade mineradora e a busca por índios como mão-de-obra escrava, preconizada pelos bandeirantes e missionários nortistas através das vias fluviais dos Rios Araguaia/Tocantins e pelas bandeiras paulistas na parte sul do Estado (PALACIN, 1995).

De Sebastião Marinho que iniciou o movimento das bandeiras pelo Rio Tocantins em 1592, até Bartolomeu Bueno da Silva, o Anhanguera, os índios e o ouro de Goiás despertavam ambições e atraíam bandeirantes e sertanistas que "desbravaram" o sertão goiano, visto como hostil e selvagem (CHAUL, 2000).

Para Ramos (1984), Catalão deve ter sido fundada em fins de julho de 1722, segundo a tradição oral, por um acompanhante da Bandeira de Bueno Filho, um espanhol ou descendente de espanhol de origem catalã e por isso apelidado de Catalão. Não se sabe se o nome do Catalão, certamente seu nome de batismo, foi substituído pelo apelido gentílico aqui recebido. Mas o que consta é que o dito espanhol que acompanhava a Bandeira de Bueno Filho, após atravessar o Rio Paranaíba, deixou a bandeira e aqui ficou com outros companheiros, inclusive o Frei Antônio, com a finalidade de construir uma estalagem, que seria um ponto de apoio e referências aos futuros exploradores da rota São Paulo/Goiás.

A passagem do Frei Antônio da Conceição em Catalão, deve ter sido breve, pois, além de não ser justificada a presença de um padre em um local ainda despovoado de brancos, não existem registros históricos de construção de igrejas no povoado neste período.

Várias cidades foram criadas em função da procura do ouro, como, por exemplo, Vila Boa atual cidade de Goiás. Essas cidades surgiram próximas às minas de ouro tendo seu auge e declínio estabelecidos entre os anos de 1751 e 1778, período considerado de maior produção (MENDONÇA et al., 2005).

Após esta data há uma diminuição na exploração do ouro, devido basicamente à ausência da descoberta de novas minas. A falta de conhecimentos técnicos e organizacionais, de investimentos da coroa portuguesa na descoberta de novos veios auríferos, culminou em um processo de transição de uma economia monetária (extração de ouro) para uma economia de subsistência (agricultura e pecuária extensiva), na qual o escravo de origem africana foi também o grande produtor de riquezas.

> [...] o declínio da mineração em Goiás, estão, as técnicas rudimentares de extração e exploração das jazidas, a falta de braços fortes para uma exploração mais intensa das minas, a carência de capitanias e uma administração preocupada apenas com o rendimento do quinto. (CHAUL, 1997, p. 29).

Para Chaul (1997), este período da decadência do ouro marca um momento de estagnação do crescimento econômico em Goiás, que passa por um processo de ruralização rudimentar baseado na agricultura de subsistência e na criação extensiva de gado bovino.

A precariedade das estradas, a falta de tudo faz com que a literatura sobre Goiás no final do século XVIII início do XIX, que foi escrita principalmente por viajantes europeus, retrate um sertão atrasado e perdido no tempo, de homens rudes e de uma natureza hostil.

> A sociedade goiana no início do século XIX era caracterizada por uma sociedade ociosa e pobre, não aguilhoada nem mesmo por convenções em outras partes sagradas como o matrimônio, por exemplo [...] é um cenário composto por gado, poeira e miséria. (BERTRAN, 1978, p. 68).

Assim sendo, a situação de escassez de metais preciosos em solo goiano traz um período de estagnação e volta às atenções dos exploradores rumo à terra, tanto no que se refere à criação de gado, intensificada no início século XIX nas regiões Nordeste e Norte de Goiás, quanto à agricultura, que no início do século XX alcança proporções comerciais principalmente na parte sul e sudeste do Estado. É importante ressaltar que a agropecuária representa uma prática antiga em Goiás, mesmo preterida em detrimento do ouro, por ser considerada como atividade econômica complementar ou secundária, isto é, uma atividade subsidiária da mineração, como ocorreu em Catalão desde o inicio de sua fundação (CHAUL, 2000).

Em 1810 de acordo com as anotações de Ricardo Paranhos in Ramos (1984), o patrimônio da cidade de Catalão foi doado por Antônio Manoel, à Nossa Senhora Mãe de Deus, que

ficou sendo a padroeira do povoado. Este que, foi movido não só pela devoção, mas também pelo interesse de atrair moradores para a região e valorizar suas terras. Nestas terras foi construída a Igreja de Nossa Senhora Mãe de Deus onde começaram a celebrar missas e festas religiosas. Surgem então ao redor da igreja armazéns e vendas, dando início a um comércio e, com isso, um povoado, que posteriormente se torna vila em 12 de fevereiro de 1834, cabeça de distrito em 12 de maio de 1837 e cidade em 20 de agosto de 1859.

Bueno (2006) considera que neste período, a sociedade catalana era formada basicamente por pequenos proprietários rurais. A cidade possuía cerca de 10.000 habitantes, as edificações eram rústicas e as ruas largas e tortuosas.

Um elemento histórico que marcou a cidade de Catalão por volta da primeira metade do século XX foi a violência do Coronelismo. Esta tendência era tão forte na sociedade catalana, que o prestígio político de um partido era medido de acordo com a valentia e número de jagunços que detinham seus líderes.

Os partidos políticos eram denominados de acordo com o tipo das carabinas usadas por seus componentes. Em Catalão haviam dois partidos: Papo Roxo que detinha carabinas com coronhas feitas da madeira do Jacarandá e Papo Amarelo cujas coronhas das carabinas eram feitas da madeira do Ipê. Neste período o que acontece é uma situação de disputa política entre as famílias Paranhos e Andrade (RAMOS, 1984).

De acordo com Bueno (2006), a cidade de Catalão ficou conhecida no Estado de Goiás e Triângulo mineiro como uma cidade violenta, pelos diversos episódios que aconteceram, fruto do coronelismo. Um exemplo foi, a disputa política que ocorreu entre o governo municipal e a província em 1861, envolvendo o juiz da comarca do Paranaíba nomeado pelo presidente da província, cuja incumbência era acabar com a violência na região, e com, um coronel da época. A disputa culminou com perdas territoriais para Catalão, com a separação do distrito de Vai e Vem atual Ipameri em 1862. Além disso, houveram outros acontecimentos que reafirmaram a fama de Catalão como cidade violenta, como o assassinato do Cel. Paranhos, o linchamento do Poeta Antero da Costa Carvalho, o massacre dos ferroviários e a morte de Salomão Paiva.

> A disseminação de Catalão como uma cidade violenta, tinha como objetivo, manter a ordem social e política na principal região arrecadadora de impostos do Estado. Isto se dava através do mandonismo local dos Coronéis, em uma época em que o processo migratório e o desenvolvimento econômico se intensificavam na Região. (BUENO, 2006, p. 169).

O coronelismo é uma das mais características manifestações do patriarcalismo, elemento este que representa uma das mais importantes características sociais de repressão e subjugação à mulher, e em Catalão esta característica ainda hoje faz história na política e na vida pública que se mostra carente da visibildade da figura feminina.

Nos primeiros anos do século XX, Catalão passa a fornecer gado e charque para as regiões produtoras de café. Na década de 1910, com a chegada da ferrovia, o município, passara a vender também arroz e feijão para as regiões cafeicultoras e torna-se o mais rico município do Estado de Goiás, além do mais populoso do Centro-Oeste, com 34.524 habitantes (RODRIGUES, 2005).

Em 1920 os trilhos da estrada de ferro atingem o centro do Estado de Goiás, possibilitando assim uma maior integração da economia no contexto do capitalismo estadual e nacional. Este fato deslocou o centro comercial de Catalão para Anápolis, fazendo com que ocorresse uma diminuição da importância regional da cidade. Concomitante a este fato, em 1930, a ascensão ao poder de Pedro Ludovico Teixeira descentralizou o poder político em Catalão diminuindo assim o poder de mando dos coronéis.

Ainda em 1930 ocorre a chamada Marcha para o Oeste, idealizada por Getúlio Vargas, principalmente através da implementação das colônias agrícolas no Brasil Central. Goiânia, a capital de Goiás é inaugurada em 1982. A mudaça da capital exerceu enorme reorganização das forças políticas e dos arranjos territoriais regionais no Estado.

De acordo com Bueno (2006, p. 173), o deslocamento da capital e a criação das colonias agrícolas promoveram uma certa estagnação nas atividades econômicas do sudeste goiano. “Isso pode ser avaliado em relação aos dados de população de Catalão em relação aos mais populosos municípios de Goiás pois, se em 1920 o município de Catalão era o 1º; em 1960 com todas as transformações econômicas e sociais passou a ser o 12º.”

No final da década de 1960 ocorre a transferencia da capital federal para o solo goiano, este fator conjugado aos Programas Nacinais de Desenvolvimento (PND)[8] irá contribuir para uma significativa mudança do perfil socioecnômico do meio rural e urbano do sudeste goiano, possibilitando a construção de uma extensa malha viária e a implementação de energia elétrica por uma extensa área intensificando assim as atividades econômicas, tanto no meio rural quanto urbano. O asfaltamento da BR 050, que chegou em Catalão no início dos anos de 1970, constituiu importante fator de expansão das fronteiras econômicas (DEUS, 2000).

[8] Estes programas foram desenvolvidos pelos governos militares na década de 1960 e contavam com o apoio de fundos internacionais que almejavam a implantação de grandes projetos agroindustriais na região.

Neste período as cidades do sudeste goiano passam por uma reestruturação produtiva e espacial, impelida pelo processo de modernização do campo e de urbanização nas cidades, como fruto da reestruturação do espaço econômico nacional ditada pelo governo federal e estadual.

Em Catalão especificamente, houve um grande crescimento social e econômico devido a descoberta e exploração de minérios no Domo Ultramáfico Alcalino de Catalão I e no Domo Ultramáfico Alcalino de Catalão II, em especial nióbio e fosfato. Contudo, nova crise surge em Catalão no começo da década de 1990, com a privatização da Goiasfértil (hoje Fosfértil) pelo governo federal e a perda de competitividade do fosfato nacional.

No entanto, a forte industrialização da cidade, devido a sua localização geográfica privilegiada, como afirmam Silva (2001/2002), Mendonça et al. (2005), Stacciarini et al. (2005), Costa (2005/2006), Deus (2002) no eixo econômico que liga Goiás a Minas Gerais e a São Paulo, a sua riqueza mineral e as políticas estaduais de incentivos fiscais, a partir da segunda metada da década de 1990, tornam a economia catalana, em 2005, a terceira mais importante de Goiás, atrás apenas de Goiânia e Anápolis, a despeito de ter apenas a 16ª população do estado (MENDES, 2005).

Catalão, com cerca de 79.618 habitantes, no ano de 2008, segundo dados da SEPLAN/SEPIN, apresenta um índice de crescimento de 15% ao ano, sendo um dos maiores do Brasil e o município é o terceiro em arrecadação de impostos do Estado de Goiás. Em Catalão, está a maior jazida de Titânio encontrada do Planeta e a segunda melhor estrutura tecnológica em Goiás. A cidade apresenta o melhor Índice de Desenvolvimento Econômico (IDH) do Estado e está ente os 100 melhores índices do Brasil. Dentre as principais grandes empresas que desenvolvem atividades em Catalão, pode-se destacar: Coopebrás LTDA, John Deer Brasil LTDA, Mitsubishi MMC Automotores do Brasil, Fosfértil, Hipermercado Bretas (Prefeitura Municipal de Catalão, 2009).

Em relação à cultura, a cidade de Catalão assistiu nos últimos anos uma valorização das Congadas (uma das maiores do Brasil) por parte da mídia, bem como investimentos do poder público municipal com a reforma de patrimônios históricos, como a Igreja de São João, a construção do Museu Ferroviário em 2003, que atende cerca de 150 pessoas diariamente, a biblioteca digital que registra cerca de 300 visitas diárias pela população em geral, um centro cultural – Labiba Fayad – que oferece aulas de música, dança, pintura em tela entre outros elementos culturais (Prefeitura Municipal de Catalão, 2009).

No campo da educação, a cidade, que fora a primeira do interior a contar com uma escola regular e a primeira do Estado a ter uma escola pública, torna-se na década de 1980 a primeira do interior a contar com um Campus da Universidade Federal de Goiás. Na mesma década, instala-se o ensino profissional, com unidades de ensino do Senai e do Senac, co-responsáveis pelo alto índice de

qualificação profissional do município. Atualmente, a cidade, além do Campus da Universidade Federal de Goiás, possui também uma instituição privada de ensino superior Centro de Ensino Superior de Catalão (CESUC).

Em meados da década de 2000, bem servida por hospitais, escolas, universidades, transportes, telecomunicações e com uma das economias mais fortes do Estado de Goiás, estando entre os primeiros nos setores industrial, agro-pecuarista, comercial e de extração mineral, além de ter sua cultura e tradições nacionalmente reconhecidas, Catalão se consolida como um dos mais importantes municípios goianos. Com cerca de 23 Km² de área urbanizada, a cidade é considerada como uma das mais belas do Estado de Goiás por suas praças e urbanística (Foto 2).

De acordo com dados da SEPLAN/SEPIN, o último censo realizado em 2006, Catalão apresentou o 5º maior PIB do Estado de Goiás 2.488.759. O município de Catalão caiu da terceira posição no ano de 2005 para quinta em 2006, afetado pela crise no setor agrícola que contribuiu para queda na montagem e vendas de máquinas agrícolas e produção e comercialização de adubos e fertilizantes.

Em Catalão (GO) os habitantes têm pelo menos a 4ª maior renda per capita (R$ 34.720,00) do Estado de Goiás. A economia catalana encontra-se também entre as maiores em todos os setores da economia goiana: tem uma indústria forte, um setor de serviços e comércio bastante desenvolvidos, agropecuária produtiva e é a maior província mineral do Estado de Goiás (SEPLAN/SEPIN, 2009).

Foto 2- Avenida Raulina Fonseca Paschoal.
Fonte: Prefeitura Municipal de Catalão, (2009).

Contudo, considerando que o objeto de estudo da presente pesquisa é a mulher congadeira, portanto trata-se de uma pesquisa relativa ao gênero feminino, apesar do quadro de desenvolvimento que os dados socioeconômicos da cidade de Catalão apresentam, quando a análise é realizada por sexo é notável a falta de acesso da maioria das mulheres a este desenvolvimento, como demonstram os dados do censo demográfico do IBGE.[9]

Na tabela 1 que traz a distribuição por sexo das pessoas economicamente ativas, de 10 anos ou mais de idade, segundo os níveis salariais em Catalão-GO, dos anos de 1970, 1980, 1991 e 2000, é possível notar um aumento do número de mulheres, que possuem renda mensal, como demonstra o item sem renda da tabela 1, que sofreu uma diminuição gradativa. Todavia, a maioria das mulheres em Catalão recebe por mês um salário mínimo, ou seja, a mulher catalana teve nas últimas décadas um maior acesso ao mercado de trabalho, porém este acesso está ligado ao subemprego.

Ocorre que, este acesso ao mercado de trabalho das mulheres ainda é sensívelmente menor em relação aos homens, pois, os dados mostram uma porcentagem maior de homens em todos os níveis salariais em relação às mulheres, com exceção do item sem renda, que demonstra haver mais mulheres desempregadas ou vinculadas ao mercado informal do que homens.

Tabela 1 - Distribuição por Sexo das Pessoas Economicamente Ativas, de 10 anos ou mais de idade, segundo os níveis salariais em Catalão em 1970, 1980, 1991 e 2000.

Salário Mínimo	1970		1980		1991		2000	
	(%) Homens	(%) Mulheres	(%) Homens	(%) Mulheres	(%) Homens	(%) Mulheres	(%) Homens	(%) Mulheres
Até 1	28,9	15,0	24,6	21,1	25,8	27,7	22,2	31,5
De 1 a 2	20,7	3,2	23,8	5,7	24,3	8,0	26,6	15,8
De 3 a 5	15,5	1,2	18,9	2	1.85	3,8	22,0	6,8
De 5 a 10	5,9	2,8	5,6	5,2	6,3	1,7	9,2	5,2
Mais de 10	4,1	0,8	3,3	1,1	3,2	0,4	7,3	2,2
Sem Renda	23,7	76,3	23,4	70,4	20,7	59,6	12,4	37,5
Sem Declarar	1,2	0,7	0,4	2,4	1,1	0,7	0.8	0.9

Fonte: Censos Demográficos do IBGE 1970, 1980, 1991 e 2000. Org.: Bueno (2006).

[9] O IBGE não disponibiliza dados referentes a mulheres segundo a etnia.

Da década de 1970 a 2000, como discutido anteriormente, houve um rearranjo espacial das atividades socioeconômicas no território nacional que integrou o planalto central como região produtora tanto no campo quanto na cidade. Catalão participa ativamente deste processo principalmente por sua privilegiada localização geográfica, sua reserva natural de minérios e sua extensa área composta por chapadões muito utilizada para monocultura no agronegócio.

Assim sendo, o mercado de trabalho aumenta a demanda, abrindo vagas para um (a) trabalhador (a) que tenha mão-de-obra qualificada para ocupar os cargos que surgiram no campo, na indústria e no comércio. Esta qualificação, entretanto, não está acessível a todos, sendo que dentre os excluídos estatisticamente estão uma grande parcela de mulheres.

Desta forma, em relação ao analfabetismo, os dados apontam para uma realidade onde em um total de 92,1% da população residente com 10 anos ou mais existem 0,7% a mais de homens entre os que sabem ler e escrever em relação ao percentual de mulheres. E do total de 7,9% da população residente com 10 anos ou mais existem 0,7% há mais de mulheres entre os que não sabem ler nem escrever. Isso demonstra um menor acesso por parte das mulheres ao ensino básico no ano de 2000, como pode ser verificado na Tabela 2.

Tabela 2 - Proporção da população residente de 10 anos ou mais de idade, por alfabetização e sexo, segundo os municípios – 2000

Município	População residente de 10 anos ou mais de idade, por alfabetização e sexo (%)					
	Sabem ler e Escrever			Não sabem ler e Escrever		
	Total	Homem	Mulher	Total	Homem	Mulher
Catalão (GO)	92,1	92,4	91,7	7,9	7,6	8,3

Fonte: IBGE – População – Censos Demográficos (2000). Disponível em: www.ibge.com.br. Acesso em: 04 abr. 2009

A escolaridade representa um elemento fundamental de acesso ao mercado de trabalho, onde pessoas com menos instrução estão normalmente vinculadas ao subemprego e ao mercado informal. Este dado representa um dos elementos que justificam o fato da população economicamente ativa do sexo feminino ter um acesso mais restrito ao mercado de trabalho em Catalão em relação à população do sexo masculino.

Em relação aos responsáveis pelos domicílios, por sexo, na cidade de Catalão (GO), o número de homens que detém esta função é maior. Em um total de 18.754 pesquisados, 14.510 são homens e 4. 244 são mulheres. São cerca de 10.000 homens a mais em relação ao número de

mulheres pesquisadas que provêm os lares na cidade de Catalão (GO), como demonstrado na Tabela 3.

Tabela 3 - Domicílios, em números absolutos e relativos, por sexo do responsável, segundo os municípios – 2000.

Municípios	Domicílios por sexo do responsável				
	Absoluto			Relativo (%)	
Catalão	Total	Homem	Mulher	Homem	Mulher
	18.754	14.510	4.244	77,4	22,6

Fonte: IBGE – População – Sensos Demográficos (2000). Disponível em: www.ibge.com.br. Acesso em: 04 abr. 2009

Este dado leva a uma importante reflexão, pois, se mais homens têm a condição de prover as despesas dos domicílios pesquisados é porque têm acesso a uma renda mensal superior a das mulheres. Contudo, o numero de mulheres provedoras de lares vem aumentando nos últimos anos, o que acena para uma mudança gradativa deste quadro.

A Tabela 4 demonstra que o rendimento nominal mensal das mulheres de 10 anos ou mais de idade, responsáveis pelos domicílios, segundo os municípios em 2000 é em média de R$ 404, 60. Comparando este dado ao PIB per capita (Produto Interno Bruto, por pessoa) da cidade de Catalão (GO), exposto na Tabela 5, que em 2000 foi de R$ 9.993, há uma disparidade muito grande em relação à renda da mulher provedora dos domicílios em Catalão (GO) e os demais cidadãos.

Tabela 4 - Rendimento nominal mensal das mulheres de 10 anos ou mais de idade, responsáveis pelos domicílios, segundo os municípios – 2000.

Município	Rendimento nominal mensal (R$)	
Catalão	Médio	Mediano
	404,60	180,00

Fonte: IBGE – População – Sensos Demográficos (2000). Disponível em: www.ibge.com.br. Acesso em: 04 abr. 2009

Tabela 5 – Produto Interno Bruto (PIB).

	1999	**2000**	**2001**	**2002**	**2003**	**2004**	**2005**	**2006**
PIB (R$ 1.000,00)	408.448	650.083	817.641	1.270.520	1.825.271	2.244.487	2.383.224	2.488.759
PIB *per capita* (R$ 1,00)	6.385	9.993	12.362	18.916	26.705	32.314	33.769	34.720

Fonte: SEPIN/SEPLAN. Disponível em http://www.seplan.go.gov.br/sepin/. Acesso em: 04 abr. 2009.

Diante do exposto, há de se considerar que os dados utilizados, são disponibilizados em forma de média aritmética, o que não oferece um panorama exato da situação econômica da mulher catalana. E que seria mais correto comparar o PIB percapita por sexo, bem como a renda mensal. Todavia estes dados não são disponibilizados pelo IBGE e SEPLAN, o que leva a utilização da matriz de comparação hora exposta.

Há de se ressaltar ainda, que não são apenas as mulheres as excluídas do processo de crescimento socioeconômico que ocorreu em Catalão nas últimas décadas, visto que o crescimento econômico não resulta necessariamente em desenvolvimento social, pois, este privilegia uma parcela da classe social e exclui as demais, como é característico no sistema capitalista de produção. Contudo, o panorama apresentado além de um problema de classe, também é um problema de gênero, pois a mulher pobre é mais marginalizada que o homem pobre, o que a coloca em uma situação pior no ranking de acesso as oportunidades de trabalho e qualidade de vida.

A renda mensal das mulheres, menor que as dos homens caracteriza um quadro econômico que se repete em âmbito nacional, onde mulheres de baixa renda têm acesso mais restrito ao mercado de trabalho em relação aos homens, têm salários menores apesar de muitas das vezes exercerem funções idênticas, têm acesso mais dificultado à alfabetização e aparecem em sua maioria nos dados oficiais como dependentes de seus companheiros no sustento da casa, pois exercem em grande parte trabalhos sub-remunerados no mercado informal.

No Livro "A Mulher brasileira nos espaços público e privado", organizado por Venturi (2004), fruto de uma pesquisa nacional até então inédita sobre mulheres, realizada pela Fundação Perseu Abramo em outubro de 2001, cerca de 300 pesquisadores entrevistaram 2.502 mulheres com 15 anos ou mais em todo Brasil sobre temas variados, apontam que em relação ao trabalho remunerado, os dados nacionais demonstram que das entrevistadas, 41% têm trabalho remunerado. Destas, 27% trabalham regularmente e 14% fazem trabalhos temporários. Das que não tem trabalho remunerado o universo aumenta, são 59%. Destas, 17% nunca trabalharam, 30% já trabalharam, mas pararam, 12% estão desempregadas. As mulheres também são, no Brasil, maioria entre os que integram o mercado de trabalho informal. Das entrevistadas, 42% integram o mercado formal e 57% o informal.

É importante ressaltar, porém, as mulheres ricas, que têm mais acesso à educação e a formação específica para o trabalho, aparecem nas estatísticas nacionais cada vez mais ocupando espaço no mercado de trabalho, com melhores salários, mas com disparidades ainda em relação aos homens de classe social semelhante (VENTURI, 2004).

Além da disparidade das mulheres em relação aos homens no acesso ao mercado de trabalho, salários e escolaridade que impelem à mulher uma situação de subalternidade em relação ao homem, ocorre ainda, um processo de (in) visibilidade histórica da mulher catalana, visto que, nas obras pesquisadas acerca da histórica de Catalão (GO), tais como Ramos (1984, 1997), Campos (1976), Chaul (1994), por várias vezes, são feitas referências a pessoas que realizaram feitos importantes para história da cidade, como políticos, escritores, poetas, músicos, entre outros. Um fato curioso ocorre: todos os citados eram do sexo masculino. Não existem mulheres registradas na história de Catalão, mesmo sabendo que notáveis pessoas do sexo feminino por aqui existiram, e mais que existir, fizeram ações importantes para a história do povo catalano. As mulheres não aparecem nos registros históricos feitos em relação à cidade.

Além da invisibilidade histórica, existe também a geográfica, pois pouquíssimas ruas, avenidas e obras públicas recebem o nome de mulheres, espacializando assim formalmente sua existência na cidade.

Várias foram as notáveis de Catalão, como: Maria das Dores Campos a Mariazinha, professora e escritora, cujo nome foi emprestado à Fundação Cultural da cidade de Catalão-Go; Rosentina de Sant´Anna e Silva, a dona Iaiá, uma das pioneiras da educação em Catalão, cujo nome representa uma escola estadual nesta cidade; Dalva Rosa Badico, primeira mulher a assumir o cargo de vereadora e Presidenta da Câmara de Vereadores da cidade de Catalão, Maria Ângela Borges Mesquita que foi a primeira mulher a assumir a Prefeitura Municipal de Catalão, por um mandato, entre outras tantas.

Assim sendo, é perceptível que o fenômeno da (in) visibilidade feminina, discutido no segundo capítulo desta pesquisa, também se materializa em Catalão, cenário da congada, objeto de estudo desta pesquisa, que será apresentada a seguir com subsídio a posteriores reflexões nos capítulos que seguem.

4.2 Festa em louvor a Nossa Senhora do Rosário de Catalão (GO)

A Festa do Rosário de Catalão (GO) acontece há mais de 130 anos na cidade, de acordo com o Estatuto da Irmandade de Rosário, representando uma tradição que é vivenciada em escala local, regional e nacional devido a grande quantidade de congadeiros, organizadores, populares e pesquisadores que dela participam.

A referida festa tem como elemento principal a congada. A congada representa uma festa de reinado, em homenagem a Nossa Senhora do Rosário, São Benedito e Santa Ifigênia que é uma tradição centenária da cultura negra que se desenvolve por todo Brasil desde o período da escravidão.

Para caracterizar esta importante manifestação cultural, será feito em um primeiro momento uma reflexão acerca da tradição dos festejos dos Reis Negros na Europa e no Brasil. Posteriormente com base em Brandão (1985, 1997, 2004, 2009), Rodrigues (2008), Katrib (2004), Carmo e Mendonça (2008), Macedo (2007), Campos (1976) e Ramos (1984, 1997) será feito um histórico e uma descrição do sistema de organização da festa do Rosário de Catalão (GO), que irá oferecer subsídios locacionais e organizacionais para posterior discussão acerca das relações de gênero na Congada de Catalão (GO).

4.2.1 Os Reis Negros

As Festas em Louvor a Nossa Senhora do Rosário, também conhecidas por festas de reinado, por serem constituídas em sua maioria por congadas que possuem reis do congo eleitos pelas Irmandades do Rosário, como a figura de comando principal, tiveram sua gênese de acordo com Souza (2002) por volta do século XVI, em uma espécie de justaposição cultural e religiosa, resultado do domínio da cultura européia sobre a africana no período escravista e mantido ainda nos dias atuais com modificações espaço-temporais.

A diáspora imposta aos africanos pelo tráfico de escravos levou-os não só às Américas, mas antes disso, a Portugal e às ilhas atlânticas, nas quais a produção de açúcar foi

implantada pelos lusitanos. Postos a trabalhar sob regime de escravidão nas lavouras, nas minas e nos serviços domésticos foram introduzidos ao cristianismo, imposto aos povos e terras descobertas.

As festividades promovidas pela Coroa e pelas autoridades municipais, como entradas reais, aclamações, casamentos e aniversários de membros da Família Real, eram ocasiões em que as pessoas negras se encontravam, sendo inclusive incorporados nos cortejos e chamados, ao lado de outros grupos, a apresentarem suas músicas e danças exóticas a cultura dos brancos.

Mas se a presença de africanos e seus costumes tradicionais eram saudadas nas festas oficiais, quando se reuniam para folgar nos domingos e celebrar seus dias santos, já se adaptando ao calendário português, eram freqüentemente cerceados pelos representantes da administração real. No entanto, algumas vezes, eram permitidas no âmbito das instituições religiosas, que aceitavam que celebrassem a Virgem Maria vestidos à sua moda, com danças e ritmos africanos executados dentro e fora das igrejas. Nestes momentos havia a celebração em homenagem a Nossa Senhora do Rosário, invocação sob a qual, os negros já se reuniam em irmandades desde 1494.

De acordo com Souza (2002), o catolicismo foi integrado às comunidades negras por meio das exterioridades do culto e não pela assimilação dos conceitos teóricos da fé, por isso, os negros elegeram Nossa Senhora do Rosário para objeto de culto por terem estabelecido uma relação direta entre o seu rosário com o rosário de Ifá[10], usado por sacerdotes africanos. Além disso, a conversão ao catolicismo representava uma chave da aceitação social.

Outro fato apontado seria a presença de Baltasar, um dos três reis a levar as oferendas e adorar o menino Jesus ainda na manjedoura e representado como negro, no estábulo pintado na Igreja de São Domingos. Tal imagem exercia especial atração sobre os negros.

Em Portugal, a chegada de africanos escravizados e submetidos à conversão ao cristianismo e a necessidade de encontrar formas de se organizarem na nova sociedade estimulou a formação de Irmandades do Rosário, que existiram também na Espanha e nas colônias e foram amplamente difundidas na América portuguesa.

---

[10] O Rosário de Ifá associa-se aos antigos minkisi, objetos mágicos da cultura africana que promovia cura aos necessitados, composto por pequenas peças irregulares que lembravam rosas, feito da palmeira chamada Okpê-Lifá. (PACHECO, 2010)

As associações eram meios encontrados pelos grupos de instituírem formas de solidariedade, principalmente frente à morte e à doença, algumas vezes facilitando a obtenção da liberdade dos que eram escravos. Isso ocorria porque o meio social era extremamente hostil ao escravo fosse ele liberto ou não. As Associações de escravos em Irmandades os fortaleciam, pois cooperavam entre si, reafirmando sua identidade e se protegendo do branco (PACHECO, 2010).

É especulada ainda, a possibilidade de essas Irmandades terem servido para práticas religiosas africanas, já modificadas por uma mistura dos elementos das diferentes culturas em contato. De acordo com Souza (2002), em Portugal, os africanos fundaram Irmandades do Rosário mais ou menos secretas, cada qual com seu próprio rei, já no século XVI.

Tinhorão (1988), para explicar a coroação do rei do Congo por grupos de escravos em Portugal desde o século XVI, destaca o sucesso da conversão da corte congolesa ao cristianismo e, ainda, como tal feito foi usado para fortalecer a Coroa Portuguesa diante de Roma.

Já em relação às Américas, as eleições dos reis negros assumiram formas variadas, nas quais a origem étnica podia ou não ser determinante, e os elementos oriundos da classe dominante eram mais ou menos evidentes. Tal eleição de líderes por comunidades negras, efetuada no âmbito de uma associação de ajuda mútua e festejada com cortejos de rua, danças e músicas de nítida origem africana, esteve disseminada por toda a América, do século XVI ao século XIX, sendo um típico exemplo de hibridismo cultural, isto é, manifestações que congregam elementos das diversas culturas contatadas e, permite múltiplas leituras, conforme os grupos sociais que delas participam. (SOUZA, 2002)

Tratando-se dos reis negros e suas Irmandades de Homens Pretos, foi na América portuguesa que tal eleição esteve mais difundida, existindo comprovadamente desde o início do século XVII, ganhando força no século XVIII, mudando as feições no século XIX e ocorrendo ainda hoje em várias localidades brasileiras, como acontece em Catalão (GO), cuja Irmandade do Rosário foi fundada no ano de 1940, de acordo com Macedo (2007).

Em relação às Irmandades, estas foram elementos fundamentais no exercício de uma religiosidade colonial, caracterizada pelo culto de santos, pelas devoções pessoais e pela pompa das procissões e festas, marcadas pela grandiosidade das manifestações exteriores da fé na qual conviviam elementos sagrados e profanos.

Segundo Souza (2002), um padre Jesuíta denominado Andreoni que viveu no Brasil de 1681 até sua morte em 1716, mencionou a presença de reis no âmbito das festas de Nossa

Senhora do Rosário e São Benedito e recomendou que os senhores deixassem os escravos fazer seus folguedos.

> Negar-lhes totalmente os seus folguedos, que são o único alívio do seu cativeiro, é querê-los desconsolados e melancólicos, de pouca vida e saúde. Portanto, não lhes estranham os senhores a criarem os seus reis, cantar e bailar por algumas horas honestamente, em alguns dias do ano, e o alegrarem-se inocentemente à tarde depois de terem feito pela manhã suas festas de Nossa Senhora do Rosário e de São Benedito e de orar na capela do engenho, sem gastos dos escravos, acudindo o senhor com sua liberdade aos Juízes e dando-lhes algum prêmio do seu continuado trabalho. Porque se os juízes e juízas da festa houvera de gastar o seu, será causa de muitos inconvenientes e ofensas a Deus, por serem poucos os que podem licitamente ajudar. (ANDREONI apud SOUZA, 2002, p. 191).

A eleição dos reis, no interior das Irmandades, geralmente era acompanhada da escolha de pessoas que assumiam uma série de outros cargos, compondo uma corte festiva, com títulos que remetiam às cortes europeias e às cortes africanas.

Segundo Souza (2002), no compromisso de 1565 da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos dos Mosteiros de São Domingos, em Lisboa, o capítulo 26 estabelecia que se algum irmão quisesse por sua devoção ser mordomo, príncipe, rei, duque, conde marquês, cardeal ou qualquer outra dignidade, deveria se submeter à votação. De modo semelhante ao ocorrido em Portugal. É nos documentos produzidos pela Irmandade da América Portuguesa que aparece com maior detalhe a composição e ocorrência destas cortes Festivas, eleitas junto com o rei e a rainha, nas quais cada um tinha um papel específico na preparação e nos atos rituais da festa.

A diferença básica era que enquanto na terra natal os chefes afirmavam um poder sobre toda a comunidade e na sociedade escravista eram aceitos como reis apenas no contexto da festa e de inversões rituais. Muitas vezes vistos com ironia pelos senhores e seus representantes, a autoridade desses reis também transcendia o momento da festa, uma vez que frequentemente eles amorteciam os atritos entre os diferentes segmentos sociais, além de serem chamados para resolver disputas internas da comunidade que os escolheu (SOUZA, 2002).

Além dos títulos que estabeleciam uma hierarquia e definiam papéis, também as insígnias indicativas dessas posições tinham equivalentes nas monarquias portuguesas. As roupas luxuosas, ou pretensamente luxuosas, de acordo com as possibilidades financeiras dos membros da corte festiva, que incluíam mantos vistosos e ricamente forrados à semelhança dos descritos

pelos cronistas para os reis lusitanos, eram sempre acompanhados de coroa e cetro, muitas vezes de metais preciosos, outras de materiais que imitavam o brilho de ouro ou de prata.

Os mantos, roupas especiais, coroas, cetros e tronos são descritos por diversos observadores da congada e aparecem em imagens que registram essas ocasiões. As roupas provavelmente eram feitas por iniciativa das pessoas que as vestiam, sendo mais um indício do esforço financeiro exigido para a ocasião. Com trajes europeus, como vestidos longos, casacos, calções e mantos, com turbantes e tangas, da mesma forma que jóias e sabres eram usados junto com penas de avestruz e máscaras, a corte festiva se apresentava como síntese de elementos díspares.

Em Catalão a tradição do vestuário se perpetua. Todos os anos a família real, usa a indumentária oficial composta por capas, cetro e coroas.

A chegada da família real ao Rio de Janeiro, em 1808 iniciou um processo de transformações entre os quais se inclui o cerceamento de tradições da sociedade colonial, que passaram a ser vistas como incompatíveis com a cidade que abrigava a corte portuguesa. A serviço do controle e da disciplina dos costumes foram instalados órgãos como a Intendência Geral do Rio de Janeiro, criada à semelhança da existente na metrópole e reproduzindo o mesmo modelo administrativo.

A Intendência foi organizada e mantida por 13 anos sob a supervisão de Paulo Fernandes Vianna que ocupou o cargo de Intendente Geral de 1808 a 1821. Este primeiro intendente, que por mais de uma década permaneceu no cargo, era um desembargador nascido no Rio de Janeiro que já tinha ocupado cargos públicos não só na colônia, onde havia sido ouvidor geral do crime, como também na metrópole.

É nesse contexto de cerceamento de tradições coloniais que, em 1817, os ajuntamentos provocados pelos peditórios de negros[11] ao som de tambores foram proibidos por ordem do príncipe regente, que para tal ouviu o Intendente Geral da Polícia. Este, entretanto em acordo com os Juízes das Irmandades diretamente afetadas, concordou em dar a quantia anual de 50$ réis, conseguindo-se deste modo o sossego público, e não ficando aquelas Irmandades privadas do bem que recebiam. Tal arranjo parece não ter durado mais de cinco anos, sentindo-se as autoridades, a partir de então, desobrigadas de continuar a dar a contribuição que havia sido verbalmente autorizada pelo príncipe regente. Mudava a sociedade, que não mais comportava

[11] Músicas e rezas realizadas durantes os cortejos

práticas tidas como retrógradas, e mudavam as relações sociais, nas quais o paternalismo senhorial era aos poucos substituído pelo domínio das leis, que certamente se aplicavam mais aos grupos dominados do que aos dominantes.

Souza (2002) afirma que, por volta do século XIX, foi eleito, a 06 de abril de 1801, na Igreja de Nossa Senhora do Rosário, da paróquia da Boa Vista, em Recife, o primeiro rei congo daquela Irmandade, conforme pode ser averiguado no termo de posse então lavrado. O documento incluía que houve aprovação legal da eleição, fazendo referência aos despachos que os irmãos receberam dos magistrados. A legitimação dos reis negros pelas autoridades administrativas já aparecia nos documentos do século XVIII, segundo os quais, os reis de nação eleitos nas corporações de ofício, eram reconhecidos por patentes provinciais, e continuava em vigor em meados do século XIX, sempre em Recife.

No século XIX, não eram mais reis de diversas nações os eleitos pela suas comunidades, mas sim um rei do Congo. Tal fato não escapou à observação de Costa (1901) apud Souza (2002), ao destacar que, apesar de os africanos importados pertencerem a diversas nações como Angola, Congo, Regalo, Angico, Galvão, Moçambique e outras mais, somente os do Congo gozavam do privilégio de eleger um rei que superintendia sobre os demais, africanos e crioulos, livres e escravos, constituindo todos os povos dessa caricatura monárquica, que tinha Nossa Senhora do Rosário por sua padroeira. Não cogitou o autor, entretanto, de que não eram necessariamente congos os que elegiam seu rei, pois o título de rei do Congo havia se transformado, no Recife, na designação genérica do chefe da comunidade africana cristianizada – o rei congo.

Esta tendência se apresenta ainda hoje na atualidade nas festas de reinado, inclusive na de Catalão (GO), cujos grupos de dançadores se identificam como congos. Uma das hipóteses apresentadas para justificar esta denominação é o fato, da corte congolesa ter se convertido ao catolicismo sob influência portuguesa, ainda no século XVI.

Mais presentes nos centros urbanos maiores e difusa nas pequenas cidades do interior, a identificação das celebrações herdadas da sociedade colonial como atraso e ignorância, faria com que em algumas situações, estas festas deixassem de acontecer, e em outras, com que passassem a ser identificadas como uma cultura popular. Mais tarde vista como folclórica.

Mas foi como festa dos negros, carregada de exotismo e de primitivismo, que foram vistas pelos viajantes estrangeiros que percorreram o Brasil a partir da chegada do príncipe

regente de Portugal e sua corte, trazendo novas possibilidades comerciais, de conhecimento e de aproximação com os padrões europeus de civilidade. Nessas descrições, os reis negros são sempre reis do Congo, padrão que, como indicado anteriormente, foi fixado a partir das particularidades da história daquele reino e do tráfico transatlântico, e das condições de dominação vigentes na América Portuguesa.

A apresentação da congada, na qual o rei congo vence os pagãos e é reconhecido como o propagador da fé cristã, estando o reino do Congo associado à conversão e o negro a um agente da cristianização: a narrativa mítica do resgate, pelos negros, de Nossa Senhora do Rosário das águas, que separam o Brasil da África, e este mundo do outro, e a outra lenda de Chico Rei, que libertou seu povo pela força do trabalho, da determinação e da astúcia, e o conduziu a uma vida harmônica e cristã, são elementos que as comunidades negras recorreram para afirmar uma identidade baseada num catolicismo permeado de africanismos, fundada no corte traumático, representado pela travessia do oceano e pela escravização. A sublimação desse corte é feita pela recuperação de um elo perdido, com a transposição mítica da água, da morte, da diáspora, permitida pela adesão a um catolicismo permeado de elementos africanos. Essa via de afirmação de uma identidade no interior do catolicismo e das Irmandades era aceita, em seus aspectos gerais, pela classe senhorial e pelos administradores coloniais, o que facilitava a realização periódica do ritual que atualizava o mito fundador e o transmitia para as gerações seguintes (SOUZA, 2002).

Com a crescente aproximação entre escravos e negros livres, e entre ambos e os grupos mais pobres da sociedade, as festas de rei congo passaram a incorporar cada vez mais mestiços e brancos, deixando de ser apenas espaço de afirmação de uma identidade fundada na África natal mitificada para servir de espaço de expressão de comunidades unidas mais pela sua condição social do que pela particularidade étnica, como acontece com a Festa do Rosário de Catalão (GO), objeto de estudo da presente pesquisa.

Os cargos reais, entretanto, continuaram privativos dos negros, fazendo com que a festa não perdesse o seu sentido primordial, de reforço da identidade da comunidade negra no seio da sociedade brasileira.

Contudo as coroações de rei congo e as danças que as acompanhavam, no contexto das festas em louvor a Nossa Senhora do Rosário e outros santos padroeiros de comunidades

negras, são expressões culturais mestiças, frutos da interação de diferentes grupos sociais no contexto da escravidão, mas regidas pelo signo da conversão ao catolicismo.

Na análise dessas festas, Souza (2002) afirma que alguns autores frisaram os aspectos relativos à dominação senhorial que dificultava aos negros a manutenção de sua cultura, obrigando-os assim a buscar meios de inserir, disfarçadamente, elementos de suas culturas originais no conjunto de normas e crenças a eles impostas. Outros destacaram a manutenção de costumes e crenças africanas, ocultas nas manifestações católicas, às quais apenas aparentemente se misturaram. É que nessas festas, vivia-se um catolicismo sentido como verdadeiro, mesmo quando os elementos africanos eram evidentes.

4.3 Narrativas das origens da Festa do Rosário em Catalão (GO)

De acordo com Ramos (1984), a Festa do Rosário de Catalão teve início no final do século XIX. O quadro socioeconômico da época era de recente libertação dos escravos, processo este que aconteceu de forma extremamente negativa para os negros, que sem posse ou direitos foi retirado das fazendas ficando à custa da própria sorte para manter sua subsistência.

A cidade de Catalão neste período, de acordo com Bueno (2006), era formada basicamente por pequenos proprietários rurais. A cidade possuía pouco mais de 10.000 habitantes em uma urbanização precária e ruralizada.

De acordo com a tendência nacional de destinação dos negros após a libertação, acredita-se que os negros libertos, no final do século XIX, buscaram trabalho nas cidades ou no campo onde as relações de escravismo ainda permaneceram de maneira velada por muitos anos.

Foi neste contexto que a festa em homenagem a Nossa Senhora do Rosário, que acontecia envolta na manifestação da cultura africana, expressa nas danças e batuques se desenvolveu. Era uma festa que pela dominação da cultura do branco a princípio não coroava o rei do congo, mas sim os brancos. Porém com o passar dos anos, há uma maior emancipação dos negros, principalmente após a fundação da Irmandade do Rosário na década de 1940, quando os Reis negros passaram a participar da festa como uma figura de comando em conformidade com que discute Souza (2002).

De acordo com Benedita Moreira Quirino[12] entrevistada em fevereiro de 2009, o mito de fundação da festa do Rosário de Catalão consiste em uma história contada de pai para filho e de mãe para filha que diz o seguinte: alguns negros cativos encontraram uma imagem de Nossa Senhora do Rosário no deserto. Em homenagem à Santa, resolveram dançar para ela. Os congos dançam para santa, ela sorriu, mas não os acompanhou. Os moçambiques por sua vez, também dançam para Santa e ela os acompanhou até a Igreja onde foi colocada e permanece até hoje.

Este mito de acordo com Souza (2000) remete aos elementos da diáspora. Os negros do litoral ao rememorarem esta história, fazem referência às águas do mar, onde a Santa foi encontrada, de acordo com a autora isto representa uma alusão ao oceano e a viagem de saída da África. Em Catalão, os negros fazem referência ao deserto, em uma espécie de alusão ao sertão, como se conhecia o cerrado no passado, ou seria uma referência à África? Muitas possibilidades aí podem ser especuladas.

Contudo, este mito justifica porque tradicionalmente os ternos de Moçambique é que levam e guardam a Santa e a Coroa nos cortejos e no dia da entrega, na Festa do Rosário em Catalão, pois foram eles os aceitos pela Santa.

Em relação aos dados históricos, Ramos (1984, 1997) e Campos (1976) consideram que em Catalão (GO), a Festa do Rosário teve inicio das tradições folclóricas vindas de Minas Gerais desde aproximadamente 1880, onde as festas de congada são tradicionais. Além disso, no processo de exploração do Estado, no período da mineração e posteriormente da agropecuária, os paulistas e mineiros trouxeram para Goiás centenas de escravos negros cuja cultura foi incorporada pelo povo goiano.

Dentre outras manifestações, originárias desta fusão, surge a Festa do Rosário em homenagem à Nossa Senhora e São Benedito que acontece ainda nos dias atuais em Minas, Goiás e por várias localidades do Brasil.

Em relação ao início da Festa do Rosário em Catalão, Ramos (1984) relata o depoimento do cidadão catalano Azamor Netto Carneiro, nascido no ano de 1888, que seu avô Pedro Netto Carneiro Leão, descendente da família Montandon, de origem alemã, mudou-se de Araxá-MG para Catalão, para desenvolver atividades ligadas à agropecuária. Fixou-se em Catalão e casou-se com a Senhora Enriqueta Cristina da Silva.

[12] D. Benedita é considerada a primeira bandeirinha das congadas de Catalão (GO).

Antes de se mudar para Catalão, visando ter sucesso em sua empreitada, Pedro Netto Carneiro Leão fez uma promessa à Nossa Senhora do Rosário, sua Santa de devoção, que se obtivesse êxito em seus negócios, realizariam então naquela cidade, a maior festa em homenagem à Santa, ali realizada, segundo os moldes das que aconteciam em Araxá, sua terra natal.

Passaram-se pouco mais de dez anos e o Sr. Pedro tornara-se um fazendeiro bem sucedido e por isso, preparava-se para cumprir a promessa à Santa, quando foi acometido por uma grave doença. Temeroso de não poder cumprir sua promessa por não resistir à doença, o fazendeiro, chamou seu filho de nove anos de idade – Augusto Netto Carneiro e pediu-lhe que se caso falecesse, para que o menino pagasse sua dívida com a Santa.

O Sr. Pedro faleceu, como temia, e Augusto Netto Carneiro cresceu, e assim como o pai prosperou. Casou-se com Maria Luiza da Costa Netto, filha de Luiz Antônio da Costa Souto, rico senhor de muitos escravos e também apreciador das festas em homenagem à Nossa Senhora do Rosário, na época realizada isoladamente nas fazendas da redondeza, como descreve Campos (1976).

Augusto Netto Carneiro preparou um grupo de negros e o enviou para Araxá, para que aprendesse as regras e técnicas da dança dos congos e moçambiques, na terra natal de seu falecido pai. Quando voltaram, Augusto juntou seu grupo de negros aos demais grupos negros das outras fazendas da região, formando assim, um agrupamento de dançadores nunca visto anteriormente. Cada grupo obedecendo à ordem de um capitão e todo o grupo à ordem de um general (RAMOS, 1984).

Foi investida uma grande soma de dinheiro nas fardas e instrumentos dos negros. Quando tudo já estava pronto para realizar a maior festa em homenagem à Nossa Senhora, vista em Catalão, como prometera seu pai, Augusto se depara com um grande obstáculo, o vigário da cidade Padre Joaquim Manoel de Sousa, que não concordou com a realização da festa desapareceu levando a chave da Igreja.

Entretanto, o coronel Augusto, autoritário e sem limites como todos os coronéis da época, determinado em cumprir a promessa do pai, mandou chamar o rezador de terços, Antônio Rômulo Fernandes para rezar as novenas e cantar as ladainhas. Então, arrombaram a porta da Igreja e deram início à maior festa em homenagem à Nossa Senhora do Rosário que Catalão já vira (RAMOS, 1997).

Contudo, é importante ressaltar que esta narrativa não é reproduzida pelos congadeiros, sendo uma versão contada pela elite branca. A versão de inicio da festa sustentada pelos congos é a mítica.

Os grupos de Negros a se apresentarem foram os Congos e os Moçambiques. De acordo com Campos (1976), os Congos usavam calças e camisas brancas com faixas vermelhas na cintura, capacetes vermelhos enfeitados com contas de aljofre coloridas e com fitas dependuradas. O Moçambique por sua vez usava saias rodadas e camisas brancas, com gungas (uma espécie de chocalho) amarradas nas pernas. Enfeitavam-se com colares vistosos e tinha muito ritmo e cadência na música e na dança.

Segundo Campos (1976), no final do século XIX início do XX, a Festa em Louvor à Senhora do Rosário, passou definitivamente a ser realizada na cidade de Catalão e não mais nas fazendas, no segundo domingo de outubro, na Velha Matriz com a participação e direção da Paróquia. Neste período, os fazendeiros vinham para a cidade de carro de boi e passavam de 10 a 15 dias para participar do festejo em homenagem à Nossa Senhora do Rosário. Davam aos pretos seus empregados recém libertos do cativeiro, folga para que pudessem participar da festa.

Os festeiros normalmente eram os coronéis da época, que arcavam com todas as despesas da festa, e, muitas vezes colocavam as crianças de sua família para serem festeiras do evento. Maria das Dores Campos relata em sua obra "Catalão Estudo Histórico e Geográfico" (1976), que por várias vezes foi festeira:

> Uma delas, com cinco anos, juntamente com Célio Netto Paranhos, o festeiro. Lembro-me que fomos vestidos de rei e rainha e fomos carregados pelos pretos, levando a coroa de Nossa Senhora em uma bonita bandeja de prata (CAMPOS, 1976, p. 118).

A ênfase ao fato de uma pessoa da elite branca ser carregada por negros, demonstra a visão eurocêntrica que este grupo nutria sobre os negros, este fato se remete a imagem da sinhazinha, que não é narrado pelos congadeiros. Este curioso depoimento aponta ainda que com o passar dos anos os costumes mudaram, pois atualmente o congado possui rei e rainha negros que mantém cargos vitalícios passados para seus descendentes de geração para geração.

De acordo com Campos (1976), no domingo da festa, todos, inclusive os padres iam almoçar na casa do festeiro. Após o almoço os ternos de Congo e Moçambique se dividiam e iam fazer as visitas. À noite saiam em procissão pelas ruas da cidade carregando a imagem de Nossa Senhora em Andores e havia queima de fogos diante da Igreja.

No dia seguinte acontecia a entrega da Coroa. Após o almoço a Congada se reunia na casa do festeiro, que ia pessoalmente carregando a coroa, guardada por espadas cruzadas em meio aos moçambiques para ser entregue aos novos festeiros que na recepção ofereciam um lanche.

Com a chegada, em Catalão, dos padres franciscanos que vieram substituir os agostinianos, a festa em homenagem a Nossa Senhora do Rosário foi proibida e os negros expulsos da Igreja Velha Matriz. O povo inconformado com a proibição realizava os festejos mesmo assim, sem a presença dos padres:

> É natural que pertencendo a uma raça de anglo-saxões, vindos de um país de costumes, religião e língua diferentes, não compreendesse a princípio, a devoção e religiosidade de um povo de raízes latina. (CAMPOS, 1976, p. 120).

Com isso, os negros resolveram fundar sua Irmandade com diretoria composta por brancos e negros. Compraram um terreno e começaram a angariar fundos para a construção da Igreja de Nossa Senhora do Rosário, que foi concluída de acordo com Macedo (2007) na década de 1940 (Foto 3).

Foto 3 - Construção da Igreja de Nossa Senhora do Rosário na década de 1940.
Fonte: Macedo (2007).

Antônio Simplício, presidente da Irmandade do Rosário na década de 1980, em entrevista a Brandão (1985), relata conforme Campos (1976) as histórias de conflito entre os padres e os congos:

> Os padres aqui de Catalão eram norte americanos. Acontece que ele [o padre João] teve que fazer um esforço extraordinário [...] o próprio padre Inácio que era um cara muito bacana [...] Então eles trouxeram todo aquele preconceito racial dos Estados Unidos. Então vieram, trouxeram todo aquele preconceito racial e queriam impor sobre esta festa, e fizeram tudo para destruir a festa. A festa do Rosário tem pouco tempo pra cá que ela esta assim, com a Igreja até prestigiando. Que teve uma época aqui, que eu me lembro bem disso, que os padres fizeram um [...] proibiram mesmo a festa e criticavam em sermões na Igreja. Por isso eu me lembro muito bem que eles fizeram um movimento muito violeto e os pretos disseram: eles fica com a Igreja que era é a Velha Matriz – que não era aqui mas do outro lado – e nós ficamos com essa aí [Igreja de Nossa Senhora do Rosário]. Que essa aí é nossa. Fomos nós que construímos, foi a Irmandade que construiu. Eu me lembro muito bem da briga. Até foi um ano fraco [para a festa]. Depois, no ano seguinte, a Igreja aceitou, mas proibiu a entrada de uniforme [na missa da Irmandade], proibia um bocado de coisa. Depois foi vindo, foi melhorando. Depois os padre aí, o Padre João e o outro, o Frei Daniel, foi quem levou a Igreja a participar disso. (Antônio Simplício *apud* BRANDÃO, 1985, p.80).

Segundo entrevistas de Brandão (1985), a um catalano identificado pelo autor como "Branco de posição" na cidade de Catalão, os padres franciscanos conseguiram acabar com várias festas do Rosário nas cidades vizinhas à Catalão, mas aqui houve uma maior resistência, afirma que os padres correram até perigo de vida, tamanha a revolta dos coronéis e dos negros.

Assim, a Festa acontecia fora da Igreja, e nas cidades vizinhas negros aderiram à Igreja Brasileira que apoiava as Congadas. Com isso, a Igreja Católica temerosa em perder espaço para a Brasileira, começou a aceitar as Congadas, mas com severas restrições. Em Catalão não havia Igreja Brasileira, mas se a Católica não tivesse cedido aos congos, certamente esta iria se estabelecer na cidade.

Atualmente os padres franciscanos têm uma efetiva participação na parte religiosa da Festa, porém conflitos culturais, econômicos e ou raciais ainda existem e são expressos nos sermões realizados na parte religiosa da festa, nas restrições e na relação dos padres com a congada e nos depoimentos dos congos acerca do assunto.

4.3.1 A Congada

A Congada é formada da reunião dos ternos do congo, do reinado e do General. Cada elemento componente da congada apresenta suas características próprias, mas interligadas às demais no processo ritual que compõe a festa.

Para brandão (1985, p. 33) "o terno de Congos é a menor unidade ritual da Congada." E vai além, argumentando que representa um rigoroso e hierarquizado sistema, cujo comando está subordinado a um capitão. Sob suas ordens e com a função de substituí-lo ante a uma eventualidade estão os suplentes. Nos ternos maiores aparece a figura do 2º, 3º e até 4º capitães que também exercem esta função de suplente.

Os capitães normalmente vestem uma farda diferenciada dos dançadores e trazem, à mão, um bastão, cujos movimentos aliados ao ritmo sonoro emitido por um apito orientam os dançadores quanto à batida e as evoluções a serem realizadas em determinados momentos (Foto 4 e 5).

É função de um capitão: a) aceitar ou rejeitar o ingresso de novos dançadores; b) zelar pela conduta de seus dançadores dentro e fora do terno; c) determinar horas, locais e procedimentos, tanto para os ensaios quanto para as apresentações; d) comandar as danças e rituais dentro dos ternos; e) providenciar e guardar as vestes e instrumentos dos ternos; f) representar seu grupo na Irmandade de Nossa Senhora do Rosário (BRANDÃO, 1985).

Foto 4- Elzon Arruda. Capitão do Terno de Congo Prego.
Autor: RODRIGUES, A. P. (2006).

Foto 5 - Aldanice Moreira dos Reis, Capitã do Terno Mariarte.
Autor: PAULA, M. V. (2009).

À frente do terno vem um grupo de bandeirinhas carregando os estandartes de Nossa Senhora do Rosário ou dos santos de devoção. É um grupo composto normalmente por meninas já que a tradição pede que as bandeirinhas sejam virgens fazendo uma alusão à pureza de Nossa Senhora do Rosário (MACEDO, 2007) (Fotos 6 e 7).

Foto 6 - Bandeirinha - Terno Catupé Amarelo. Autor: PAULA (2007).

Foto 7 - Bandeirinhas do Terno Marinheiro levando o estandarte de Nossa Senhora do Rosário na entrega da coroa.
Autor: PAULA, M. V. (2008).

Os dançadores representam o maior número de integrantes de um terno. Conhecidos por soldados apresentam uma formação hierárquica. Na primeira fila ficam os capitães suplentes já mencionados e os guias que são dançadores mais experientes e com melhor preparo para carregar as grandes e pesadas caixas de marcação de ritmo (Foto 08).

Foto 8 - Dançador do Terno Vilão II Santa Ifigênia com caixas de marcação.
Autor: PAULA, M. V. (2004).

Depois vêm os que carregam os instrumentos menores como pandeiros, afoxés e banguês. No fim da fila normalmente existem um grande grupo de crianças de variadas idades. Algumas de tão pequenas seguem o terno nos braços das mães, muitas delas pagando promessas feitas por genitores ou parentes (Fotos 9, 10, 11 e 12).

Foto 9 - Crianças do Terno Catupé Branco.
Autor: PAULA, M. V. (2004).

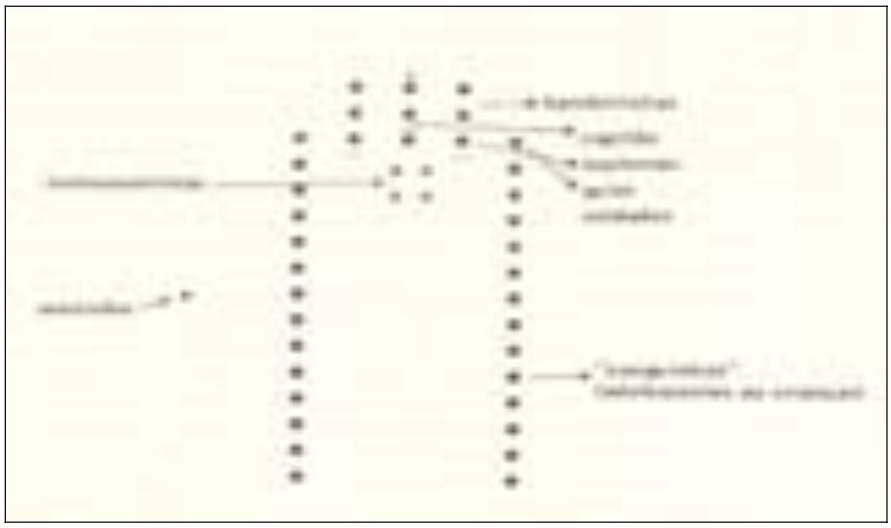
Foto 10 - Bebê do terno Marinheiro.
Autor: PAULA, M. V. (2004).

Foto 11 - Criança dos Ternos Catupé cacunda (bandeirinha).
Autor: PAULA, M. V. (2004).

Foto 12 - Criança do Terno Catupé Amarelo.
Autor: PAULA, M. V. (2004).

No centro dos ternos entre as duas alas de dançadores vêm os instrumentistas, que tocam violão, viola ou sanfona. Há ainda, a figura do Meirinho cuja função era de estabelecer comunicação entre os outros ternos e do próprio terno com o capitão. Este personagem de acordo com Macedo (2007) foi extinto das congadas de Catalão, não se sabe o motivo.

Brandão (1985) apresenta um ilustrativo croqui da organização de um terno de congos que mostra bem a descrição ora estabelecida.



Croqui 1 - Organização de um Terno de Congos.
Fonte: Brandão (1985).

Para ingressar em um terno de congo, Brandão (1985) afirma que segundo depoimentos orais de capitães, o soldado começa por simples dançador. Mostrando atitude e qualidades específicas como devotamento, comprometimento e índole, pode subir à condição de caixeiro e aos postos de comando.

É importante ressaltar que para ingressar em um terno, o dançador pede ordem ao capitão, que leva o pedido à Irmandade de Nossa Senhora do Rosário. Outros ternos como o Mariarte, por exemplo, há um limite em seu estatuto quanto ao número de dançadores, estabelecendo que o ingresso de novas dançadoras só ocorra mediante a saída de uma titular.

Existem diversos ternos de Congadeiros em Catalão: Moçambiques, Congos, Catupés, Vilões, Marinheiro, Marujeiro e Penacho, ao todo somam 20 ternos, com cerca de 2.000 dançadores no total, o que dá *status* à Festa de Catalão como uma das maiores do Brasil (RODRIGUES, 2008).

O General representa uma figura de comando geral da Congada. É um cargo perpétuo escolhido pela Irmandade assim como acontece com o reinado.

De acordo com Laudimiro da Silva o atual General da Congada de Catalão em entrevista em outubro de 2008, a função de um general é estabelecer o comando da Congada mediante as ordens do Rei que representa autoridade máxima. Assim a hierarquia de poder do Congado seria estabelecida pela tríade Rei, General e Capitão.

O General é a figura que conduz os ternos de congo nos momentos dos cortejos no domingo e da entrega da Coroa na segunda-feira. Seu cargo na ordem da congada é superior ao capitão (RODRIGUES, 2008).

Sua indumentária lembra uma farda de general do Exército Brasileiro e também carrega uma espada nos ombros (Foto 13). Os cuidados com a farda e a espada seguem um ritual passado de pai para filho como descreve Laudimiro que é filho do antigo, e muito querido pela Irmandade e pela população catalana em geral: o saudoso General Sr.Gabriel Gustavo da Silva, que lhe dizia o seguinte:

> ó meu filho, cê no domingo, primeiro a gente se veste todo, a última coisa que a gente faz é pegar a espada, entendeu? Cê posiciona ela, sai daqui, a primeira coisa é ir pegar a imagem de Nossa Senhora do Rosário lá dentro [da Igreja], se erguer, você vai tirar a espada, colocar aos pés da Nossa Senhora do Rosário e pedir proteção a ela. Pede proteção, agradece, reza o tempo todo ali, ai você pega a espada, novamente você põe no seu ombro e jamais ela pode ser tirada

> dali, seu uniforme não pode ser tirado até a procissão. Cê só vai tirar a hora que você for deitar. Então é esse o trabalho que eu faço, né? Então eu sempre eu segui a importância da espada, que ela tem uma grande importância, ela tem um respeito muito grande a espada, que ela ta ali pra colocar, pra mostrar pras pessoas o nosso trabalho, né? (Laudimiro Silva, informação verbal, Catalão (GO), out., 2008).

Laudimiro demonstra um grande respeito aos ensinamentos transmitidos pelo seu pai e pela responsabilidade de seu cargo, no comando da Congada de Catalão, que podem ser percebidos por suas declarações na entrevista.

Foto 13 - General Laudimiro da Silva – Popular Dimiro. Detalhe para composição da farda e espada nos ombros.
Autor: RODRIGUES, A. P, (2007).

O reinado é constituído pelo Rei, Rainha, os príncipes e as princesas. (Foto 14, 15, 16). Em Catalão, a Rainha é escolhida em função do Rei. Pode ser sua esposa ou parenta próxima como mãe ou irmã. Os príncipes e princesas devem ser parentes do rei, e são escolhidos por ele. Este fato demonstra que no reinado a mulher não tem autonomia. A rainha Carolina, uma das mais populares da congada de Catalão, foi rainha por ser mãe do Rei.

Em entrevista realizada em outubro de 2008, o Rei, Sr. Eurípides Antonio Rita, declara como acontecem estas escolhas:

> As princesas também são escolhidas dentro da família, né? Tudo dentro da família. É neta, é filha essas coisas né? A gente escolhe assim que elas pede assim pra dançar, a gente coloca elas, assim na falta de uma ou de outra a gente coloca elas no lugar. Mais só que dentro das princesas a gente quer uma coisa diferente né? Hoje as coisa tá muito mais mudado né? Mais antes a gente é tinha que ser tudo virgem mesmo e.... Qualquer probleminha a gente tirava. Podia deixar não a moça. (Eurípides Antonio Rita, informação verbal, Catalão (GO), out., 2008).

Assim como das bandeirinhas, era exigida a virgindade das princesas, tradição hoje menos cobrada, devido ao processo histórico de liberação sexual das mulheres que vem fazendo com que as tradições conservadoras da festa se percam aos poucos.

Foto 14 - Família Real. Rainha perpétua, Rainha, Rei e Príncipe.
Autor: RATTS, A. J. P. (2008).

Foto 15 - Família Real. Rainha, Rei, Rainha perpétua, princesas e príncipes. Autor: PAULA, M. V. (2006).

Foto 16 - Princesa e Príncipe. Autor: RATTS, A. J. P (2007).

O rei, assim como o general, é escolhido pela Irmandade em cargo de caráter perpétuo, como descreve o Rei Eurípides de 62 anos, que começou a dançar congo desde os 06 anos de idade e é rei a mais de 30 anos, narrando sua própria trajetória de vida:

> O rei é escolhido, é passado assim, de família de pai pra filho, assim... Quando meu pai [Antonio Leopoldo Rita] pegou a coroa, era o Sebastião era primo primeiro dele, aí ele passou pro meu pai né? Aí meu pai adoeceu e eu fiquei no lugar dele por uns nove ano, depois ele faleceu, aí eu fui conversei com o pessoal que era o reinado, a diretoria da época né? Aí eles pegaram entraram num acordo e deixaram que a gente desse continuidade. Daí do meu pai pra cá, do seu Sebastião pra cá, pra meu pai, depois pra mim assim, vamo vê se mantem a familia né? (Eurípides Antonio Rita, informação verbal, Catalão (GO), out.,2008).

De acordo com Brandão (1985) os estatutos da Irmandade rezam que um Rei só poderá ser substituído mediante o falecimento do titular, pedido de afastamento feito pelo próprio titular e não participação na Festa do Rosário durante três anos seguidos sem a apresentação de justificativa à Irmandade.

A família Real durante a festa é tratada com distinção. Na Alvorada fica situada com os demais familiares em uma mesa exclusiva e é servida com prioridade. Isto também ocorre nos almoços no decorrer da festa.

Para o Rei atual, o reinado possui a função de acompanhar a coroa e dar ordens para o general no que concerne aos roteiros e aos horários, como diz em entrevista a seguir:

> O reinado é o significado dele é pra acompanhar a coroa, aí onde a coroa tá a gente tá acompanhando, é o reinado é que faz a entrega da coroa. Na lenda o reinado é que faz a participação dos congos, dá as ordens pros generais, pra que eles dêem continuidade nos cortejos, pras horas que é preciso pra festa. (Eurípides Antonio Rita, informação verbal, Catalão (GO), out., 2008).

Para a Rainha Eloene de Jesus Rita a função do reinado se restringe a guarda da coroa, como argumenta a seguir:

> [...] reinado começou depois [da congada] porque tinha a coroa aí eles roubaram a coroa. Não tinha guardião, aí surgiu o reinado pra vigiar a coroa, os guarda coroa. (Eloene de Jesus Rita, informação verbal, Catalão (GO), out., 2008).

Esta informação coincide com os relatos de Campos (1976), a respeito da festa do Rosário, afirma que em sua infância por volta da década de 1920, não havia reinado. Os reis eram os festeiros brancos que normalmente elegiam as crianças para tal função. Maria das Dores

Campos, a Mariazinha, relata ter sido rainha da festa por algumas vezes. Assim de acordo com a Rainha Senhora Eloene o reinado surge após as congadas com a função de guardar a coroa.

Na entrega da Coroa a família real é de fundamental importância, pois é peça chave na passagem simbólica da festa de um festeiro para outro no ritual de entrega da coroa que encerra a festa todos os anos. Em entrevista a Brandão (1985 p. 38), um capitão de Congo não identificado afirma: "[...] aqui nós não entregamos a coroa sem o rei e a rainha."

As indumentárias da família real também são especiais (Foto 17). As vestes são confeccionadas todos os anos, mas as capas do rei e da rainha são mais antigas, conservadas cuidadosamente para serem usadas no período da festa. A capa da Rainha é a mesma de sua mãe a Rainha Carolina Ribeiro Rita, popularmente conhecida por Carola, que faleceu em 2006.

Foto 17 - Reinado, com destaque para as capas que tem mais de vinte anos cada. Autor: RODRIGUES (2006).

O rei Eurípedes é natural de Catalão, é casado e é pedreiro aposentado, mas ainda exerce a profissão, leva uma vida simples, e é muito conhecido na cidade por sua função de rei da congada.

A rainha Eloene natural de Catalão, casada, empregada doméstica, declara também ser muito conhecida na cidade devido a sua condição de rainha da festa de Nossa Senhora do Rosário. Todavia, o momento vivido pelos reis no período da festa se distingue bastante da dureza da realidade de suas vidas cotidianas, que expressam a condição de exclusão do negro na sociedade brasileira.

4.3.2 Atividades da festa

A festa do Rosário de Catalão tem a duração de 10 ou 11 dias, sendo que é organizada de tal modo que o dia 13 de outubro, dia de Nossa Senhora do Rosário, segundo o calendário litúrgico da Igreja Católica seja o domingo da festa que é o segundo domingo de outubro (Brandão, 1985).

Em sua organização há uma divisão entre a parte religiosa representada pelos terços, novenas e missas, que acontecem todas as noites a partir do início da festa e a parte festiva representada pela dança, a música, os fogos, jantares e eventos vinculados à festa.

A festa será considerada aberta no momento da Alvorada, que consiste em um evento no qual os ternos de congo se reúnem na madrugada da primeira sexta-feira da festa rumo ao largo da Igreja do Rosário. No trajeto os ternos de congo cantam e dançam em homenagem à Nossa Senhora do Rosário, passando por várias ruas da cidade antes de chegar ao seu destino, para anunciar a festa que se inicia (Foto 18). Neste momento ha uma grande participação de mulheres que acompanham seus maridos, filhos, irmãos e as filhas bandeirinhas.

Com o desenvolver da festa, na noite do segundo sábado, é erguido o mastro em homenagem à Nossa Senhora do Rosário na praça em frente sua igreja, onde ocorre antes e depois apresentação dos ternos junto aos promotores da festa e participantes populares.

No domingo da Festa, ocorre uma missa pela manhã (foto 19), ao termino desta, os ternos percorrem as casas dos moradores que os convida previamente para realizar a visita e

homenagear a Santa em seus lares (Foto 20). À noite ocorre a procissão em homenagem a Nossa Senhora do Rosário, que e composta por padres, Festeiros, Congos e populares. Esta procissão representa o fim da parte religiosa da festa (Foto 21).

Foto 18 – Alvorada – Terno Mariarte. Autor: PAULA, M. V. (2008).

Foto 19: Missa no Largo da Igreja do Rosário
Autor: RODRIGUES, 2007

Foto 20: Visita à uma casa realizada pelo terno Vilão II Santa Ifigênia. Autor: RATTS, A. J. P. (2008)

Foto 21 - Procissão. Primeira- grupo de mulheres carregando o Estandarte com a Santa. Segunda - Padre Orcalino e o Terno Mariarte. Autor: RODRIGUES (2008).

No dia seguinte, acontece a Entrega da Coroa (Foto 22 e 23), sendo este o evento que encerra a Festa. A Entrega da Coroa é o terceiro grande cortejo da Festa (precedido pelo da manhã de domingo que conduz os festeiros e a Família real para a missa da Irmandade e a procissão da noite). O cortejo sai da casa dos festeiros atuais ou de um local próximo a sua residência e vai para a casa dos festeiros do próximo ano. Em frente à casa dos novos festeiros é montado um palanque que é composto por autoridades, Irmandade e convidados, onde um locutor narra a apresentação dos ternos que rendem a última homenagem da festa à Nossa Senhora do Rosário, com apresentações de danças e músicas do congado. Este evento é normalmente prestigiado por um grande número de pessoas (Brandão, 1985).

Durante a festa ocorre também o funcionamento de um ranchão, onde acontecem jantares, bingos e dança. Este ranchão é de responsabilidade da Irmandade e serve como área de lazer para os irmãos congadeiros e para os populares (Foto 24). Ocorre ainda o estabelecimento de várias barraquinhas de comércio, onde são vendidos variados produtos durante a festa, o que também atrai grande número de pessoas do lugar e de turistas. (Foto 25).

Foto 22 - Entrega da Coroa. Casal de Festeiros de 2008 levando a coroa juntamente com a Família Real para ser entregue aos próximos festeiros. Autor: RATTS, A. J. P. (2008).

Foto 23- Entrega da Coroa – Terno Catupé Cacunda.
Autor: RATTS, A. J. P. (2007).

Foto 24 - Parte Interna do Ranchão. Autor: PAULA, M. V. (2009).

Foto 25 - Barraquinhas de comércio popular que são montadas no entorno da área da Igreja do Rosário. Autor: RATTS, A. J. P. (2008).

Assim é composta e organizada a Festa do Rosário de Catalão (GO). Grandiosa no número de participantes e na beleza das cores, evoluções e organização da congada, do general e da família real. Todavia, a festa como outros espaços públicos e privados, também apresenta organizações internas que respeitam a hierarquias culturais, religiosas e de gênero, como deverá ser discutido nos capítulos que seguem.

5 OS MODELOS FEMININOS VINCULADOS À IGREJA CATÓLICA E A SUA INFLUÊNCIA SOBRE A IDENTIDADE DE GÊNERO DA MULHER CONGADEIRA

Nossa Senhora do Rosário. Autor: PAULA, M. V. (2009)

5 OS MODELOS FEMININOS VINCULADOS À IGREJA CATÓLICA E A SUA INFLUÊNCIA SOBRE A IDENTIDADE DE GÊNERO DA MULHER CONGADEIRA

Quando os escravos negros africanos foram trazidos para o Brasil para servirem de mão-de-obra no processo de produção agrícola e exploração mineral, trouxeram consigo uma bagagem cultural que não foi compreendida nem respeitada pelo homem branco, que impôs sobre o negro sua cultura em todos os aspectos até mesmo o religioso.

Como não é possível apagar as experiências familiares, religiosas, morais e de vivência que compõem o bojo da bagagem cultural de um indivíduo, os brancos e os negros foram gradativamente, com a convivência diária, absorvendo elementos da cultura um do outro.

Assim sendo, não é difícil na atualidade encontrar pessoas brancas e católicas que buscam as benzedeiras para tirar um mal olhado. Nem tão pouco, encontrar pessoas negras vinculadas às seitas africanas que cultuam santos da Igreja Católica e esporadicamente vão à missa, como um ato social.

A grande questão, todavia é que o poder que o branco detinha sobre o negro em condição de escravo era muito grande, e não raro a ideia do branco de civilizar e humanizar o negro passava por torná-lo cristão e livrá-lo das práticas diabólicas daquelas crenças africanas que eram ignoradas, por isso temidas pelo branco. Este processo fez com que houvesse uma imposição da religião católica sobre os negros que para manter seus cultos originais se adequaram ao catolicismo de forma externa e mantiveram os cultos africanos de forma velada.

Com o passar dos anos o sincretismo religioso torna-se uma realidade e muito daquela resistência cultural do negro é suprimida pela violência do branco, sendo gradativamente esquecida, porém ficam no subconsciente os traços de uma cultura anterior, que denomina o catolicismo exercido por certos grupos como a Congada de Catalão (GO) de catolicismo popular.

Desta forma, é muito grande a influência que o catolicismo exerce sobre os grupos secularmente vinculados a ele. Muito de seus dogmas e regras fazem parte das manifestações populares que permanecem ainda nos dias atuais.

Será com base nesta realidade, que o presente capítulo trará uma discussão acerca dos modelos femininos vinculados à Igreja Católica e sua influência sobre a identidade de gênero da

mulher congadeira, buscando identificar a fonte cultural-religiosa de determinadas regras da congada impostas sobre as mulheres, como a exigência da virgindade da bandeirinha e das princesas, a proibição da mulher casada de carregar a bandeira, a negação da mulher enquanto dançadora, o processo de subalternização, dentre outros elementos. É importante ressaltar que este quadro de normas é incorporado e reproduzido pelas próprias mulheres.

Com esse intuito, será feito em um primeiro momento uma breve reflexão sobre os modelos femininos vinculados à Igreja Católica, começando pelo mito de Lilith, que foi excluído do corpo doutrinário do catolicismo, por representar um importante elemento de contraposição à postura patriarcal e sexista da Igreja, sendo amplamente reconhecido e representado na tradição hebraica da qual deriva o catolicismo. Depois de Lilith, a que não se submeteu, será feita a discussão sobre o mito de Eva a pecadora, que carrega sobre seus ombros o peso da queda da humanidade do paraíso. A seguir será retratada a história de Maria Madalena a pecadora arrependida, que foi muito mais do que o catolicismo contou e por fim será abordada Maria de Nazaré a mãe de Jesus, modelo de perfeição e santidade inatingíveis pelos seres humanos, mas que deveria servir de exemplo para quem deseja trilhar um caminho rumo ao paraíso.

5.1 Lilith

Figura 3 - Lilith de John Collier (1892)
Fonte: www.gouts-doux.fr/histoire1.html.
Acesso em: 02 fev. 2010

Segundo Engelhard (1997), a figura de Lilith está presente nas mitologias suméria, babilônica, assíria, cananéia, hebráica, árabe, persa e teutônica, mas é rejeitada pela cultura e pela religião patriarcal.

Pires (2008) afirma que, o mito de Lilith pertence a tradição oral dos rabinos, contida no Torá[13], no qual se encontra o livro do Gênesis. Estes textos hebráicos, sumérios e acadianos

[13] Torá do hebraico, significando *instrução, apontamento, lei* é o nome dado aos cinco primeiros livros do Tanakh e que constituem o texto central do judaísmo. Contém os relatos sobre a criação do mundo, da origem da humanidade, do pacto de Deus com Abraão e seus filhos, e a libertação dos filhos de Israel do Egito e sua peregrinação de

são testemunhos de um mito que os rabis usavam como metáfora, baseados em analogias, para estabelecer uma ponte entre a origem do homemm e da mulher. De acordo com Sicuteri (1985), tais versões do Gênesis, e particularmente o mito do nascimento da mulher, são repletos de contradições e enigmas. Assim sendo, deduz-se que o mito de Lilith, a primeira companheira de Adão, foi perdida ou removida da Biblia durante a época de transposição da versão jeovística para aquela sacerdotal, que logo após sofre as modificações dos Pais da Igreja.

Laraia (1997) afirma que o texto bíblico do Gênesis passou por uma edição que, através do tempo, procurou mediante uma atitude sensorial uma espécie de "pasteurização" do discurso original, numa tentativa de adequá-lo aos valores morais e culturais de suas respectivas épocas. Contudo, os trechos que foram objetos de cortes não tiveram o seu registro totalmente apagado, continuam disponíveis em outros textos, principalmente os da religião Judaica. A legitimidade etnográfica deste material pode ser invocada, pois o Cristianismo é uma religião derivada do Judaísmo, partilhando com o mesmo o discurso mítico contido no Velho Testamento.

A tradição aramaica e hebraica conta que Adão e Lilith foram criados do mesmo pó no fim do sexto dia da criação e que o amor entre os dois é perturbado quase que imediatamente, pois durante o primeiro ato sexual entre os dois, Lilith questiona Adão porque deve ficar embaixo dele, porque deve se submeter, se são feitos do mesmo pó, portanto são iguais. Então Lilith propõe a Adão uma inversão que imediatamente é negada por ele. Diante da negação de Adão, Lilith se rebela e foge em direção ao Mar Vermelho, agora odiosa a seu esposo.

Koltuv (1997) considera que após a partida de Lilith, Adão sente a dor da solidão e cai em um sono profundo e perturbador onde previu o fim de todas as coisas boas. Adão procurou Lilith e não encontrou, então pediu a Jeová Deus que a trouxesse de volta.

Jeová Deus ordena que ela volte e Lilith não responde com a obediência mas com a recusa. Jeová insiste novamente e Lilith se nega e responde a Jeova Deus com blasfêmia. Então, Jeová Deus manda em direção ao Mar Vermelho uma formação de três Anjos. Eles alcançam Lilith, acham-na no Mar Arábico, onde a tradição popular hebraica diz que as águas chamam, atraindo como ímã, todos os demónios e espíritos malvados. Lilith transforma-se em um demônio (Gên. III, 18 apud Sicuteri, 1985 p.39).

---

quarenta anos até a terra prometida. Inclui também os mandamentos e leis que teriam sido dadas a Moisés para que entregasse e ensinasse ao povo de Israel.

Os anjos gritam por Lilith a ordem de voltar para junto de Adão pois, se não o fizer, será afogada. Mas, Lilith recusa e, os anjos reiteram, que se não obedecer será morta. Então Lilith argumenta que não pode voltar pois o próprio Deus havia ordenado a ela que tomasse conta de todas as crianças recém-nascidas. Lilith prometeu aos anjos poupar toda criança recém-nascida que tivesse seus nomes ou carregasse amuletos com seus nomes e imagens. Lilith permanece no fundo do Mar Vermelho, acasalando-se com os diabos, e gerando cem demônios por dia, os quais eram chamados Lillim, um nome próximo a Liiith, que deriva do sumérico LU e em suas várias definições acadianas significa multidões ou então tolo (SICUTERI, 1985).

Jeová Deus mata os Lilim. Como vingança, Liiith segue por todo lugar estrangulando de noite as crianças pequenas nas casas, ou surpreende os homens no sono induzindo-os a abraços mortais.

O mito de Lilith sofre modificações nos diversos escritos antigos de diferentes culturas. Na tradição sumérico-acadina por exemplo, Lilith era vista como demônio feminino, um gênio do mal. Lilith-Lilitu-Lulu é a variável do demoníaco na área hebraica do Oriente Médio, expressão da paixão turva da sexualidade desenfreada que pode insidiar e submeter o homem.

Na tradição popular, Lilith atacava os homens, as crianças, os inválidos, os recém--casados. De Lilith, uma certa tradição pensa que tivesse cabelos longos e escorridos; evidentemente uma imagem de mulher sensual e perigosa.

Quanto à imagem de Lilith, esta aparece já na época sumérica, representada em um baixo-relevo (Figura 4) Trata-se de uma figura disposta em pé, com as mãos postas, em ato de oração.

Figura 4 - Escultura Suméria de Lilith em baixo relevo.Fonte: http://www.pendraigpublishing.com/lilith/wp-content/Comics/20090522.jpg
Acesso em: 02 fev. 2010

A imagem apresenta, olhos grandes bem delineados e nariz regular. A boca está disposta em um grande sorriso, representa provocação sensual; toda a expressão faz pressagiar a modalidade plástica grega arcaica: impenetrável, severa, potente e inefável (SICUTERI, 1985).

Os cabelos são quatro serpentes sobrepostas que partem da nuca formando um cone, cujas cabeças, erguidas em evidente posição fálica, convergem à maneira de um repartido.

Das costas de Lilith descem, abertas em ângulo reto, duas asas. A forma humana parece concentrada precisamente nas costas e no peito, onde os seios se protendem amplos e muito redondos com evidente, sombria função sedutora e ou reprodutora de acordo com Pires (2008).

O corpo é robusto, muito feminino até a ampla bacia e o púbis. As pernas, que pouco a pouco se adelgaçam em direção aos joelhos, perdem a plasticidade feminina e se fazem animalescas, potentes; antes que pés, são horrendas e poderosas garras de abutre. Ao lado aparecem duas leoas, agachadas. Nas mãos, Lilith segura dois amuletos que recordam vagamente os dois sinais hieroglíficos da Balança, cetros de potência, iniciação e justiça. Nos lados, embaixo, um pouco ameaçando a fera de duas cabeças, estão dispostas duas aves, esculpidas, cujas cabeças lembram a águia ou a coruja ou os felinos egípcios.

Segundo Sicuteri (1985), são animais vigilantes que rematam a representação. Toda a figuração do baixo-relevo está carregada de energia agressiva concentrada e vibrante, na estaticidade verdadeiramente enregelante. A expressão de Lilith, reforçada pela dos focinhos bestiais, é demoníaca, infernal.

De acordo com Sicuteri (1985, p. 47), em certos textos sumérios Lilith aparece descrita como súcubo[14] e "principal demônio feminino, com um corpo prorrompente de sensualidade, olhos fulgurantes, braços brancos cobiçantes; a boca e a vagina vibram como ventosas macias emanando vertiginosos perfumes de prazer". De acordo com Pires (2008), nos escritos sumérico-acadino, Lilith também é relacionada a imagem do vampiro.

[14] Do latim succuba, que está deitado sob - pesadelo. O incubus é o elemento masculino e a súcuba é o feminino (Blavatsky, 1991)

Figura 5 - Lilith atacando um homem com imagem de vampira e demônio do súcubo. Fonte: Almeida (2009). Disponível em: www.bocadoinferno.com/romepeige/artigos/marte/lilith8.jpg. Acesso em: 02 fev. 2010

A figura 5, que pelos traços representa um desenho contemporâneo, demonstra os elementos descritos nos textos sumérios, pois Lilith aparece retratada como uma mulher de curvas acentuadas, de atitude sensual, dentes de vampiro subjugando um homem em posição sexual onde ela permanece por cima, assim como reivindicou a Adão no Jardim do Édem. O ambiente é sombrio e nebuloso como de um pesadelo, representa a deusa em ação como um demônio feminino do súcubo.

> Com base nesta descrição e na atividade de Lilith, do ponto de vista masculino ela é tanto desejável como perigosa. Perambula a noite, molestando os homens e corrompendo-os. Sempre que encontra um homem dormindo sozinho, paira sobre ele, agarra-o e uni-se a ele, despertando o desejo e dele procriando. Porém esse demônio alado da noite não é somente sedutor, mas também mortal, pois é identificado tanto como súcubo quanto como um vampiro. (PIRES, 2008, p. 37).

Na tradição egípcia e greco Romana Lilith aparece como a Lua Negra, a face escura da Lua, a ausência, que representa uma deusa vingativa e irritada. Como Lilith fugiu do Éden deixando uma mensagem de rancor e ódio, assim a deusa Lua foge do céu e se faz negra.

> No culto babilônico, a lua tem, portanto, atributos muito benignos; estamos ainda longe da demonização da deusa lunar grega. Ishtar fica zangada em algumas situações, fica irritada, mas não é destrutiva. A deusa, nestes exemplos,

> é, antes de mais nada, chamada a interceder junto a outros deuses irados. No Egito, um valor análogo era atribuído a ísis, a notável esposa de Osíris. Porém, ela depois assumiu, rapidamente, o significado de imago mater. ísis, mais que outras divindades, mostrava toda a complexidade do feminino. (SICUTERI, 1985, p. 66).

Na Idade Média Lilith é materializada na figura da bruxa. De acordo com Sicuteri (1985), a bruxa foi a mais clamorosa personificação de Lilith que o homem jamais realizou. Apesar de Lilith não ser aceita pela Igreja Católica enquanto a primeira mulher de Adão, juntos aos cultos pagãos, que eram muito comuns na época, a figura de Lilith circulava livremente entre os camponeses. Contudo será através do mito de Eva, da qual trataremos mais detalhadamente no ítem seguinte, que as mulheres serão explicitamente demonizadas e culpadas por toda desordem social e religiosa da época.

Figura 6 - Fragmento extraído do breviário de Nostradamus, onde Lilith aparece em companhia de uma legião infernal de espíritos malignos para realizar um fluído de ligação amorosa.
Fonte: Almeida (2009).

A figura 6, o primeiro quadro mostra Lilith estabelecendo relação sexual com a cobra como é descrito em Sicuteri (1985), Pires (2008) e Koltuv (1997). A cobra era considera pela Igreja Católica como o demônio. No segundo quadro Lilith e uma legião de demônios faziam

uma espécie de orgia. Este tipo de prática era coisa abominável para a Igreja, que detinha o poder absoluto na idade média, torturava e mandava à fogueira todo indivíduo suspeito de ser mago, bruxo ou feiticeiro, e usasse de tais práticas.

> Da França à Espanha, da Itália à Alemanha e Inglaterra, o espectro da bruxa se agitará como uma doença, um delírio paranóico persecutório que resolverá a pressão das pulsões destrutivas com a explosão da caça às bruxas, os processos da Inquisição e as condenações à fogueira. Lentamente, esta explosão acumulará — sob a guia da Igreja — todas as "provas" que serviram para repetir a condenação de Lilith e a perseguição de seus símbolos. Tais "provas" são eloquentes em si e só podemos citar algumas para exemplificar, colhendo-as do imenso repertório da cultura patriarcal ocidental. Estas "provas" permitiram radicar na consciência masculina sentimentos tais que estes abriram caminho para aquela horrenda carnificina física e psíquica que a história recorda assim: Nunca os seres humanos se atiraram mais cegamente uns contra os outros, nunca o cristianismo se desacreditou mais frente ao mundo inteiro, como nos processos contra as bruxas. (SICUTERI, 1985, p. 112).

De acordo com Vasconcelos (2005), nas sociedades pagãs tradicionais da Europa a mulher era divinizada, pois era associada às forças da natureza devido a seu poder de gerar a vida.

No ocidente cristão medieval entre os séculos III e XIII, a mulher passa a ser associada à imagem do demônio e um dos principais fatores responsáveis por esta mudança foi o celibato dos clérigos da Igreja, institucionalizado a partir da Reforma Gregoriana, o que causou uma tendência a elaboração de uma literatura misógina no seio da Igreja Católica. Nesta perspectiva há uma associação da mulher como descendente de Lilith – o demônio feminino e Eva que foi responsável pela queda da humanidade do paraíso devido ao pecado original (VENTORIM, 2005).

No famoso Formicarius de Johan Nider, de 1430, é descrita pela primeira vez a bruxaria, e somente em 1489 virá à luz o Malleus Maleficarum popularmente conhecido como O Martelo das Feiticeiras, escrito por Heinrich Institoris e Jakob Sprenger.

O Martelo das Feiticeiras tinha por finalidade constituir um suporte normativo para todas as ordens religiosas e para os oficiais seculares no tratamento das heresias. O documento enumerava e caracterizava os males religiosos que assolavam os cristãos naquele período. Com uma atitude preventiva e combativa, os autores, inquisidores experientes, eram homens de confiança da Igreja, devido os trabalhos prestados a cristandade no combate às heresias, malefícios e sortilégios de todas as espécies.

A obra trazia uma visão sóbria de um mundo doente, pecador e impuro, que estava próximo de um fim, caso sérias providências não fossem tomadas, como ilustra bem o trecho a seguir: “neste crepúsculo sombrio da civilização, quando se vê o pecado a florescer por todos os lados e por todos os cantos e a caridade a desaparecer é que se percebe um prosperar da perversidade das bruxas e das iniqüidades” (KRAMER; SPRENGER, 1993, p. 69).

O Martelo das Feiticeiras de acordo com Antônio (1999) foi desenvolvido a partir de uma realidade social e religiosa complexa. Suas constatações e preocupações principais eram o crescimento das heresias como um fator primordial para o enfraquecimento da fé católica e o aumento da influência diabólica favorecendo a desordem e o caos apoiado em três condições fundamentais: o diabo, a bruxa e a permissão de Deus.

De acordo com Sicuteri (1985), os clérigos acreditavam que Deus permitia a existência das bruxas para provar que o mal existe (diabo), mas que o bem (Igreja) é capaz de superá-lo. Mostrando assim a importância da Igreja para o bem estar social da época.

Assim sendo, o combate às heresias se fazia necessário e urgente. A heresia não era novidade. Os movimentos heréticos acompanharam a vida da Igreja desde a sua origem e, para os escritores eclesiásticos, o termo heresia (escolha) designava uma doutrina contrária aos princípios da fé oficialmente declarada. É neste contexto que o termo se amplia e se torna um intrincado conceito englobando a cultura popular, permeada por resquícios de cultos pagãos agrários que ainda possuíam forte tradição e vitalidade dentro da sociedade.

Numa sociedade religiosa, pensar diferentemente da Igreja era cometer ao mesmo tempo um pecado e um crime. Através da negação dos valores religiosos socialmente aceitos, os grupos heréticos estavam criticando toda a organização social e o modo de estruturação desse mundo. Assim, combater as heresias era para a Igreja combater um elemento desagregador da sociedade, era preservá-la e, portanto, preservar-se também (ANTÔNIO, 1999).

O Estado também era obrigado a auxiliar no combate à heresia. Neste contexto príncipe que se negasse a punir os hereges seria trocado por um católico capaz de cumprir com tal obrigação.

Qualquer suspeita de heresia mesmo que sem prova imediata era suficiente para que se prendesse até por anos o acusado. Qualquer pessoa servia de testemunha, com exceção daqueles que mantinham entre si diferenças e inimizades como elucida o trecho a seguir:

> os inimigos mortais são caracterizados pelas circunstâncias seguintes: em caso de haver hostilidade mortal ou vendeta entre as partes, ou quando houve tentativa de homicídio, ou quando uma lesão ou ferimento de maior gravidade denota manifestamente a existência de ódio mortal por parte da, testemunha contra a pessoa acusada. Nesses casos presume-se que, assim como a testemunha tentou causar a morte temporal do prisioneiro, ferindo-o, também tentará conseguir o seu intento acusando-o de heresia. (KRAMER; SPRENGER, 1993, p. 404).

As bruxas também tinham classe social definida, de acordo com Sicuteri (1985) e Antônio (1999), pois a grande maioria das mulheres mortas pela Inquisição era as pobres e camponesas. No julgamento dos pobres havia no máximo duas testemunhas, o que não acontecia junto as pessoas de posses. Ao considerar três pontos a serem observados para culpar uma pessoa por esses crimes os inquisidores davam mostras do caráter social ligado a eles. A má reputação do acusado, a evidência dos fatos e o depoimento de testemunhas favoreciam uma "limpeza" social, porque pobres, curandeiros, prostitutas, desocupados, desordeiros, criminosos, ou seja, os marginalizados de uma maneira geral se encaixavam nos pontos propostos pelos inquisidores que os relacionavam a práticas ligadas a bruxaria e ao culto demoníaco. Seriam usados contra eles provas que iam desde utensílios domésticos banais até rixas e desavenças pessoais.

Após o julgamento ocorriam as execuções, quase que ininterruptamente. As execuções geralmente aconteciam em dias de festa precedida, pelos autos-de-fé, se celebrava uma missa e se fazia a leitura da sentença. Os autos-de-fé ocorriam várias vezes por ano executando dezenas de condenados de uma só vez. As execuções deveriam ser feitas em público, pois ao mesmo tempo era um prestar de contas por parte da Igreja e um alerta para as outras pessoas não cometerem os mesmos crimes (ANTÔNIO, 1999).

Segundo Maleval (2004), é importante ressaltar a posição extremamente antifeminista do Martelo das Bruxas, que fundamenta sua misógina no ato de ignorar o mito de Lilith e ressaltar a culpa de Eva na Gênese, como elemento fundamental para perseguição contra as mulheres.

Assim sendo, a obsessão dos padres pelo sexo proibido e o fantasma da heresia transformou as mulheres em uma inimiga tentadora e perversa, visto como servas do diabo, prostitutas do demônio que deveriam ser combatidas a todo custo através da santa inquisição.

De acordo com Sicuteri (1985), as bruxas com o auxilio do demônio eram capazes de feitos inomináveis, em sua maioria, voltados para a sexualidade. Diziam os clérigos que as bruxas eram capazes de reprimir a ereção do membro masculino no ato sexual, para evitar a fecundação

e o nascimento de crianças, tinha o poder de causar frigidez na mulher. Constantemente as bruxas roubavam crianças e as utilizavam em seus rituais satânicos. Há uma clara alusão a Lilith que pela tradição hebraica em vingança a Jeová Deus por ter matado seus filhos demônios passou a roubar e matar crianças durante a noite.

Além disso, as bruxas constantemente participavam do Sabá, que era uma festa de orgia e bruxaria realizada sob o comando do demônio em pessoa que era descrito de acordo com Sicuteri (1985) como um homem negro. Este ato demonstra que além de sexista os clérigos eram também racistas, pois demonizavam a figura do negro em seus escritos.

Estas lendas em conjunto com a imposição do celibato aos padres ocasionaram uma mistura de medo e ódio contra as mulheres, que desencadeou a caça às bruxas a partir da famosa Bula papal de Inocêncio VII de 1484, e da publicação do Malleus Maleficarum em 1489. Foram, na verdade, mais de três séculos de atrocidades durante os quais os homens viveram na cegueira mais absoluta.

> As orgias, as perversidades e a obscenidade da bruxa, reais ou imaginárias, eram discutidas nos mínimos detalhes. Portanto, podiam oferecer aos cristãos e, principalmente, aos celibatários e aos padres, uma certa satisfação substitutiva e compensatória para os desejos sexuais que lhes eram proibidos. Mesmo a justiça exercida através da tortura, do ponto de vista psicológico, deve ser colocada em relação ao medo que o homem, tornado escravo dos preceitos da Igreja, experimentava diante da mulher sexualmente atraente e que ele secretamente desejava. Este medo torna os homens sádicos. (SICUTERI, 1985, p. 137).

A estimativa de Sicuteri (1985) fala de nove milhões de mulheres queimadas. Provavelmente só Torquemada, famoso inquisitor da Idade Média, mandou para a fogueira 10200 bruxas no espaço de dois decênios, enquanto fez enforcar ao menos cem mil delas. As últimas mulheres julgadas bruxas foram mortas em 1836 na Alemanha e em 1850 na França. Na América do Norte as últimas bruxas foram queimadas vivas em 1877.

O mito de Lilith nas diversas versões que é apresentado, representa essencialmente a criação da primeira mulher da humanidade, rebelde e autosuficiente, desobedeceu Adão e Jeová Deus e fugiu para o Mar Vermelho. A rebelião de Lilith contra Adão e o Criador levou à necessidade da criação de Eva, esta formada a partir de uma costela de Adão (Gênesis, 2: 21).

> É possível, portanto, imaginar que um corte foi realizado entre o capítulo 1, versículo 28, e o capítulo 2, versículo 21. É provável que este corte tenha ocorrido, mesmo em época bastante remota, como no quarto século antes de Cristo, quando se supõe que o texto escrito tomou uma forma aproximada da

> atual. O próprio teor do capítulo 1, versículo 28, sustenta esta hipótese: "E Deus os abençoou, e Deus lhes disse: Frutificai e multiplicai-vos, e enchei a terra ..." Como seria possível abençoar a ambos e recomendar a multiplicação se Eva ainda não estava criada? (LARAIA, 1997, p. 3).

Assim, de acordo com a (Gênesis, 2: 21-22), foi criada Eva a partir de uma costela de Adão. Agora Deus deu a Adão uma mulher criada a partir dele, portanto inferior e submissa a ele.

Contudo, Eva, à sua maneira, repetiria o gesto de rebelião de sua antecessora. Deus tinha permitido ao homem comer todas as frutas do jardim, com apenas uma exceção: "Mas da árvore da ciência do bem e do mal, d'ela não comerás; porque no dia que d'ela comeres, certamente morrerás." (Gênesis, 2:21- 22). É exatamente esta interdição que é rompida por Eva. A versão canônica é que a mulher assim procedeu tentada pela serpente, sob a alegação de que o consumo da fruta proibida a tornaria tão poderosa como Deus. Acreditando na pérfida serpente, Eva comeu do fruto proibido e convenceu o seu companheiro a fazer o mesmo. A punição por este ato de desobediência original foi a perda da imortalidade, a partir de então os homens tornaram-se mortais. Assim Eva foi responsabilizada pelo maior desfortúnio da humanidade e suas descentes pagariam muito caro por seu delito.

5.2 Eva

Figura 7 - Durer Eve - Museu do Prado – Madrid. Fonte: www.wga.hu/html/d/durer/1/06/index.html. Acesso em: 02 fev. 2010

De acordo com o primeiro relato bíblico, na Gênese capítulo 1 versículo 27, que versa sobre a criação do Homem, Deus cria o homem e a mulher à sua imagem e semelhança.

Já o segundo relato, na Gênese capítulo 2 versículos 21 e 22, versa que Deus criou o homem do limo da Terra, e soprou em suas narinas dando lhe a vida. Orientou-o para plantar e guardar no jardim que lhe dera, autorizando que comesse de todas as árvores, menos da árvore do conhecimento do bem e do mal. Porém Deus entende que não é bom que o homem fique só, então formou todos os animais da terra e todas as aves do céu e os levou ao homem para que ele os nomeasse. Mas Adão não encontrou nenhum semelhante a ele. Então Deus mergulhou Adão

em um sono profundo, tomou uma de suas costelas e fechou a carne. Com a costela de Adão Deus criou uma mulher e a conduziu a Adão. Os dois estavam nus, mas não tinham vergonha.

Em seguida uma serpente se dirige à mulher e a pergunta por que não come da árvore do conhecimento do bem e do mal, e a mulher responde que tal ato foi proibido por Deus e que se comessem ela e Adão morreriam, então a serpente diz que não morreriam, apenas seriam conhecedores da verdade sendo como deuses sobre a terra, então a mulher comeu da árvore proibida e deu a seu marido. Como consequência, logo perceberam que estavam nus e se cobriram de folhas. Deus vendo aquilo descobriu que haviam comido da árvore proibida e começou a interrogar o homem, que admitiu ter comido da árvore proibida fruto que foi dado pela mulher, então a mulher confessa que comeu do fruto e deu a Adão persuadida pela serpente.

Diante do ocorrido, Deus condena primeiro a serpente a se rastejar pela terra, depois condena a mulher, a multiplicar, ao sofrimento de suas gestações a dar a luz a seus filhos na dor e ser submissa ao homem estando sempre sob seu poder. Por último Deus, condenou Adão ao trabalho pesado e a plantar a terra para seu sustento. Então Deus nomeou a mulher como tinha feito com os animais, dando-lhe o nome de Eva por ser a mãe de toda a humanidade.

Deus, temendo que o homem comesse também da árvore da vida e vivesse para sempre, expulsou-o do Jardim do Éden, foi então que Adão conheceu sua esposa, concebeu e gerou Caim.

De acordo com Ventorim (2005), baseado no segundo relato da bíblia ao qual a mulher foi criada a partir de uma costela do homem, os teólogos medievais a partir dessa narrativa passam a desenvolver suas idéias misóginas de repulsa clerical e inferioridade da mulher por sua proximidade com as forças demoníacas.

O primeiro argumento está na origem carnal feminina. Eva foi criada da costela de Adão, e por isso, a mulher estaria muito mais próxima de tudo o que é corporal e carnal, sendo mais suscetível ao pecado. Enquanto o homem, por ter adquirido a vida por um sopro divino, estaria mais próximo a Deus e a tudo o que é espiritual. Além disso, Deus disse à mulher que ela seria a auxiliar do homem, o que a coloca em condição inferior a ele, transformando-a em sua servidora, com a obrigação de obedecê-lo.

Outro fator responsável pela condenação da mulher foi o Pecado Original. Deus proibiu Adão e Eva de comerem da Árvore do conhecimento do Bem e do Mal, porém a serpente convenceu Eva a prová-la. Todos foram punidos por essa desobediência: a serpente foi

condenada a rastejar e a ser hostilizada pela mulher. O primeiro casal humano foi expulso do Jardim do Éden. Adão foi condenado a cultivar o solo e retirar dele seu sustento. Já Eva ficou com a carga mais pesada da culpa, foi condenada a sentir dores nas gravidezes e ser dominada pelo marido. Essa condenação feminina serviu de instrumento para os teólogos medievais institucionalizarem o casamento e a moral cristã no matrimônio (VENTORIM, 2005).

Além de tudo isso, Duby e Perrot (1990) consideram que há outra característica criticada nas mulheres pelos clérigos, a tagarelice. Afinal, foi por um pedido de Eva que Adão aceitou o fruto proibido, e por isso, ela foi considerada enganadora. É nessa recriminação em ouvir o discurso feminino que se fundamenta a proibição da pregação feminina nos altos cargos clericais.

Todo esse antifeminismo tinha dois objetivos básicos: afastar os clérigos das mulheres, institucionalizar o casamento e a moral cristã, moldada através da criação de um segundo modelo feminino, a Virgem Maria.

Desta forma, foi elaborada uma extensa literatura clerical acerca do mito da criação no Gênesis, tendo em Eva o personagem mais citado. As análises foram realizadas de forma detalhadas sendo divididas em três principais momentos: a criação, a tentação e a punição.

De acordo com Duby (2001), vários homens da Igreja, como Robert de Liège, Abelardo, Pierre Le Mangeur, Hugues e André de Saint-Victor, Beda – o venerável, Alcuino, Raban Maur e, por fim, o mestre de todos, Santo Agostinho, escreveram textos de interpretação da gênesis, que retrataram a mulher na figura de Eva sob os piores adjetivos possíveis e imagináveis, exprimindo uma mistura de medo e ódio, que perpetuou ainda nos dias atuais em uma cultura sexista entre os adeptos da Igreja Católica.

Dos comentários escritos sobre a Gênese, de acordo com Duby (2001), o mais profundo foi o de Santo Agostinho. Para ele quando Deus cria o homem e a mulher significa que cada ser humano traz em si o masculino e o feminino, porém obedecendo a uma hierarquia, pois a mulher foi feita como uma ajudante do homem, portanto como sua subalterna. Esta seria talvez uma alusão velada a tese da androgenia de Adão discutida em Sicuteri (1985) e Laraia (1997).

O ser humano, segundo a análise de Agostinho, é formado de uma parte carnal e de uma espiritual. A parte carnal é subordinada do espírito. De acordo com Ventorim (2005) e Vasconcelos (2005), no homem que é mais espiritualizado por ter sido feito à imagem e semelhança de Deus prevalece a razão. Na mulher que é mais carnal por ter sido feita de uma

costela do homem, prevalece a emoção. Conseqüentemente, o homem será intermediário entre Deus, fonte da sabedoria que ele deve obedecer, e à mulher, a quem ele deve comandar.

Os vários clérigos que escreveram sobre a gênese, com exceção de Robert, segundo Duby (2001), os comentários não avançam os de Santo Agostinho.

Em relação às razões que Deus teria para criar a mulher, a maioria dos pensadores chegou ao consenso que foi para procriação da espécie, pois, para eles para explorar o Jardim do Édem, certamente um homem seria mais eficaz, para servir de companhia, certamente que não, pois, de acordo com Duby (2001, p. 49- 50), para o Bispo de Hipona "não havia dúvida de que ao se tratar de conversar e viver juntos, é melhor dois amigos que um marido e uma mulher, cujas vontades são contraditórias, já que os primeiros devem comandar e a outra comumente resmunga para obedecer." Assim, o único motivo pelo qual Deus não tirou um macho da costela de Adão é porque queria que a humanidade se procriasse.

No momento histórico em que estava sendo formada a teologia do casamento, a análise de Santo Agostinho a respeito da criação de Eva, remete-se à criação da mulher como a de uma casa, moldada e planejada. Robert por sua vez, argumenta que a mulher não foi formada do limo como o homem, mas de uma das costelas deste, fato este que representa a indissolubilidade do casamento, ao passo que se o homem largar sua esposa será um ser incompleto, pois uma parte sua, a costela, se vai. Se a mulher, todavia, deixar seu marido será pior, ela deixara de existir para Deus, pois não é de inicio um corpo completo é apenas uma parte oriunda do homem. Para Huges de Saint-Victor, se a mulher foi formada da costela e não da cabeça ou dos pés é porque ela não deve ser superior nem inferior ao homem, mas associada (DUBY, 2001).

Em relação à profecia de Adão, que diz que o homem abandonará pai e mãe em função da esposa, para Huges e seu confrade André, significa que o homem não deveria se unir carnalmente a nenhum familiar próximo, e que deveria emancipar da tutela paterna para constituir família. André sobre essa passagem da gênese, de acordo com Duby (2001), não fala de afeição, mas de amor, em um sentido espiritual, ao ponto de unir as duas almas em uma só, possibilitando assim a geração da vida.

Essa passagem serve de contradição para vários momentos da gênese onde o incesto se apresenta claro, como no caso da procriação entre os filhos de Adão e Eva (SICUTERI, 1985).

A fim de justificar a penitência e ao mesmo tempo reforçar a necessidade do sacramento matrimonial, a idéia do amor espiritual foi reforçada. Sobre este assunto, Santo Agostinho afirma que o homem não conhecia o desejo carnal, que se manifestou apenas após o pecado original. Assim, a força do espírito, portanto da razão, deve dar ao homem condições de controlar esse desejo que segundo os sacramentos do matrimônio coroado pelo amor espiritual, tem o poder de ordenar e a continência a condição de refrear. Pensadores como André, Robert e Pierre Le Mangeur, expressam verdadeiro pânico ante sexualidade, mesmo no casamento (DUBY; PERROT, 1990).

Baseados nestas considerações, os eruditos do século XII encontraram justificativa para o esforço da Igreja Católica de controlar a sexualidade e ordenar os desejos da carne pelo sacramento do matrimônio e da continência. Nesta perspectiva a mulher é a dama, a mãe, que tendo sido tirada da carne do homem e estabelecendo com ele um amor espiritual é capaz também de alcançar a espiritualização.

Contudo, os relatos dos clérigos sobre a gênese vêm reforçar a sólida idéia de que a mulher foi criada como subalterna do homem, sendo, portanto inferior a ele. Sua única função na Terra é a da procriação, não sendo isso, a terra passaria bem melhor sem elas. Assim, o relato da criação, feito pelos mestres que formavam os pregadores, reforçou a ideia de inferioridade da mulher, afirmando que ela é mais suscetível à sensualidade que o homem pela sua natureza emocional, e deve ser contida pelo homem devido a sua natureza espiritual, portanto racional.

Duby (2001) afirma que o momento da tentação, que envolve a serpente, a mulher e o homem, é um dos mais focados da gênese pelos seus comentaristas. Santo Agostinho, todavia, não se detém muito nele, o que diz é que a mulher pecou com consciência da transgressão, pois, em seu diálogo com a serpente, ao ser tentada a comer da árvore do conhecimento, do bem e do mal, a mulher em um primeiro momento se nega alegando a proibição de Deus, mas diante da insistência da serpente a mulher sede, movida, segundo Santo Agostinho, pelo desejo e pela orgulhosa presunção de saber mais que seu criador.

Para Santo Agostinho, a mulher sede a serpente por sua natureza materializada, afeita a satisfação de seus desejos. O homem não foi tentado por ela por sua virilidade e racionalidade ante as tentações da carne. Sendo assim, porque então o homem come do fruto que a mulher lhe deu? Esse questionamento sequer foi feito por Santo Agostinho em sua análise.

Para Beda, o venerável e Raban, a passagem da tentação, ganha uma interpretação mais voltada à sexualidade. De acordo com Duby (2001), no século IX, no mundo da Igreja Católica, o pecado era a mulher e o sexo representava o fruto proibido. Assim, ambos interpretaram a tentação segundo três momentos principais: primeiro, a serpente sugestiona o pecado que possibilitaria o prazer do corpo carnal, segundo, a mulher consente por ser emocional, sede ao desejo, terceiro, a parte feminina que há no homem sede, pois segundo Santo Agostinho, se fomos criados à semelhança de Deus, macho e fêmea, existe um pouco de masculino e feminino em todo ser humano.

Mais uma vez a mulher é responsável pelo pecado original, pois, sede e seduz o homem para que também seda a volúpia. Estava descoberta, desta forma a fraqueza do homem. Aquele ser celestial, feito a imagem e semelhança de Deus, apoiado na razão, é suscetível de pecar ante as tentações da carne, se assediado pela mulher.

A mulher foi seduzida pela serpente segundo Beda e Raban, pois deixou se enfeitiçar pelo desejo, se não tivesse olhado para a árvore do conhecimento. Assim para não pecar é preciso evitar a olhar para as tentações, mas quais seriam as tentações para os padres? Seriam as descendentes de Eva?

Esta interpretação da tentação é retomada no século XII somente por Hugues de Sanint-Victor. Os demais comentaristas retomam Santo Agostinho, porém, a misoginia aparece mais latente nestas interpretações.

Robert, de acordo com Duby (2001) afirma que Deus criou o homem reto. Assim, o homem representava a encarnação de um espírito superior e racional. O erro representa uma subversão à ordem natural. Diante disso, Robert busca o responsável pelo erro, tecendo uma série de considerações sobre a mulher.

Em um primeiro momento, Robert toma a mulher como vaga, instável e inconstante, pois ao divagar pelo Jardim do Éden, curiosa, ouve uma serpente falando, acreditou ser um espírito superior e mistificadora e frívola, como são as mulheres, acredita na serpente. Quando Eva deu do fruto proibido para Adão, Robert afirma que ela não o seduziu, não pronunciou nenhuma palavra, ela apenas impôs, mostrando a natureza imperiosa das mulheres. Obrigou o homem a obedecer e ao mesmo tempo desobedecer a Deus, aí está o maior pecado da mulher, o desejo de mandar. Assim ela pecou duplamente, contra Deus e contra o homem.

De acordo com Duby (2001), a denúncia contra a mulher é suavizada em André, mas é retomada com mais veemência em Pierre Le Mangeur. Abelardo, todavia, apresenta o discurso mais misógino de todos. Para ele o homem é a imagem de Deus e a mulher não é nada mais que um simulacro. Assim, o homem está mais próximo de Deus e é superior a todos os outros seres da criação, inclusive à mulher. É também um ser mais terno, pelo amor que tem por aquela que tem que guiar e corrigir. Por tudo isso, a serpente não tentou o homem e sim a mulher por esta ser mais susceptível ao pecado. Ao ser tentado pela mulher o homem sede, não por lascívia, mas por ternura, para não ferir o amor da companheira.

No século XII, de acordo com Duby (2001), o cristianismo, expresso pelo catolicismo, está mais voltado à questão da conduta e da moral do que aos ritos. O aumento das penitências íntimas faz com que seus executores questionem cada vez mais sobre o que é pecado. E muitos dos eruditos vinculavam o pecado ao sexo, onde a mulher representava o passaporte para o inferno por estabelecer no momento da tentação relações com o diabo.

Para Santo Agostinho, de acordo com Duby (2001), a punição de Eva deve ser compreendida espiritualmente e não carnalmente, interpretando o texto bíblico segundo uma simbologia. Assim, ao ser condenada a dar a luz a seus filhos na dor, Agostinho explica que os filhos representam as boas obras e a dor à necessidade de resistência as más inclinações.

Os sucessores de Agostinho, como Beda, Alcuíno e Raban Maur, entretanto, preferiram considerar seu relato literal do texto bíblico, onde condena Adão e Eva a queda pelo orgulho, mas a pena de Eva é mais pesada, pois, sua prova foi dar a luz com dor, visto que por sua causa a morte entrou nos corpos da humanidade. E se sujeitar ao mando do homem. Agostinho assevera que a mulher foi criada para ser submissa ao homem, porque lhe é inferior, mas essa submissão era ordenada pelo afeto. Após a punição, essa submissão passou a ser ordenada pela força da razão masculina em detrimento da debilidade feminina, devido a falta cometida contra Deus. A partir daí a mulher passa a obedecer a seu marido e a Deus pelo temor, já que é detentora, na visão dos eruditos, da razão que lhe proporcionaria amar e não temer.

A esta interpretação, Rubert de Liège, acrescenta, que na punição de Eva, relativa à maternidade, Deus lhe impõe um flagelo múltiplo, pois a dor lhe acompanha nas várias gestações que mantém durante sua vida fértil. A menstruação também é apontada como castigo, e Robert se refere a ela, assim como ao sexo, a imundice. Crença que é compartilhada pelos textos do Torá de acordo com Sicuteri (1985) e Pires (2008).

Assim sendo, o mito de Adão e Eva foi concebido pelo judaísmo e deu origem a idéia de que Eva era pecadora e seu pecado era o sexo. Esta vasta literatura sobre Eva contribui para a tortura e morte de várias de suas descendentes, acusadas de bruxaria, no período da Inquisição. Ainda hoje muito do que se pensa sobre o feminino, mesmo que de forma inconsciente é culturalmente construído sob o mito de Eva.

5.3 Maria Madalena

Figura 8 - Santa Maria Madalena de Carlo Crivelli (1435/1493). Políptico, detalhe, Collegiata di S. Lucia Montefiore dell'Aso, Itália. Fonte: Burstein et al. (2006).

A bibliografia sobre Maria Madalena é extensa. Muito se tem discutido acerca desta interessante mulher, que, presente no velho testamento, é apresentada como prostituta arrependida e, na academia, é resgatada enquanto discípula de Jesus, sua sucessora na perpetuação do cristianismo e em alguns autores como esposa de Jesus, matriarca de uma linhagem real de cristo.

Um importante elemento que contribuiu para retomada pública de Maria Madalena, foi o movimento feminista que a partir de seu auge na década de 1970, inspirou a várias pesquisadoras a investigar junto à Igreja sobre a atuação das mulheres no cristianismo, sob a suspeita de que a Igreja tenha sido negligente em relação à participação da mulher nesta importante parte da história. As pesquisas realizadas se estenderam para os escritos antigos e os evangelhos apócrifos, onde a figura de Maria Madalena apareceu com destaque (ACOCELLA, 2006).

A publicação do Best seller de Dan Brown, representa outro importante fator de retomada, visto que, O código da Vinci lançado em 2003, posteriormente adaptado para o cinema e lançado em 2006 com uma das maiores bilheterias dos últimos anos, trata de um romance, portanto não é uma obra acadêmica ou teológica, cuja trama central circula em torno de uma conspiração da Igreja católica para impedir que venha a público, elementos da vida de Jesus Cristo, que teria se casado com Maria Madalena e deixado uma linhagem real, causando grande efervescência em torno da figura de Maria Madalena (FERRAZ, 2007).

Em função desta obra, várias outras foram lançadas no intuito de decodificar o livro e inúmeras especulações foram postas à mesa.

Considerando que a presente reflexão tem o intuito de pensar a influência que a figura de Maria Madalena tem sobre a identidade de gênero da mulher congadeira, as reflexões principais serão feitas sobre a versão do Novo Testamento, que é a aceita pela Igreja Católica, a qual a congada é vinculada. Contudo, serão feitos alguns apontamentos a respeito das novas teorias sobre Maria Madalena a fim de elucidar a misoginia clerical contida no Novo Testamento em relação a ela, enquanto fator de subjugação da mulher.

Maria Madalena aparece no Velho Testamento por dezessete vezes, nos relatos dos quatro evangelistas: Mateus, Marcos, Lucas e João (ARIAS, 2006).

A primeira referência sobre Maria Madalena está em Lucas (8:2) quando menciona sua presença junto ao grupo de mulheres que acompanhavam Jesus, como sendo aquela a quem

Jesus livrou de sete demônios, que mais tarde foram relacionados aos sete pecados capitais (vaidade, inveja, ira, preguiça, avareza, gula e luxúria) institucionalizados na Igreja católica a partir do século XVII.

> Os doze estavam com ele, como também algumas mulheres que tinham sido livradas de espíritos malígnos e curadas de enfermidades: Maria, chamada Madalena da qual tinha saído sete demônios. (Lucas, 8:2).

Em outra passagem da bíblia, Lucas (11:26) se refere novamente a Maria Madalena fazendo menção aos sete demônios:

> Vai então e toma consigo outros sete espíritos piores do que ele e entram e estabelecem-se ali. E a última condição desse homem vem a ser pior do que a primeira. (Lucas, 11:26).

Outra interessante passagem que envolve a figura de Maria Madalena é a da unção dos pés de Jesus pela mulher do vaso de alabastro, descrita por Lucas (7:36-50).

> Um fariseu convidou Jesus a ir comer com ele. Jesus entrou na casa dele e pôs-se à mesa. Uma mulher pecadora da cidade, quando soube que estava à mesa em casa do fariseu, trouxe um vaso de alabastro cheio de perfume; e, estando a seus pés, por detrás dele, começou a chorar. Pouco depois suas lágrimas banhavam os pés do Senhor e ela os enxugava com os cabelos, beijava-os e os ungia com o perfume. Ao presenciar isto, o fariseu, que o tinha convidado, dizia consigo mesmo: Se este homem fosse profeta, bem saberia quem e qual é a mulher que o toca, pois é pecadora. Então Jesus lhe disse: Simão, tenho uma coisa a dizer-te. Fala, Mestre, disse ele. Um credor tinha dois devedores: um lhe devia quinhentos denários e o outro, cinqüenta. Não tendo eles com que pagar, perdoou a ambos a sua dívida. Qual deles o amará mais? Simão respondeu: A meu ver, aquele a quem ele mais perdoou. Jesus replicou-lhe: Julgaste bem. E voltando-se para a mulher, disse a Simão: Vês esta mulher? Entrei em tua casa e não me deste água para lavar os pés; mas esta, com as suas lágrimas, regou-me os pés e enxugou-os com os seus cabelos. Não me deste o ósculo; mas esta, desde que entrou, não cessou de beijar-me os pés. Não me ungiste a cabeça com óleo; mas esta, com perfume, ungiu- me os pés. Por isso te digo: seus numerosos pecados lhe foram perdoados, porque ela tem demonstrado muito amor. Mas ao que pouco se perdoa, pouco ama. E disse a ela: Perdoados te são os pecados. Os que estavam com ele à mesa começaram a dizer, então: Quem é este homem que até perdoa pecados? Mas Jesus, dirigindo-se à mulher, disse-lhe: Tua fé te salvou; vai em paz. (LUCAS, 7:36-50).

Na passagem que narra à crucificação de Jesus, Maria Madalena será citada como uma das mulheres que acompanhou o Cristo até a morte.

> Entre elas se achavam Maria Madalena e Maria, mãe de Tiago e de José, e a mãe dos filhos de Zebedeu. (MATEUS, 27:56)
>
> Achavam-se ali também umas mulheres, observando de longe, entre as quais Maria Madalena, Maria, mãe de Tiago, o Menor, e de José, e Salomé, que o tinham seguido e o haviam assistido, quando ele estava na Galiléia; e muitas outras que haviam subido juntamente com ele a Jerusalém. (MARCOS 15:40-41).
>
> Os amigos de Jesus, como também as mulheres que o tinham seguido desde a Galiléia, conservavam-se a certa distância, e observavam estas coisas. (LUCAS, 23:49).
>
> Junto à cruz de Jesus estavam de pé sua mãe, a irmã de sua mãe, Maria, mulher de Cléofas, e Maria Madalena. Maria Madalena e a outra Maria ficaram lá, sentadas defronte do túmulo. (JOÃO, 19:25)
>
> Maria Madalena e Maria, mãe de José, observavam onde o depositavam. (MARCOS, 15:47).
>
> As mulheres, que tinham vindo com Jesus da Galiléia, acompanharam José. Elas viram o túmulo e o modo como o corpo de Jesus ali fora depositado. (LUCAS, 23:55)
>
> Maria Madalena e Maria, mãe de José, observavam onde o depositavam. (MATEUS, 27:61).

No momento da ressureição Maria Madalena de acordo com Marcos (16:1-5;10,11) e João (20:1-18) será a primeira pessoa a ver o Cristo. Mateus (28:1-10) e Lucas (24:1-10) dizem que Jesus apareceu para um grupo de mulheres entre as quais estava Maria Madalena.

> Passado o sábado, Maria Madalena, Maria, mãe de Tiago, e Salomé compraram aromas para ungir Jesus. E no primeiro dia da semana, foram muito cedo ao sepulcro, mal o sol havia despontado. E diziam entre si: Quem nos há de remover a pedra da entrada do sepulcro? Levantando os olhos, elas viram removida a pedra, que era muito grande. Entrando no sepulcro, viram, sentado do lado direito, um jovem, vestido de roupas brancas, e assustaram-se. Ele lhes falou: Não tenhais medo. Buscais Jesus de Nazaré, que foi crucificado. Ele ressuscitou, já não está aqui. Eis o lugar onde o depositaram. Mas ide, dizei a seus discípulos e a Pedro que ele vos precede na Galiléia. Lá o vereis como vos disse. Elas saíram do sepulcro e fugiram trêmulas e amedrontadas. E a ninguém disseram coisa alguma por causa do medo. Tendo Jesus ressuscitado de manhã, no primeiro dia da semana apareceu primeiramente a Maria de Magdala, de quem tinha expulsado sete demônios. Foi ela noticiá-lo aos que estiveram com ele, os quais estavam aflitos e chorosos. Quando souberam que Jesus vivia e que ela o tinha visto, não quiseram acreditar. (MARCOS 16:1-5,10-11).
> No primeiro dia que se seguia ao sábado, Maria Madalena foi ao sepulcro, de manhã cedo, quando ainda estava escuro. Viu a pedra removida do sepulcro.

Correu e foi dizer a Simão Pedro e ao outro discípulo a quem Jesus amava: Tiraram o Senhor do sepulcro, e não sabemos onde o puseram! Saiu então Pedro com aquele outro discípulo, e foram ao sepulcro. Corriam juntos, mas aquele outro discípulo correu mais depressa do que Pedro e chegou primeiro ao sepulcro. Inclinou-se e viu ali os panos no chão, mas não entrou. Chegou Simão Pedro que o seguia, entrou no sepulcro e viu os panos postos no chão. Viu também o sudário que estivera sobre a cabeça de Jesus. Não estava, porém, com os panos, mas enrolado num lugar à parte. Então entrou também o discípulo que havia chegado primeiro ao sepulcro. Viu e creu. Em verdade, ainda não haviam entendido a Escritura, segundo a qual Jesus devia ressuscitar dentre os mortos. Os discípulos, então, voltaram para as suas casas. Entretanto, Maria se conservava do lado de fora perto do sepulcro e chorava. Chorando, inclinou-se para olhar dentro do sepulcro. Viu dois anjos vestidos de branco, sentados onde estivera o corpo de Jesus, um à cabeceira e outro aos pés. Eles lhe perguntaram: Mulher, por que choras? Ela respondeu: Porque levaram o meu Senhor, e não sei onde o puseram. Ditas estas palavras, voltou-se para trás e viu Jesus em pé, mas não o reconheceu. Perguntou-lhe Jesus: Mulher, por que choras? Quem procuras? Supondo ela que fosse o jardineiro, respondeu: Senhor, se tu o tiraste, dize-me onde o puseste e eu o irei buscar. Disse-lhe Jesus: Maria! Voltando-se ela, exclamou em hebraico: Rabôni! (que quer dizer Mestre). Disse-lhe Jesus: Para de agarrar-te a mim, porque ainda não subi a meu Pai, mas vai a meus irmãos e dize-lhes: Subo para meu Pai e vosso Pai, meu Deus e vosso Deus. Maria Madalena correu para anunciar aos discípulos que ela tinha visto o Senhor e contou o que ele lhe tinha falado. (JOÃO 20:1-18).

Depois do sábado, quando amanhecia o primeiro dia da semana, Maria Madalena e a outra Maria foram ver o túmulo. E eis que houve um violento tremor de terra: um anjo do Senhor desceu do céu, rolou a pedra e sentou-se sobre ela. Resplandecia como relâmpago e suas vestes eram brancas como a neve. Vendo isto, os guardas pensaram que morreriam de pavor. Mas o anjo disse às mulheres: Não temais! Sei que procurais Jesus, que foi crucificado. Não está aqui: ressuscitou como disse. Vinde e vede o lugar em que ele repousou. Ide depressa e dizei aos discípulos que ele ressuscitou dos mortos. Ele vos precede na Galiléia. Lá o haveis de rever, eu vo-lo disse. Elas se afastaram prontamente do túmulo com certo receio, mas ao mesmo tempo com alegria, e correram a dar a boa nova aos discípulos. Nesse momento, Jesus apresentou-se diante delas e disse-lhes: Salve! Aproximaram-se elas e, prostradas diante dele, beijaram-lhe os pés. Disse-lhes Jesus: Não temais! Ide dizer aos meus irmãos que se dirijam à Galiléia, pois é lá que eles me verão. (MATEUS 28:1-10).

No primeiro dia da semana, muito cedo, dirigiram-se ao sepulcro com os aromas que haviam preparado. Acharam a pedra removida longe da abertura do sepulcro. Entraram, mas não encontraram o corpo do Senhor Jesus. Não sabiam elas o que pensar, quando apareceram em frente delas dois personagens com vestes resplandecentes. Como estivessem amedrontadas e voltassem o rosto para o chão, disseram-lhes eles: Por que buscais entre os mortos aquele que está vivo? Não está aqui, mas ressuscitou. Lembrai-vos de como ele vos disse, quando ainda estava na Galiléia: O Filho do Homem deve ser entregue nas mãos dos pecadores e crucificado, mas ressuscitará ao terceiro dia. Então elas se lembraram das palavras de Jesus. Voltando do sepulcro, contaram tudo isso aos Onze e a todos os demais. Eram elas Maria Madalena, Joana e Maria, mãe de Tiago; as outras suas amigas relataram aos apóstolos a mesma coisa. Mas essas

> notícias pareciam-lhes como um delírio, e não lhes deram crédito. (LUCAS 24:1-10).

Quando Maria Madalena é descrita em Lucas (8:2), como a mulher da qual Jesus expulsou sete demônios, isto significa que esta mulher não tinha uma vida reta para os preceitos da época. De acordo com Acocella (2006), Lucas não mensiona a condição de prostituta da mulher, isto ocorre como uma interpretação velada dos clérigos da Igreja Católica até meados do ano de 591.

Há de se considerar ainda que segundo Arias (2006), problemas de saúde como transtornos mentais na época de Jesus Cristo eram comumente atribuídos a possesões por demônios. O que pode ter acontecido é que Maria Madalena tivesse alguma espécie de doença que foi cuidada por Jesus, e vai além, afirmando que alguns estudiosos consideram que a retirada dos demônios de Maria Madalena pode ser interpretada simbolicamente como a purificação de todos os males pelo conhecimento, o que a tornou uma iniciada ou seja uma apóstola de Cristo.

Caroll (2006), Arias (2006), Perrot e Duby (1990), Ventorim (2005) e Acocella (2006) afirmam que, é consenso entre os evangelistas, a aparição de Maria Madalena no Novo Testamento em momentos importantes como da crucificação e ressurreição de Cristo, o que a torna uma mulher importante na vida de Jesus. Contudo na passagem da ressurreição em João (20:1-18), no trecho onde Jesus diz a Madalena: “para de agarrar-te a mim”, recebeu ao passar dos anos um tom herótico começando assim a ventilar a idéia de que Maria Madalena era prostituta.

Arias (2006) é mais radiacal sobre esta passagem, afirmando que apenas a esposa de um homem poderia agir com tal apego e autoridade, visto que Maria Madalena em João (20:1-18) ao conversar com Jesus ressucitado sem lhe identificar como tal, pergunta o que havia feito com o corpo de seu senhor? Afirmando em seguida que iria buscá-lo e em algumas traduções afirma que o buscaria para ela.

A pecadora que ungiu os pés de Jesus na casa do Fariseu, não teve o nome revelado, contudo de maneira sutil foi relacionada a Maria Madalena, aquela de quem Jesus expulsou sete demônios, por serem mulheres da mesma índole.

Por volta de 591 o Papa Gregório I, conhecido por Gregório o grande, assumira o papado em um período de peste, que foi responsável pela morte de vários clérigos, por esse motivo, instaurou um pontificado marcado pela solidificação da disciplina e do pensamento,

fazendo constantes menções em seus sermões à figura de Santa Maria Madalena que evitou a peste espiritual da danação. De acordo com Caroll (2006), havia uma multiplicidade de Marias no Novo Testamento, o que causava grandes confusões, então o papa Gregório I, baseando-se na sua própria autoridade, ofereceu sua decodificação dos textos dos evangelhos, estabelecendo o contexto no qual o significado dele foi validado dali em diante.

A partir de então, a mulher dos sete demônios, a do vaso de alabastro e a que acompanhou Jesus na crucificação foi a primeira a vê-lo após a ressurreição e transformou-se em uma só Maria, a Madalena. Desta forma, ela passou da condição de uma discipula importante,cujo status superior dependia da confiança que o próprio Jesus depositava nela, ou mesmo de uma esposa, à condição de uma prostituta arrependida. (ACOCELLA, 2006).

De acordo com Arias (2006), a metamorfose de Maria Madalena foi muito conveniente para a Igreja, pois a mulher que havia sido uma prostituita e uma endemoniada converteu-se à fé e transformou-se em um mito de cristã arrependida que chora e se redime de seus pecados. É também uma mulher cristã forte, exemplo para todas as pecadoras, que tem salvação, caso sigam seus passos. Como toda mulher em si é uma pecadora, pelo legado de Eva, seria uma forma de admitir mulheres junto à Igreja, sob os preceitos da salvação pela purificação dos pecados. As demais poderiam ser eliminadas nas fogueiras da Inquisição.

Em 25 de dezembro de 1961, o Concílo Vaticano II, após a evidência dos modernos estudos bíblicos e teológicos, sancionou que a Igreja Católica passaria a partir dali oficilamente a não considerar mais Maria Madalena como uma prostituta. Contudo, esta modificação foi feita quase que em silêncio como afirma Arias (2006), como é habitual nas alterações eclesiásticas que podem causar alguma alteração nas crenças dos fiéis. A partir de então, para a Igreja, Maria Madalena passa ser a primeira a ter visto Jesus após a ressureição, além de ser considerada apóstola na primeira comunidade cristã. Esta mudança ocorreu devido aos conteúdos descobertos nos últimos evangelhos apócrifos.

Os evangelhos apócrifos do cristianismo primitivo, são livros que apesar de atribuídos a um autor sagrado, não são aceitos como canônicos, que são o conjunto de Livros Sagrados, ditados por Deus e assim admitidos pela Igreja Católica. Apesar dos autores destes evangelhos serem sagrados, suas obras foram perseguidas e eliminadas pela Igreja, no período da Inquisição, como se fossem heresias. Fazem parte deste acervo o conjunto de Evangelhos

encontrados no Mar Vermelho e o conjunto de Evangelhos gnósticos encontrados no deserto do Egito.

De acordo com Arias (2006), Chaves (2006), Miele (2009), os Evangelhos Gnósticos foram encontrados em 1945, no deserto egípcio de Nag Hammadi em um jarro de barro. Provavelmente foram escondidos ali por monges gnósticos para que não fossem queimados pelos clérigos inquisidores. Quem os encontrou foi um camponês chamado Mohamed Ali es-Samman, que contou sobre o achado apenas trinta anos mais tarde em 1977. Mohamed e seus irmãos foram ao deserto buscar um tipo de argila branca que usavam como fertilizante na agricultura. Ao cavar próximo a um penhasco encontraram um jarro de barro. A princípio hesitaram em quebrá-lo temendo haver dentro dele um mau espírito. Na esperança de encontrar um tesouro, venceram o medo e quebraram o vaso, encontrando para sua decepção 13 papiros encadernados em pele. Ao chegar em casa Mohamed depositou os papiros perto do fogão de lenha e sua mãe utilizou durante anos, várias de suas folhas para acender o fogo.

Após um longo percurso entre atravessadores e comerciantes, os papiros chegaram ao Museu do Cairo, onde passaram a ser disponibilizados aos especialistas sendo inacessíveis ao grande público.

Um dos movimentos teológicos mais importantes do cristianismo primitivo era o gnóstico. Trava-se de uma variante cristã que provavelmente pertencia à comunidade ligada ao apóstolo João e a Maria Madalena (ARIAS, 2006).

Os gnósticos davam grande importância à palavra e ao conhecimento, sobretudo ao conhecimento intuitivo e à poesia. Eram contrários à hierarquização do cristianismo e acreditavam que através do conhecimento o eu e a divindade se tornavam uma só. Os gnósticos não falavam em pecado e arrependimento para eles Jesus tinha vindo ao mundo para guiar os homens rumo ao conhecimento. Assim quando um discípulo recebe a iluminação ele e o Cristo passam a ser a mesma essência.

Para Arias (2006), os gnósticos apresentavam desde seu princípio, uma teologia voltada à busca de Deus dentro da consciência pessoal e não como elemento superior ao homem. Defendia uma religião com menos leis e mandamentos, uma religião menos política e mais interiorizada espiritualmente, mais centrada na busca da sabedoria que na luta contra o pecado. Por tudo isso é que, os gnósticos foram considerados hereges e foram perseguidos pela inquisição por vários anos.

Isto ocorreu porque, no princípio do Cristianismo Primitivo, havia vários grupos teológicos que não necessariamente concordavam com o corpo doutrinário de cada seguimento. Havia uma serie de movimentos, quase autônomos, uns influenciados pelo judaísmo de onde veio Jesus e todos os seus discípulos, outros vinculados a religiões orientais da Índia e outros fundamentados na filosofia primeiro grega e depois romana.

Todas estas variantes do Cristianismo, gozavam, no princípio da mesma respeitabilidade e das mesmas possibilidades de acabar triunfando como doutrina de Jesus. Contudo, no fim, acabou-se impondo como religião oficial a vertente hierárquica, que organizou a Igreja a partir da doutrina do profeta crucificado, com uma ordem de poder concreto. O poder, que antes estava distribuído, concentrou-se entre os bispos, os sucessores dos apóstolos varões, os presbitérios e os sacerdotes sob as ordens dos bispos, e os diáconos ou servidores sob o comando dos sacerdotes. As mulheres, que antes participavam do sacerdócio e até do episcopado, graças ao sexismo de dois dos fundadores da Igreja Paulo e Pedro, ficam fora do poder como acontece ainda na atualidade. As outras vertentes do Cristianismo, assim como seus escritos, a partir do século IV, foram consideradas hereges e foram perseguidas pelos clérigos da inquisição (ACOCELLA, 2006).

O Evangelho de Maria Madalena está entre os textos considerados apócrifos, sendo o primeiro dos quatro achados do Codex Gnóstico de Berlim. Sua escrita é do início do século IV, embora contenha um fragmento em grego que pode datar do início do século III. Sua descoberta trouxe à luz elementos importantíssimos para uma nova interpretação da essência do Cristianismo, bem como trouxe à tona especulações acerca da vida pessoal de Jesus e Maria Madalena (LELOUP, 2006).

Este Evangelho deixa clara a importância apostólica de Maria Madalena a quem Jesus dissera verdades que não foram reveladas aos apóstolos varões, como pode ser observado no trecho que segue:

> Pedro disse à Maria: Irmã, nós sabemos que o mestre te amou diferentemente das outras mulheres. Diz nos as palavras que ele te disse, das quais tu te lembras e das quais nós não tivemos conhecimento.
> Maria disse: aquilo que não vos foi dado escutar, eu vos anunciarei. (MARIA MADALENA, 10: 1-9 apud LELOUP, 2006 p.31).

Arias (2006) supõe pela condição financeira de Maria Madalena que era descrita como uma das mulheres que sustentavam financeiramente a missão de Jesus Cristo, que ela tinha

muito mais condição intelectual de compreender Jesus que os apóstolos que eram em sua maioria homens rudes e iletrados.

Será fundamentado também nesta passagem do evangelho de Maria Madalena que Starbird (1993), Arias (2006) e Miele (2009) irão formular teorias sobre a possibilidade de Maria Madalena ter sido esposa de Jesus cristo, a mulher que ele amou diferente das outras mulheres.

O próprio Arias (2006), entretanto, afirma que comentários sob a vida pessoal de Maria Madalena e Jesus Cristo por enquanto não podem passar de suposições, pois não existem provas concretas sobre a intimidade de ambos, ainda na atualidade. Mas mesmo assim, destaca o trecho do evangelho que diz: “Pedro disse à Maria: Irmã, nós sabemos que o mestre te amou diferentemente das outras mulheres.” (Maria Madalena, 10:1-3 apud LELOUP, 2006, p. 31) como sendo um indício de um envolvimento carnal entre Maria Madalena e Jesus, assim como havia feito em relação à passagem da ressurreição de Cristo.

Além disso, Arias (2006) afirma que um homem na posição de Jesus, que tinha autoridade para falar no templo para os homens letrados, não poderia ser solteiro segundo as tradições culturais de seu povo, pois seria considerado não um mestre e sim um homem incompleto.

Para lançar suposições sobre a relação de Maria Madalena e Jesus, Miele (2009), se apoia na passagem da mulher do vaso de alabastro, considerando que a tradição da unsão com óleos perfumados na tradição judáica está ligada às tradições dos matrimônios e dos preparativos fúnebres. Considerando que Jesus Cristo gozava de saúde na festa do fariseu, então a autora supõe que a lavagem dos pés do samaritano seria um preparativo para as núpcias com Maria Madalena.

Ainda nesta perspectiva, Starbird (1993) e Arias (2006) buscam em Felipe, que é outro Evangelho apócrifo a passagem que versa o seguinte:

> A Sophia, que é chamada de "a estéril," é a mão (dos) anjos. E a companheira do (Senhor) é Maria Madalena. (Jesus amava-a) mais do que (a todos) os discípulos (e costumava) beijá-la (freqüentemente) em seus (lábios). Os demais (discípulos viram seu amor por Madalena). Eles lhe disseram: "Por que a amas mais do que a todos nós?" O Salvador respondeu dizendo: "Por que acham que não os amo como a ela? (FELIPE, 55 apud LELOUP, 2006, p. 10, grifos do autor).

Quando Felipe afirma que Maria Madalena é a companheira do Senhor e que ele amava-a mais que a todos os discípulos, já existe uma forte evidência de matrimônio entre os dois, que é fortalecida pelo beijo nos lábios, como uma atitude cotidiana.

Chaves (2006) contesta de forma veemente esta afirmação, quando considera que a palavra era muito importante para os seguidores do Cristianismo Primitivo e que o beijo na boca tinha um simbolismo para as pessoas daquela cultura diferente da nossa, pois significava uma forma de passar conhecimento.

Como pôde ser visto, há uma grande controvérsia a respeito do envolvimento de Jesus Cristo e Maria Madalena. Contudo, o que não se pode negar é a importância apostólica e afetiva que esta mulher teve para Jesus e para o Cristianismo, pois esteve ao lado dele desde o inicio de suas pregações, auxiliou-o com recursos materiais para o desenvolvimento de sua missão, instruiu Jesus quanto à vida urbana, já que Jesus era um homem do interior, esteve ao lado de Jesus por toda perseguição, flagelo e morte diferentemente dos apóstolos varões que com medo dos romanos o abandonaram, e por fim, foi a primeira testemunha da ressurreição de Cristo. Além de tudo isso, o Evangelho de Maria Madalena trouxe importantes conhecimentos a respeito do Cristianismo Primitivo, valorizando o conhecimento ao invés do pecado e do arrependimento como formas de atingir a Deus, mostrando que Maria Madalena não era apenas uma apóstola e sim uma companheira intelectual de Jesus Cristo que foi capaz de compreendê-lo melhor que ninguém.

Apesar de a própria Igreja Católica reconhecer que Maria Madalena não era prostituta e sim uma importante apóstola de Jesus, o que permaneceu no conhecimento popular sobre Maria Madalena foi sua caracterização como pecadora arrependida e a ponte que esta mulher estabeleceu entre as mulheres pecadoras, seja de que ordem for, e a Igreja. Madalena representou uma importante forma de acessibilidade a uma instituição que não abriu espaço para as mulheres comuns, apenas para as santas como Maria de Nazaré e isso é muito difícil de ser superado ainda nos nossos dias.

5.4 Maria de Nazaré

Figura 9 - Virgem Maria de Leonardo da Vinci.
Fonte: www.acemprol.com
Acesso em: 02 fev. 2010

No Proto-Envangelho de Tiago, do Nascimento de Maria (1999), estima-se que Maria de Nazaré nasceu no dia 08 de setembro 15 a. C. , num sábado, data em que a Igreja festeja a sua Natividade. Seu pai era Joaquim, descendente de Davi, e sua mãe era Ana, da descedência do Sacerdote Aarão, o que conferia a Maria uma linhagem real.

De acordo com o costume judaico, aos três anos Maria foi apresentada no Templo de Jerusalém, e permaneceu ali até os doze anos no serviço do Senhor, quando então perdera seu pai, Joaquim. Com a morte do pai, Maria mudou-se para Nazaré, onde José seu futuro esposo morava . Três anos depois eles se casaram.

Os padres bolandistas, que dirigiram a publicação da Acta Sanctorum de 1643 a 1794, supõem em seus estudos que Joaquim pai de Maria era irmão de José, o que caracterizaria um caso de endogamia[15], o que era comum entre os judeus.

A bibliografia sobre Maria de Nazaré, ao contrário de Maria de Madalena, é restrita. O que acontece também no Novo Testamento onde Maria de Nazaré aparece poucas vezes, daí a dificuldade em relatar sua história.

Maria de Nazaré será mencionada pela primeira vez no Novo Testamento em Lucas (1:26-56), quando o Anjo Gabriel anuncia a ela que será mãe do filho de Deus. Maria questiona o anjo dizendo que ainda não é casada e ele lhe explica que a concepção será um ato divino sem necessidade da ligação carnal.

Após a passagem da anunciação no Novo Testamento, Maria de Nazaré irá aparecer vinculada à história de vida de Jesus Cristo, como na visitação à sua prima Isabel e o Magnificat (Lucas, 1:39-56), o nascimento do Filho de Deus em Belém, a adoração dos pastores e dos reis magos (Lucas, 2:1-20), a sua purificação e a apresentação do Menino Jesus no templo (Lucas, 2: 22-38), a procura do Menino Jesus no templo debatendo com os doutores da lei (Lucas. 2:41-50), meditando sobre todos estes fatos (Lucas, 2:51), nas bodas de Casamento em Caná, na Galiléia. (João, 2:1-11), na procura de Cristo enquanto este pregava e o elogio que lhe faz (Lucas, 8:19-21) e (Marcos. 3: 33-35).

No momento da crucificação Maria será citada por João (19:26-27) como uma das mulheres que acmpanharam Jesus até a morte na Cruz, ao contrário da maioria dos apóstolos varões que o abandoram por medo.

No século XII intensificou-se o culto mariano na Europa Ocidental sob os dogmas[16] de Maria impostos pela Igreja Católica (Maternidade Divina, Virgindade Perpétua, Santidade Absoluta, Imaculada Conceição e Assunção aos Céus).

---

[15] Casamento entre indivíduos que são parentes próximos.

[16] Na Igreja Católica, um dogma é uma verdade absoluta, definitiva, imutável, infalível, inquestionável e absolutamente segura sobre a qual não pode pairar nenhuma dúvida. Uma vez proclamado solenemente, nenhum dogma pode ser revogado ou negado, nem mesmo pelo Papa ou por decisão conciliar Por isso, os dogmas constituem a base inalterável de toda a Doutrina católica e qualquer católico é obrigado a aderir, aceitar e acreditar nos dogmas de uma maneira irrevogável. (BOULENGER, 1963).

Será na passagem da anunciação da vinda de Cristo em Lucas (1:26-56) que se estabele o dogma da Santidade Absoluta, da Maternidade Divina e da Virgindade perpétua.

O dogma da Santidade Absoluta estabelece que Maria de Nazaré será cheia de graça por toda sua existência. Sua conduta como mãe e perpetuadora do Cristianismo para a Igreja Católica justificam esse dogma.

Em relação ao dogma da Maternidade Divina, Pelikan (2000) afirma que de acordo com os costumes da época e da sociedade a qual Maria de Nazaré pertencia, ter um filho antes do casamento sendo noiva, constituia adultério, o que dava direito ao noivo José de apadrejá-la em praça pública. Além do risco de apedrejamento ainda havia a possibilidade de rejeição por parte de seu noivo e por parte de sua família. Assim sendo, aceitar a missão que lhe foi confiada, por Deus, nestas circunstâncias, seria uma risco muito grande, demonstrando desta forma sua devoção a Deus e sua superioriedade de espírito. Seria este então, o primeiro exemplo de Maria, que a Igreja iria dispor para os seus fiéis, a de devoção e obediência incondicional a Deus e consequentemente à Igreja que o representava na terra. Assim, os dogmas se apresentam como um inegável instrumento de poder.

Sobre o dogma da virdandade perpétua, Lopes (2005) considera que históricamente o Novo Testamento não o afirma, pelo contrário, Lucas (2:7) diz que Maria deu a luz a seu primogênito. Segundo o autor, a palavra primogênito é autoexplicativa, trata-se do primeiro filho entre outros. Os três evangélios sinóticos, bem como o Livro de Atos registram este fato, de que Maria teve outros filhos, sendo estes Tiago, José, Judas e Simão, além de fazer referência no Novo Testamento às irmãs cujos nomes não foram especificados (Marcos 6:3).

Houve uma tentativa explícita por parte da Igreja para evitar que se propagasse a notícia dos outros filhos de Maria e José, porque este fato poderia desmentir além do dogma da Virgindade Perpétua o da Imaculada Conceição, pois, se Maria manteve uma vida sexual ativa com José que lhes rendeu frutos, aos olhos da Igreja ela pecou, e se pecou não é mais imaculada.

De acordo com Perrot e Duby (1990), o dogma da virgindade perpétua de Maria, colobarou para formar as regras dos matrimônios católicos, visto que, para os clérigos, o ideal é que as mulheres permanecessem virgens, pois assim poderiam expiar os pecados de Eva e alcançar a redenção. As que se rendessem ao casamento deveriam buscar uma vida correta, se submetendo ao sexo apenas para a procriação, mas mesmo assim, estariam fora do ranking dos candidatos ao céu, como demonstra o pensamento de Geneviéve Hasenhor apud Perrot e Dubi

(1990, p. 45): “as virgens recolherão cem vezes mais os frutos de seus méritos, as viúvas, sessenta vezes, as esposas trinta.”

O dogma da virgindade representou e ainda representa um grande modelo a ser seguido na sociedade ocidental, sendo uma amarra social a milhares de mulheres que são rechassadas e vítimas de violência familiar pelo seu descumprimento.

Sobre o dogma da Assunção aos Céus que refere-se à elevação de Maria em corpo e alma ao Céu. Este dogma foi proclamado pelo Papa Pio XII em 1 de Novembro de 1950, na encíclica Munificentissimus Deus. Pelikan (2000) afirma que o dogma se estabeleceu porque não há registros históricos do momento da morte de Maria. Diz uma tradição cristã que ela teria morrido no ano 42 d.C. e seu corpo depositado no Getsêmani.

Desde os primeiros séculos, usou-se a expressão dormitação, do latim dormitáre, em vez de "morte". Alguns teólogos e mesmo santos da Igreja Católica, por devoção, sustentam que Maria não teria morrido, mas teria "dormitado" e assim levada aos Céus; outra corrente, diversamente, sustenta que, ela não teria tido este privilégio, uma vez que o próprio Jesus passou pela morte (LOPES, 2005).

No Novo Testamento não há nenhuma informação sobre as circunstâncias da morte de Maria. Este silêncio induz supor que se produziu normalmente, sem nenhum fato digno de menção.

O crescimento do culto a Maria de Nazaré e a profunda devoção dos católicos de todo mundo a ela, estimulou a Igreja a render-lhe títulos. Nossa Senhora de Nazaré, Nossa Senhora da Conceição Aparecida, Nossa Senhora da Conceição, Nossa Senhora do Rosário, Nossa Senhora de Guadalupe, Nossa Senhora de Lourdes, Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, Nossa Senhora do Carmo, Nossa Senhora de Fátima, dentre outros.

Na "Ladainha de Nossa Senhora" estão enumerados os títulos com que os católicos a homenageiam numa tradição milenar. O mais recente destes títulos - Rainha das Famílias, foi mandado acrescentar pelo Papa João Paulo II em 1995. Há uma crença geral de que foi ele quem também incorporou à ladainha o título de Rainha da Paz, mas quem o fez foi Bento XV, em 1917, ao mesmo tempo em que pedia para que todos os católicos rezassem pelo fim da I Guerra Mundial (PELIKAN, 2000).

Contudo, a Nossa Senhora que nos interessa nesta pesquisa é a do Rosário, que é cultuada como santa padroeira da Festa da Congada de Catalão (GO).

Para compreender o processo que fez do rosário um instrumento sagrado é preciso ressaltar a mentalidade religiosa do homem medieval, apresentando o universo no qual esses devotos estavam inseridos. A Idade Média foi uma época que favoreceu a permanência de símbolos materiais devido a influência da cultura romana, de modo que o sagrado fosse dessa forma representado e sentido no universo material.

Habitos e crenças religiosas que tiveram seu início no período medieval, ainda hoje conseguem permanecer ativos como é o caso do Rosário de Nossa Senhora.

De acordo com Pacheco (2010), nos antigos mosteiros católicos havia o costume de rezar os 150 salmos bíblicos em diferentes horas do dia, porém alguns monges, por serem analfabetos, substituíram tais salmos por 150 ave-marias, dividindo-as em três grupos de cinqüenta. Contavam as ave-marias por meio de nós feitos em cordões como uma coroa de rosas oferecidas à Nossa Senhora.

No século XIII, a Igreja passou por momentos difíceis, especialmente na luta contra as heresias. São Domingos, da ordem dos pregadores, sofreu muito para conciliar o ataque aos heréticos com o Cristianismo. Nessa ocasião, Nossa Senhora lhe apareceu na Igreja de Notre Dame de la Dreche, para consolá-lo dessa tristeza, dando-lhe a oração do rosário como antídoto que o povo deveria usar contra a heresia.

O rosário, então atribuído à Maria, mãe de Jesus, estava relacionado às flores, não apenas pela aparência do objeto, mas pelo símbolo de beleza e pelas propriedades curativas que a rosa proporcionava, fazendo então uma relação com a palavra do latim medieval rosarium, que significa jardim de rosas.

Warner (1991) assevera ainda haver outra hipótese que pode ser considerada para a introdução do Rosário dentre as práticas católicas, mesmo afirmando que não se pode identificar o local exato da introdução do rosário na cristandade ocidental. Assim sendo, acredita que o início do culto se deu no oriente, na Índia brahmânica, estendendo-se para o budismo e ao islã, assemelhando-se com o colar de contas que os homens da Grécia, Ásia e do Norte da África usavam como um calmante para os nervos, adquirindo um caráter totalmente laico. Ao contrário de ocidente, que se converteu em um hábito exclusivamente religioso.

As documentações mais antigas da devoção ao rosário, que se tem conhecimento, datam de 1478 conforme Pacheco (2010). Estes primeiros vestígios referen-se à Irmandade de

Nossa Senhora do Rosário dos Brancos, fundada em Lisboa. A partir da segunda metade do século XV essa devoção passou a ser divulgada, alcançando maior popularidade.

O motivo da popularização do culto a Nossa Senhora do Rosário, de acordo com Pacheco (2010), pode estar relacionado à reação da Igreja Católica à reforma protestante, que se espalhou pela Europa, a contestar as figuras santificadas pela Igreja Católica, salvo o Cristo. Neste contexto o culto a Maria ganhou novo reforço e novo papel, escolhida como arma contra-reformista. Assim, o seu culto foi se transformando em símbolo da identidade religiosa, de fidelidade à Igreja Católica na luta contra os protestantes.

Outro fator a ser considerado é a expansão ultramarina promovida por D. João I no século XV. O desbravamento de mundos desconhecidos e o estabelecimento de novas rotas comerciais, motivados pela cobiça do ouro, busca de escravos e pela propagação da fé cristã católica, possibilitaram a extensão do culto mariano, já que esta santa foi adotada como padroeira pelos expansionistas.

Desta forma, os expansionistas portugueses seguiam tomando pontos estratégicos na costa ocidental africana protegendo os pontos de comércio. Uma estratérgia dos portugueses para manter as relações comerciais que conquistavam era a de converter os povos africanos ao Cristianismo. O alvo principal para a conversão era a elite local, os reis negros, que uma vez aderindo ao Cristianismo influenciariam os seus súditos a aceitarem a fé cristã.

Com a expedição de Antônio Gonçalves, iniciada em 1441, teve o começo do tráfico negreiro para o reino português, passando a coordenar as relações entre Portugal e África. A privação da liberdade e a servidão imposta aos negros africanos foram justificadas pelos papas através das bulas outorgadas aos reis ibéricos quanto ao domínio dos evangelhos e a adesão dos pagãos à Igreja (FREITAS, 1983).

De acordo com Souza (2002), desde 1450, cerca de 800 escravos eram enviados anualmente a Portugal e até 1500 cerca de 150 mil foram comercializados pelos portugueses através do Atlântico. A partir de então a Igreja passou a cumprir o papel de integrar esses escravos em uma sociedade católica e branca, utilizando as Irmandades como principal instrumento para introduzi-los ao catolicismo. A devoção a Nossa Senhorado Rosário foi então utilizada pelos dominicanos para inserir os negros nesse novo universo cultural. Um dos fatores que contribuíram para a maior adesão dos negros foi o rosário que, segundo Tinhorão (1988), remetia a idéia do Rosário de Ifa.

De início as Irmandades eram formadas por brancos e negros. Mas, com o passar do tempo, os negros começaram a reivindicar a fundação de Irmandades de negros, comandadas por negros, como forma de resistência e autopreservação. A partir daí, brancos se recusaram a se submeter ao comando dos reis negros e abandoram as irmandades que passaram a ter no fator étnico um elemento de constituição.

Com o movimento colonialista europeu, várias colônias passaram a receber a influência religiosa católica como um dos elementos culturais trazidos na bagagem dos colonizadores.

No Brasil, o fato não se dá de maneira diferente, porém com um quisito a mais, a miscigenação que ocorria entre os povos nativos e os estrangeiros que coabitavam nessa terra, também se deu no plano da cultura, fazendo com que o catolicismo no Brasil, florescesse de forma peculiar, dando vasão a um catolicismo popular que desde o início se desenvolveu carregado de influências religiosas de natureza indígenas e africana.

Desta forma, não foi difícil inserir, dentre os negros que vieram para o Brasil, a crença em Nossa Senhora do Rosário, e a partir daí as Irmandades se multiplicaram.

A trajetória do culto a Nossa Senhora do Rosário explica, pelo menos parcialmente, a devoção que os congos têm por ela e a influência de conduta que esta santa tem sobre a identidade de gênero das mulheres congadeiras, como será discutido no item que segue.

5.5 Lilith, Eva, Maria Madalena, Maria de Nazaré e a mulher congadeira: elementos iniciais para uma reflexão sobre identidade de gênero na congada de Catalão (GO)

Para Stengel (2001, p. 119), a identidade de gênero representa a “consciência do significado de ser homem ou mulher em sua sociedade e, dos papéis sociais masculinos e femininos desempenhados por cada gênero. Esses comportamentos são formados pelo conjunto de expectativas sociais associadas a cada gênero como naturais à essência do homem ou da mulher. Assim sendo, segundo Cruz e Rocha (2009), a identidade é uma construção social e histórica, com base em atributos culturais.

Neste sentido, Rocha (2007) afirma que a identidade de gênero se forma segundo o ambiente que o indivíduo partilha, reagindo aos padrões e normas permitidos, construindo, assim, sua identidade de homem ou mulher.

A construção da identidade do indivíduo começa através do processo de identificação, quando um indivíduo assimila um aspecto ou característica do outro, modelando suas características pessoais. Para que alguém seja eleito modelo, deve ter alguma característica considerada interessante ou especial. A identificação, então, consiste em querer ser como, ou o modelo (STANGEL, 2001).

Nesta perspectiva, mesmo que de forma inconsciente ou não, as características dos modelos femininos vinculados à Igreja Católica exercem uma clara influência na formação da identidade de gênero das mulheres adeptas a esta instituição religiosa, tanto na busca pela imitação das virtudes de alguns modelos, quanto pela negação dos defeitos morais de outros.

Considerando a influência que os modelos femininos vinculados à Igreja Católica exercem sobre as características da identidade de gênero da mulher congadeira, cuja orientação religiosa oficial está vinculada a esta instituição, pode se afirmar, segundo Gil Filho e Gil (2001), que a identidade religiosa é também uma construção histórica e cultural, socialmente reconhecível pelas características comportamentais vinculadas a determinado credo religioso.

Elementos como a virgindade, a moralidade cristã, a obediência aos desígnios de Deus, a humildade, são virtudes ensinadas às mulheres católicas desde a infância. Estes valores morais que estão claramente vinculados à figura de Maria mãe de Jesus, contribuem para o controle do feminino, formando mulheres pacíficas, obedientes e submissas, voltadas à castidade como as beatas ou ao casamento e a maternidade, outra grande virtude atribuída a Maria que segundo os dogmas da Igreja foi considerada mãe de Deus.

O modelo de Maria de Nazaré é tão expressivo, que segundo Lopes (2005), na década de 1970, chegou a ser criticado pelo movimento feminista como forma de subjugação da mulher, pela condição de submissão ensinada como uma virtude de Maria a ser seguida pelas católicas.

Na congada de Catalão (GO), o culto a Maria sob o título de Nossa Senhora do Rosário, agrega homens e mulheres em um só louvor, caloroso e sentimentalmente comprometido, que está expresso nas letras das músicas cantadas durantes os festejos, nas rezas dos terços que acontecem o ano inteiro e nas novenas que são realizadas no período da Festa do Rosário.

Contudo o corpo moral e ético que Maria traz imbricado em sua figura, causa nos homens a expectativas que as mulheres a imitem e causa nas mulheres o desejo de imitá-la. Daí parte certamente as regras internas sobre o comportamento e lugar das mulheres nos ternos e na festa, que são uma espécie de código interno, que não é oficializado pelo Estatuto da Irmandade, mas sim pela tradição. (Anexo. 2)

Neste sentido, apenas mulheres virgens têm a permissão de carregar a bandeira da santa, ou serem princesas da família real. É a virgindade perpétua de Maria, enquanto um dogma da Igreja Católica classificando a espacialidade das mulheres nos ternos. Além disso, não é comum que mulheres saiam nos ternos batendo caixas, tradicionalmente esta função é masculina, impondo, desta maneira, à mulher sua permanência no espaço privado, que é o espaço do recato e da obediência, duas qualidades também vinculadas à imagem de Maria de Nazaré.

Será justamente a postura de obediência, recato e temor a Deus, que configura o contexto da mulher do lar, que irá reforçar a condição de (in) visibilidade da mulher congadeira, pois em sua grande maioria, a mulher participa das atividades da festa nos bastidores, realizando afazeres domésticos de manutenção das atividades da festa nos lares, muitas das vezes sem poder acompanhar os cortejos por ser um reforço permanente e necessário nos núcleos centrais, que normalmente é a casa do dono do terno.

Além de Maria mãe de Jesus outro modelo católico importante é a de Maria Madalena, que apesar da importância religiosa e histórica que teve dentro do Cristianismo, foi reduzida na memória popular como a pecadora arrependida.

Para os católicos em geral, Maria Madalena representa a materialização da possibilidade de um pecador ascender aos céus através do arrependimento de seus pecados. Como atingir a santidade de Maria de Nazaré é algo impossível para o ser humano, Maria Madalena representa a inclusão dos pecadores na doutrina católica e na busca pela salvação.

Assim sendo, na Congada de Catalão (GO), as mulheres que recebem maior exigência de conduta moral, são as que estão diretamente ligadas à imagem de Nossa Senhora do Rosário, como as virgens que carregam a bandeira e as princesas da família real. As que se casaram e, portanto, oficialmente, não são mais puras, podem exercer funções de acompanhantes das bandeirinhas e apoio dos ternos, mas vão às margens do terno ou em seu final, segundo as regras da tradição. Estas mulheres repetem a saga de Madalena, pois aos se casarem perdem os

cargos de bandeirinhas, mas não perdem a fé em nossa Senhora do Rosário e buscam por isso se enquadrar em nova espacialidade nos ternos de acordo com as regras internas de conduta moral.

Os mitos de Lilith e Eva também encontram espaço entre as representações de comportamento da congada. Na concepção popular o mito é normalmente uma história tradicional que serve para explicar fenômenos da natureza ou crenças religiosas. Contudo, de acordo com Pires (2008 p. 13), eles também podem explicar a natureza fenomenológica da psique, possibilitando maior conhecimento do eu interior. "São como espelhos que refletem nossos problemas, angústias e dramas internos"

No Dicionário Larousse cultural da Língua Portuguesa (1999) apud Pires (2008), mito é definido como:

> [...] relato ou narrativa de origem remota, de significação simbólica, que tem como personagens: deuses, seres sobrenaturais, fantasmas, entre outros. São considerados, ainda, uma narrativa de tempos fabulosos ou heróicos, lenda ou alegoria filosófica, podendo ser também a representação de fatos ou personagens reais, exagerados pela imaginação popular e tomados como modelo ou exemplo – algo que não existe na realidade mas na fantasia. (LÍNGUA PORTUGUESA, 1999 apud PIRES, 2008, p.13).

Para Eliade (1998), mito na concepção usual do termo, remete-se à fábula, invenção, ficção. Ao longo do tempo o termo sofre um processo de ressemantização passando a ser compreendido popularmente enquanto ficção, ilusão, e segundo o modelo dos etnólogos, sociólogos e historiadores de religiões de tradição sagrada, revelação primordial, modelo exemplar. Historicamente o mito começa a perder todo valor religioso e metafísico, passando a ser relegado enquanto algo que não pode existir realmente. Na era judaico-cristã, tudo que não fosse validado pelos dois testamentos, era reconhecido como mito ou falsidade.

Slavutzky (2002) tece uma série de comentários a respeito do significado de mito, onde em linhas gerais, considera que o termo engloba múltiplos significados sendo assim de difícil definição, o que ocasiona interpretações reducionistas que o relaciona à mentira.

> O mito é, portanto, considerado uma história sagrada e verdadeira, por se referir a realidade – como o mito da criação, o qual a existência do mundo está aí pra provar, e o mito da morte, constatado pela mortalidade humana.

> Sua função é revelar os segredos a serem seguidos nos ritos e nas atividades mais significativas do ser humano, como este se relaciona com sua existência e seu modo de interagir com o mundo e o que isso acarreta para ambos. (PIRES, 2008, p. 23).

Assim sendo, o mito tem a peculiaridade de narrar uma história sagrada relatando acontecimentos que ocorreram nos tempos primordiais e no tempo fabuloso do princípio, é uma expressão da realidade cotidiana das pessoas contada em fábulas. “O mito fala apenas do que realmente ocorreu, do que se manifestou plenamente.” (ELIADE, 1998, p. 54).

Segundo Slavutzky (2002), a palavra mito é originária do grego **mytos** e deriva de dois verbos, **mytheio**: contar, narrar e **mytheo**: conversar, contar, anunciar, nomear, designar. Assim pondera que o mito representa uma verdade que não é material, verificável, mas faz parte da realidade psíquica dos homens e produz efeitos na cultura humana, mudando a sua história.

Assim sendo, mesmo considerando que Lilith e Eva não foram pessoas reais, as histórias envolvendo estas duas personagens têm um grande poder de formação cultural sob a psique das pessoas, pois é um mito ligado à criação do mundo, que não tem um fator inicial científico bem definido, o que fortalece as especulações religiosas.

Neste contexto Eva representa um modelo a não ser seguido devido a sua característica de desobediência, fato este que lhe custou muito caro. Esse mito reforça a imagem de Maria de Nazaré que foi obediente a Deus em todos os aspétos. Além disso, Eva irá reforçar a condição de subalternidade da mulher em relação ao homem e a sociedade, visto que, após seu pecado foi condenada a se subjugar ao homem e a obedecê-lo já que era inferior pelas circunstâncias da criação e pelo mau comportamento. As idéias misóginas veiculadas sobre Eva, principalmente pelos clérigos da Igreja, serviram antes de tudo para disseminar a violência contra a mulher, sua restrição aos espaços privados e sua expressão social.

Como na Congada de Catalão (GO) as regras que estabelecem a conduta feminina são baseadas na tradição, há uma grande possibilidade que a cultura misógina da Igreja Católica tenha grande influência sobre a sua configuração.

Se Eva representa um modelo de desobediência a não ser seguido, Lilith por sua vez causa tanto temor à Igreja Católica devido a seu comportamento, que foi abolida do Novo Testamento.

Quando Lilith, que foi formada do mesmo barro que Adão, não se submete nem ao homem e nem a Deus, torna-se um demônio e é temida por suas maldades constantes feitas contra a humanidade. Na contemporaneidade Lilith foi resgatada pelo movimento feminista por representar uma figura feminina que não se submete ao masculino. É a revanche feminina, apoiada em um mito arcaico, mostrando que nem sempre o patriarcado dominou o mundo. Desta forma, há uma tendência corrente em relacionar algumas formas de subversão feminina ao modelo de Lilith.

Na congada, como em qualquer outra manifestação cultural e social, também há a subversão a tradição, que não é perpétua. Em relação às mulheres, esta subversão está ocorrendo gradualmente no fato das mulheres estarem ocupando cargos de batedoras de caixa dentre nos ternos, de capitãs e até fundando um terno feminino, o que provavelmente seria considerado impossível há alguns anos atrás.

Contudo, esta subversão não é plena, pois não é uma aceitação unânime por parte dos congos, capitães e reinado e não há uma ruptura total com os fatores que constituem a (in)visibilidade da mulher congadeira e a subjugação feminina ao masculino, como será discutido no último capítulo desta pesquisa. Desta forma, Lilith não representa um modelo consciente a ser seguido na Congada de Catalão (GO), mas uma tendência feminina contemporânea de ruptura com a secular subjugação do gênero feminino pelo masculino.

6 MULHERES CONGADEIRAS: identidade de gênero e religiosidade

Congadeira do Terno Mariate. Autor: PAULA. M. V. 2010

6. MULHERES CONGADEIRAS: IDENTIDADE DE GÊNERO E RELIGIOSIDADE

De acordo com Santos (2004), o espaço geográfico representa o espaço social historicamente construído, sendo que esta construção se dá pela característica da sociedade que é diversa. Dentre as várias construções sociais que compõem o espaço, as manifestações culturais se fazem presentes constituindo uma forma de expressão dos saberes e das peculiaridades de cada grupo, expressa nas danças, na música e na religiosidade.

A Congada representa uma destas formas de manifestação popular religiosa, de grande importância sociocultural na Cidade de Catalão (GO). Assim sendo, é formada por espaços sociais que são estabelecidos por relações hierárquicas, de etnia e de gênero, considerando que, de acordo com Ratts (2003), o espaço é de natureza social, por isso é diverso, hierarquizado e sexuado.

Desta forma, pensar a espacialidade da mulher congadeira e sua identidade de gênero exige uma reflexão acerca das condições socioeconômicas às quais elas estão inseridas, pois a intenção é pensar o indivíduo mulher, dentro da Congada e suas peculiaridades sociais, econômicas e culturais.

Além do perfil socioeconômico, faz se necessário lançar um olhar sobre as relações de gênero dentro da Congada e as posições de homens e mulheres congadeiros acerca deste assunto.

Além disso, busca-se na religiosidade um elemento de construção da identidade de gênero e da identidade de congadeira junto às mulheres vinculadas à Congada.

A fim de construir esta reflexão proposta, foram realizadas 16 entrevistas semi estruturadas com capitães e capitãs dos ternos de congo, esposas de capitães, organizadoras da festa e dançadoras foram aplicados 99 questionários com mulheres vinculadas à Congada, como guias de bandeirinhas, apoios dos ternos e as mulheres do Terno Mariarte.

6.1 Caracterização socioeconômica da mulher congadeira

Com o intuito de estabelecer um perfil socioeconômico da mulher vinculada à Congada de Catalão (GO), foram aplicados entre os dias 10 a 12 de outubro de 2009, durante a Festa do Rosário, 79 questionários junto às mulheres adultas, que acompanhavam os ternos em diferentes funções. Não foram entrevistadas bandeirinhas, pois normalmente, são menores de idade. Os questionários foram aplicados com a colaboração de componentes do grupo de pesquisa do Laboratório de Estudos de Gênero, Étnico Raciais e Espacialidades (LAGENTE).

Segundo os dados obtidos a partir deste questionário, foi possível verificar que a maioria das mulheres congadeiras entrevistadas, 61%, nasceram na cidade de Catalão (GO).

Em relação ao estado civil, a maioria das mulheres, 53 são casadas, 2 são separadas, 2 divorciadas, como é possível verificar no gráfico 1. Estas quatro classes que juntas somam 61 mulheres que representam 77% das entrevistadas, demonstram que mesmo após o casamento, fator este que restringe a participação das mulheres nos ternos em função da perda da virgindade, as mulheres procuram meios, de participar da congada, atuando como guias de bandeirinhas, apoio dos ternos, acompanhantes de crianças pequenas ou juízas.

Sobre as solteiras, que somam 18 mulheres, estas participam como guias de bandeirinhas, apoio dos ternos e dançadoras nos ternos mistos, mas quando mais jovens há uma nítida preferência pela atuação como bandeirinhas.

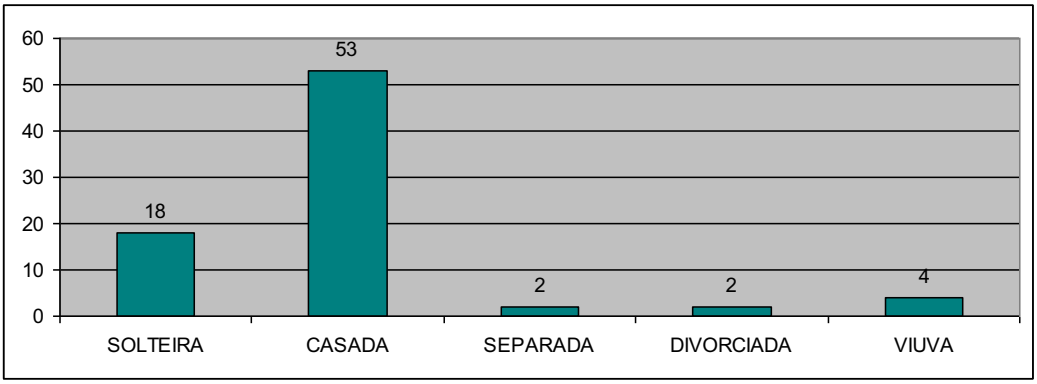


Gráfico 1 - Estado civil das mulheres congadeiras, Catalão (GO). Org.: PAULA, M. V.

Sendo a Congada uma manifestação cultural originária da etnia negra, os dados obtidos através dos questionários reafirmam esta herança étnica, visto que das 79 mulheres entrevistadas, 28 se declararam pardas e 29 pretas, considerando que, de acordo com o IBGE, os negros representam a soma dos pretos e pardos, 57 mulheres que somam 72% do total das entrevistas se reconhecem como negras (Gráfico 2).

Outra importante questão que pode ser observada a partir do gráfico 2, é a inserção do branco na congada. Dentre as entrevistadas 20 mulheres se declararam brancas, somando um total de 25%. Este fato demonstra que a devoção à Nossa Senhora do Rosário não é exclusivamente vinculada à etnia negra.

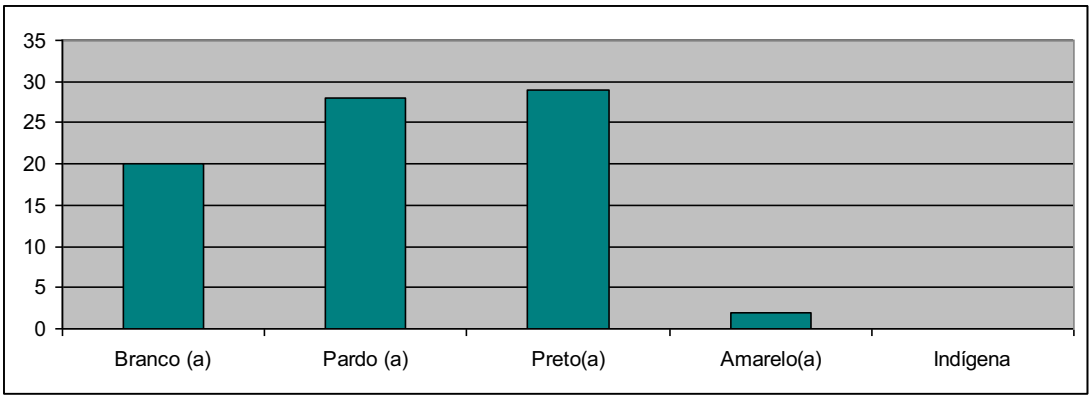


Gráfico 2 - Identificação de cor/raça das mulheres congadeiras, Catalão (GO). Org.: PAULA, M. V.

Quanto à escolaridade, foi possível verificar que, 32% das mulheres entrevistadas possuem o ensino médio completo. Apenas 3% possuem curso superior e 3% são analfabetas, como exposto no (Gráfico 3).

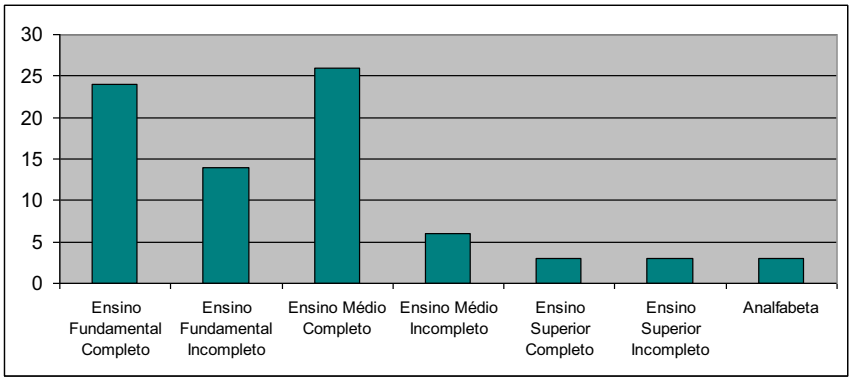


Gráfico 3 – Escolaridade das mulheres congadeiras, Catalão (GO). Org.: PAULA, M. V.

Os dados relativos à renda familiar apontam para um poder aquisitivo baixo, visto que 56% das entrevistadas declararam ter renda familiar de até dois salários mínimos em média, como pode ser observado no (gráfico 4).

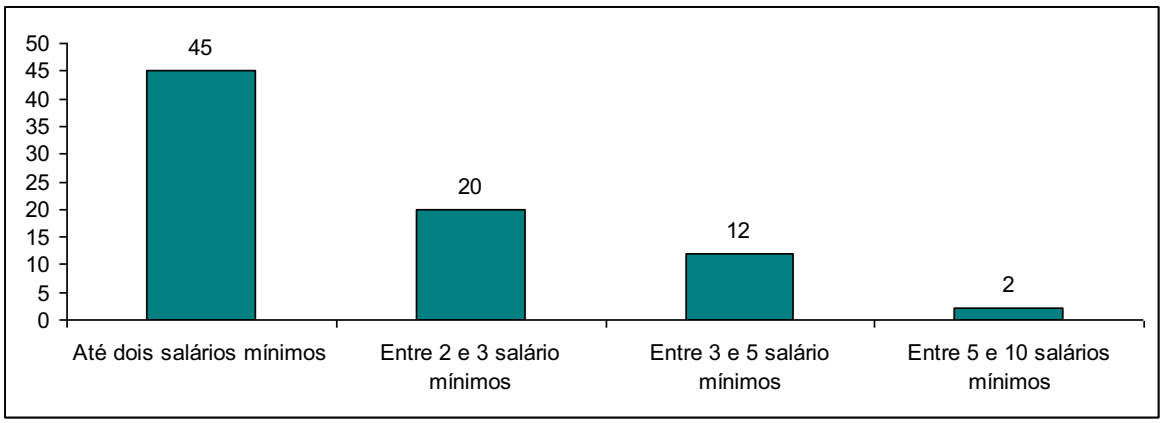


Gráfico 4 - Renda familiar das mulheres congadeiras, Catalão (GO). Org.: PAULA, M. V.

Associando os dados do quadro 3 e do quadro 4, conclui-se que a baixa escolaridade das congadeiras influi em sua renda familiar, configurando assim, o perfil sócioeconômico da mulher congadeira, como sendo de maioria vinculado composta por pessoas pobres.

Esta situação social, associada à identificação das mulheres congadeiras de cor ou raça, reafirma os dados do IBGE, que classificam a etnia negra como sendo a de pior situação socioeconômica do Brasil. Aliado à etnia negra está o gênero feminino, que também, segundo este Instituto, representa o gênero de menor renda e escolaridade no Brasil. Assim sendo, a mulher congadeira repete, em sua maioria, a condição socioeconômica da mulher negra brasileira.

Em relação à participação das mulheres na congada, constatou-se que a maioria começou a participar por influência familiar, sendo o fator fé, relacionado no item outros do questionário, o segundo elemento mais apontado como motivação, como é possível verificar no (Gráfico 5).

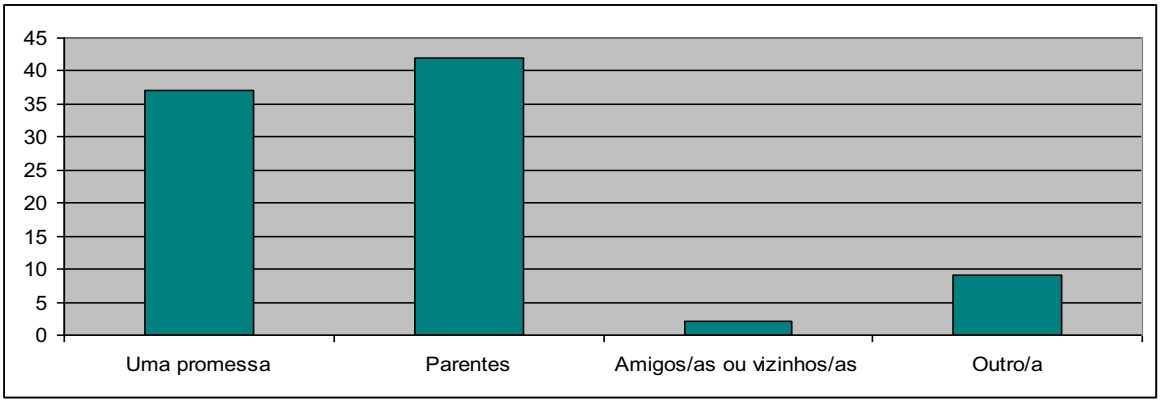


Gráfico 5 - Motivação das mulheres para participar da Congada, Catalão (GO). Org.: PAULA, M. V.

Das 79 mulheres entrevistadas, 38 declararam que participam da congada desde que nasceram, 29 mulheres participam a mais de 5 anos, 10 mulheres a menos de cinco anos e 2 começaram este ano.

Considerando que a maioria das mulheres se envolveu com a congada em função do parentesco, e isto aconteceu desde o seu nascimento, ou seja, foram levadas por parentes para a congada desde a infância, conclui-se que o fator tradição familiar é um importante elemento de inclusão da mulher nas congadas de Catalão (GO).

Outro importante elemento que configura o perfil da mulher nas congadas é o compromisso e a assiduidade, citados por vários capitães de congo durante as entrevistas. Em relação a este fator os dados coletados demonstram que 93% das mulheres entrevistadas participam das congadas todos os anos, como expresso no (Gráfico 6).

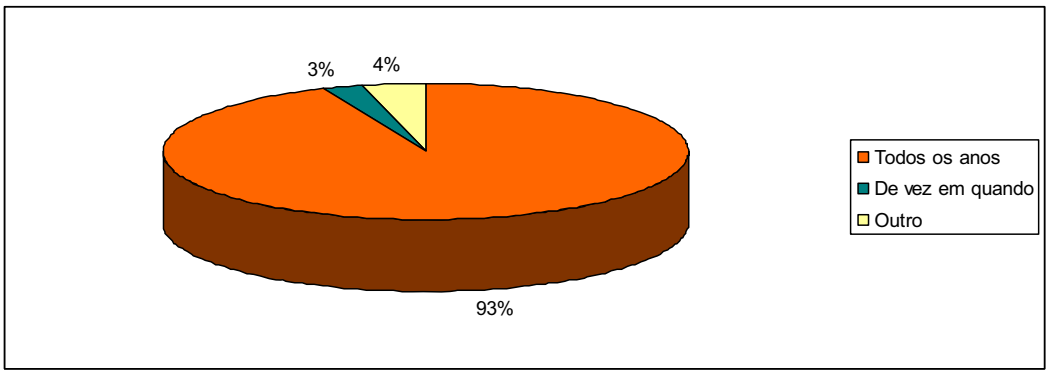


Gráfico 6 - Regularidade participação das mulheres na Congada, Catalão (GO). Org.: PAULA, M. V.

Assim sendo, a participação da mulher na congada se faz essencial, tanto pelo seu compromisso, quanto pelas funções que exerce no processo de organização e apoio antes, durante e depois da festa.

Contudo, as relações de gênero, que se estabelecem na congada, representam um fenômeno complexo e carregado de disputas e tensões, como será discutido no item que segue.

6.2 Congada de Catalão (GO) e as relações de gênero

Apesar da Festa do Rosário ocorrer em homenagem a uma figura feminina - Nossa Senhora do Rosário - quem tem maior visibilidade no evento, são os homens. Isso ocorre porque as figuras do comando como o Rei, o General e o Capitão são tradicionalmente masculinas e porque há uma espécie de código interno, que não aparece no Estatuto da Irmandade, que estabelece a espacialidade e as normas de conduta dos homens e das mulheres dentro dos ternos.

No reinado, a tradição reza que o Rei será escolhido pela Irmandade do Rosário, e a Rainha por sua vez é escolhida, como já mencionado, pelo Rei, assim como os príncipes e as princesas. Daí pode ser observado que o reinado tem uma figura predominante masculina que é o Rei.

Este fato se repete em relação ao general, cujo cargo, historicamente, foi ocupado apenas por homens, não havendo qualquer registro de que mulheres tenham exercido esta função.

Quanto aos capitães dos ternos, também há uma representatividade masculina consistente, visto que até o ano de 2002, não havia mulheres neste posto. A primeira mulher a ocupar a função de capitã de um terno foi a Senhora Simone Alves dos Reis, atual segunda capitã do Terno Moçambique Mamãe do Rosário. Simone ocupa este cargo desde os 14 anos de idade (Foto 26). No ano de 2005, a Senhora Aldanice Moreira dos Reis, após a criação do terno das mulheres, assume o posto de capitã do terno, função que ocupa até o presente momento (Foto 27). Em 2006, a Senhora Denise do Rosário Alves, após o falecimento de seu pai que, era o capitão do Terno de Congo.

Nossa Senhora de Fátima, assume juntamente com seus irmãos o posto de terceira capitã, seguindo o legado de seu pai. (Foto 28)

Foto 26 - Simone, segunda Capitã do Terno Moçambique Mamãe do Rosário. Catalão (GO). Autor: RATTS, A. J. P. (2008).

Foto 27 - Aldanice Moreira dos Reis, capitã do Terno Mariarte. Festa Nossa Senhora do Rosário, Catalão (GO). Autor: PAULA, M. V. (2009).

Foto 28 - Denise do Rosário Alves, terceira capitã do Terno de Congo Nossa Senhora de Fátima, Festa Nossa Senhora do Rosário, Catalão (GO). Autor: PAULA, M. V. (2009)

Além de estarem em número reduzido, as circunstâncias que envolveram a chegada destas mulheres aos postos de capitãs foram cheias de empecilhos. No caso da Senhora Simone Alves dos Reis, 22 anos, entrevistada no dia 01 de abril de 2010, sua entrada no terno aos 02 anos de idade aconteceu por uma promessa da mãe. Então ela foi bandeirinha até os 12 anos e depois passou a ser a Rainha do terno. Aos 14 anos foi convidada pelo Sr. Geraldo Dias para ajudá-lo a marcar os cânticos, pois ele estava já de idade e encontrava dificuldades para cantar tão alto e por tanto tempo, como acontece nos dias do cortejo, durante a Festa do Rosário. Assim, Simone aceitou o convite, e com isso enfrentou muito preconceito fora de seu terno, por ter sido a primeira mulher a ocupar uma posição de comando na Congada. Em entrevista, declara que quando os outros capitães a viam marcando os cânticos falavam “Eu nunca vi capitã mulher

aqui". Com o falecimento do capitão Geraldo Dias, no dia 10 de novembro de 2009, Simone assumiu o terno como segunda capitã.

Em relação à Senhora Aldanice, houve um movimento interno na Irmandade contra a fundação do terno das mulheres, como será discutido adiante.

Em entrevista cedida no dia 13 de abril de 2010, a Senhora Denise do Rosário Alves, 44 anos, declara que, mesmo tendo herdado o posto de capitã de seu pai, sofreu preconceito, como demonstra o trecho de sua entrevista a seguir:

> teve um outro terno aí, não vou citar nomes, que passou perto da gente e falou: há, pra que mulher ser capitã tem que ter só homem. E ai eu respondi pra ele: o que corre nas veias é o sangue, e o que corre no sangue é a vontade de dançar, é a vontade de participar, é a fé, então enquanto vida eu tiver aqui estarei eu. (Denise do Rosário Alves, informação verbal, Catalão (GO), Abr., 2010).

Desta forma, considerando que em Catalão existem 20 ternos de congo e apenas três capitãs, que encontram resistências, e mais, que uma delas é capitã do terno feminino, fica claro a predominância do masculino na execução desta função ainda na atualidade.

Durante as apresentações públicas nos cortejos, nas visitas e na entrega da coroa, sobre o comando dos capitães e capitãs, os ternos de congos realizam suas evoluções e apresentam suas músicas ao som das caixas e demais instrumentos em homenagem a Santa, ao reinado, aos festeiros que organizam a festa juntamente com a Irmandade e aos homenageados durante as visitas.

Neste contexto muitas mulheres aparecem em um papel secundário, nos bastidores do evento, sendo aquelas que cuidam das fardas (roupas dos congos), da alimentação nas reuniões festivas, da organização dos terços que acontecem toda quinta feira nas casas dos irmãos do rosário, também a esposa do festeiro que tem a função de organização da festa.

O trecho da entrevista realizada em fevereiro de 2009, com a Senhora Aldanice Moreira dos Reis, capitã do Terno Mariarte expressa bem esta realidade:

> antigamente as mulheres, até pouco tempo, antes da fundação do terno das mulheres, nós sempre trabalhamos com as congadas, mas atrás, né? Na fileira de trás. Fazendo as fardas dos dançadores. Então, toda esta elaboração das fardas, bordar, todo este capricho pra eles se apresentarem bem bonitos lá, tudo é um trabalho das mulheres, as mulheres é que faziam tudo isso, aliás, fazem até hoje, continuam arrumando as fardas, fazendo tudo direitinho para apresentação dos homens, toda vida foi desse jeito, antes de aparecer o terno das mulheres para

> elas estarem na fileira da frente. (Aldanice Moreira dos Reis, informação verbal, Catalão (GO), Fev., 2009).

Além da (in) visibilidade cotidiana da mulher na Congada de Catalão, existe também a de registros científicos e jornalísticos, pois na obra de Brandão, "A Festa do Santo Preto*"* (1985) que representa uma das mais importantes pesquisas realizadas sobre a congada de Catalão, as mulheres são apenas mencionadas, por duas vezes, na figura da bandeirinha e da esposa do festeiro, ou seja, não há uma visibilidade em relação à mulher e à importância de sua participação na Festa de Nossa Senhora do Rosário nesta obra. E esta tendência acompanha outras obras acerca da congada como: Rodrigues (2008), Katrib (2004), bem como as matérias de jornais e revistas.

Este fato nos chama a atenção, visto que, a mulher é essencial na organização e realização da Festa, como afirma o Capitão do Terno de Congo Prego o Sr. Elzon Arruda, em entrevista realizada em novembro de 2007. Ao ser indagado a respeito da importância da mulher na congada, define que a mulher é fundamental para que a festa ocorra, afirmando que sem a participação de sua esposa seu terno jamais sairia às ruas em homenagem à Virgem do Rosário.

Além da organização dos almoços, lanches, confraternizações, confecção e enfeites das fardas e capacetes, as mulheres também são responsáveis pela ornamentação do Ranchão e do Centro do Folclore. Quem organiza este trabalho já há 18 anos é a senhora Maria Helena dos Reis.

Maria Helena, 54 anos, professora aposentada, participa da congada desde os 11 anos de idade, quando dançava como bandeirinha no terno Moçambique Mamãe do Rosário. Depois de casada, deixou de dançar, segundo as regras da tradição congadeira, começou a ajudar a congada nas ornamentações do Centro do Folclore e Ranchão, trabalho que realiza a mais de 18 anos.

As ornamentações do Ranchão e do salão do Centro do Folclore começam no mês de julho, quando Maria Helena em parceria com a comissão organizadora da Festa, liderada pelo casal festeiro, se reúnem todas as noites para confeccionar o material que irá enfeitar o salão. Maria Helena declara, em entrevista realizada em outubro de 2008, que o trabalho conta com a mão-de-obra de homens e mulheres, que unidos, trabalham em prol da realização de uma festa bonita.

Quanto à temática da ornamentação, Maria Helena declara que depende da expectativa do casal de festeiros. É a partir do que o festeiro espera da temática anual que ela elabora os ornamentos para determinados ambientes:

> Na verdade, de uma certa forma, acaba seguindo alguma coisa, essa alguma coisa é aquilo que tem dentro da cabeça dos festeiros, pra mim que já faço isso tanto tempo.O que você que é homenagear também o festeiro porque é uma pessoa que tem um papel muito importante, ele se dispõe a fazer uma festa para uma população bem grande com é a da nossa cidade. E pra gente que ta ali no meio participando de tudo se a gente for levar a sério tudo que acontece, nós podemos ver que é uma coisa assim muito complexa fazer uma festa para uma cidade com a população da nossa e uma festa que carrega o peso de uma tradição de 132 anos e você faz uma festa pro povo e é muito difícil. Então quando eu penso na decoração é escutar o festeiro, é perguntar o que tem na cabeça dele, o quê que é o sonho como ele gostaria que fosse a festa dele, se é um rancho mais colorido, menos colorido, as cores que ele gostaria de ver ali, e o que ele queria. Então, a pessoa tem um sonho de ser festeiro há um tempo muito grande, fica guardando aquela vontade por um período até de 10 anos e quando chega a vez dele eu acho que um jeito de agradá-lo é coloca ele pra trabalhar num rancho do jeito que ele idealizou, então sempre eu escuto pego as idéias que um festeiro quer e transformo, pego a idéia do festeiro, as cores que ele gostaria que fosse mais a busca de levar o folclore pra dentro do rancho e geralmente usa flores porque alegra e têm muito na congada, usa brilho que também tem na congada , usa muito as cores da Santa, o azul, branco, o rosa, pra poder estar combinando aquilo ali, e ai a gente escuta. O que eles querem e transforma isso em alguma coisa que possa identificar com o folclore. (Maria Helena dos Reis, informação verbal, Catalão (GO), out., 2008).

É possível perceber na fala da entrevistada que há um grande respeito por parte da Irmandade àqueles que se propõem a organizar a festa. Com hierarquias e cargos devidamente respeitados, a festa vai se configurando nos meses do ano, gradativamente, com comando velado da figura feminina.

Apesar de essencial, pois sem a participação feminina, não há farda, não há capacete bordado, não há ranchão e Centro do Folclore enfeitados, a mulher ainda possui uma posição secundária quando a congada ganha as ruas. Todavia existem movimentos que buscam uma reação contra este quadro, como é o caso do terno das mulheres.

6. 3 Mariarte: o terno das mulheres

Foto 29 - Terno Mariarte no Encontro das Congadas em Homenagem ao dia Nacional da Consciência Negra, Catalão (GO). Autor: Autor: PAULA, M. V. (2009).

O terno Mariarte foi fundado no dia 10 de agosto de 2005 após uma longa jornada de luta de sua capitã Aldanice Moreira dos Reis (Foto 29).

Aldanice tem 61 anos, é viúva, professora, e vem de uma família envolvida com a congada a quatro gerações. É filha de Benedita Moreira Quirino, considerada a primeira bandeirinha da congada de Catalão.

Em entrevista realizada em fevereiro de 2009, Aldanice declara que começou há 37 anos a participar das novenas na Igreja do Rosário. Porém as novenas eram frequentadas por pouca gente, então Aldanice começou a rezar o terço e implantar algumas modificações nas novenas. Considerava que sendo as novenas realizadas em função da Festa de Nossa Senhora do Rosário, na Igreja dos Congos, nada mais natural que as músicas dos congos fossem cantadas durante a celebração, então passou a frequentar os ensaios dos ternos de congo e a cantar fragmentos das músicas que falavam de Nossa Senhora na novena da Igreja do Rosário.

> [...] eu comecei a freqüentar os ensaios da congada e lá eu pegava os cantos deles que falam de Maria que tem toda uma fé e uma devoção e levava pra novena. Então chegava lá eu cantava o refrão e Dizia assim: olha essa música eu vi no terno de Catupé Amarelim, essa eu vi lá no Vilão, sabe? Eu levava um versim e ensinava pra eles, umas pessoas que frequentavam lá tomaram tanto gosto que tinha dia que a gente não queria cantar música da congada e eles ficavam cobrando... uai Aldanice hoje você não cantou música da congada! (Aldanice Moreira dos Reis, informação verbal, Catalão (GO), Fev., 2009).

Esta ação aproximou a comunidade católica das congadas e também começou a levar a congada para dentro da Igreja, pois a pedido de Aldanice e Wanda Fayad, atual segunda capitã do terno Mariarte, os congos começaram a participar da missa cantando e batendo caixa.

Após estabelecer este longo vínculo de trabalho junto às congadas, Aldanice resolve montar um terno de mulheres. Conta, que sua motivação partiu da observação de que sempre que a congada saia às ruas, várias mulheres saiam atrás dos ternos dançando e cantando as músicas da congada. Então veio a idéia de fazer um terno só para as mulheres que possibilitasse a participação efetiva do gênero feminino na congada. Todavia, Aldanice declara que romper com a tradição do domínio masculino nas congadas não foi fácil. Para tanto, começou a fazer uma campanha em prol da criação de seu terno.

Cerca de sete anos atrás, Aldanice e seu compadre Braz Dias, locutor de rádio que apresenta a entrega da coroa no palanque todos os anos, começaram a rezar o terço da Irmandade. Este terço é rezado na casa dos devotos e dos capitães e conta com a presença do Rei, da Rainha, do General, dos congos e de pessoas da comunidade. Então Aldanice, orientada por Braz Dias, começou uma campanha para convencer a Irmandade, os capitães, o Reinado e o General a apoiarem a criação do Terno de Mulheres.

Após escolher o nome do terno, que seria Mariarte e a padroeira do terno que é Nossa Senhora do Carmo, começou a pedir à sua padroeira, durante os terços, que abençoasse a criação do terno de mulheres.

> Eu preparei arrumei o nome e já arrumei a minha padroeira e levava minha santa e falava – porque eu comando o terço né – eu quero pedir a nossa senhora do Carmo que vai ser a padroeira do meu terno que ela mesma vai nos ajudar a abrir o coração das pessoas para formação do terno Mariarte. (Aldanice Moreira dos Reis, informação verbal, Catalão (GO), fev., 2009).

Depois de um ano fazendo este trabalho de preparação, Aldanice relata que pediu uma reunião com a Irmandade do Rosário e os capitães dos ternos de congo para oficializar o

pedido de fundação do terno Mariarte. A reunião foi marcada para o dia 10 de agosto de 2005. Iniciada a reunião, Aldanice acompanhada de mais oito mulheres que queriam participar do Terno Mariarte pediu a palavra e fez o pedido formal para a fundação do terno de mulheres, argumentando que a mulher deveria ter um espaço maior nas congadas e que este terno iria assumir mais a parte religiosa, nos terços, missas e novenas. O terno Mariarte não faria visitas, sua função específica seria a participação e organização das novenas e missas da Irmandade no período da festa e também fora dele. Com isso, um dos objetivos do terno, seria levar mais a congada para a Igreja, pois, Aldanice afirma que havia até então certo afastamento, por razões históricas de desentendimento entre os congos e os padres e, de organização.

Ao terminar sua explanação, um capitão cuja entrevistada preferiu não citar o nome, pediu a palavra argumentando que aquele pedido havia sido feito em cima da hora e por se tratar de algo tão alheio às tradições da festa, necessitaria de mais um tempo para reflexão. Então Aldanice pediu novamente a palavra e argumentou:

> Você não esta participando dos terços da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, se você estivesse participando saberia que tem um ano que eu estou falando sobre este terno das mulheres então você está por fora você deveria ter freqüentado os terços que você estaria por dentro. (Aldanice Moreira dos Reis, informação verbal, Catalão (GO), Fev., 2009).

Diante do impasse, o secretário da Irmandade, naquela data, o Sr. Dan Suero, propôs colocar o pedido em votação. Encerrada a votação, o terno Mariarte recebeu aprovação com 24 votos a favor e quatro contra. Então o mesmo capitão que havia se posicionado contrário à fundação do terno, anteriormente, manifestou-se novamente, argumentando que a votação não havia sido válida, pois os segundos capitães haviam votado juntamente com a Irmandade e isso fere o Estatuto desta instituição. Diante disto nova contagem foi realizada na Ata deste processo e novamente o terno Mariarte foi aprovado agora com 10 votos a favor e 4 contra.

Ao ser indagada sobre o que motivou a rejeição dos 04 capitães à fundação do terno de mulheres, em sua opinião, Aldanice foi enfática:

> Pra mim é machismo mesmo, porque não está escrito em lugar nenhum que só os homem podem dançar. É machismo mesmo! (Aldanice Moreira dos Reis, informação verbal, Catalão (GO), fev., 2009).

O terno Mariarte não saiu na Festa do Rosário em seu ano de fundação, pois não havia tempo hábil para preparação das roupas e instrumentos dentro de apenas dois meses. Saíram Aldanice e oito mulheres apenas com a camiseta cuja estampa trazia a imagem da padroeira do terno Nossa Senhora do Carmo, no momento dos cortejos carregando o estandarte de Nossa Senhora.

Em 2006 começaram então os esforços para preparar o terno para festa. Várias eram as necessidades e várias foram as dificuldades. Era necessário organizar as fardas, os calçados e os instrumentos musicais. As sandálias ganharam de uma empresa local, as roupas fizeram com recursos próprios, mas as caixas foram um episódio à parte.

Aldanice declara em entrevista, que pediu ajuda para alguns congadeiros a respeito do processo de confecção das caixas, então lhe disseram que deveria cortar o couro no formato da caixa e deixar de molho por vários dias, o resultado foi desastroso, como narra a seguir:

> Aí é que foi difícil, Nossa Senhora! Porque ai veio o problema de fazer as caixas, de confeccionar porque era custoso demais, agente perguntava, um falava: e desse jeito, perguntava outro, sabe quando a pessoa não quer que você faz então dá as dicas erradas pra você! Agente teve isso demais, por exemplo o couro pra curtir ele pra por na caixa falaram pra gente que era cortar no formato do aro da caixa, colocar dentro de um tambor com água colocar lá e deixar vários dias quanto mais dias ficasse melhor era e nós deixamos uma semana e nos perdemos 3 couros que nos pagamos 60.00 reais cada um, depois de tudo cortado e arrumado, menina! Virou um curtume a casa do meu menino que morava nesta esquina aqui então era mais espaçoso la agente botou os tambores la, e agente sofreu até a vizinhança mesmo, ficou um mal cheiro horrível e agente falando com outras pessoas eles falaram o couro curte é no máximo dois dias três dia, se o couro for muito curtido e de um dia para o outro, a tarde você já pode trabalhar na confecção das caixas. (Aldanice Moreira dos Reis, informação verbal, Catalão (GO), fev., 2009).

O episódio das caixas teve tanta repercussão que o Sr. Elzon Arruda, capitão do Terno de Congo Prego, em entrevista concedida em 2007, narrou o acontecido.

> [...] até foi interessante as mulheres inventaram de encourar umas caixas e deixaram o couro de molho muito tempo e virou um mau cheiro e não prestava mais só que cada terno doou duas caixas, nos doamos duas, seu João parece que doou duas. (Elzon Arruda, informação verbal, Catalão (GO), Nov., 2007).

A repercussão da perda dos couros, por si mesma, denota um caso de preconceito contra as mulheres, pois veio dar corpo à ideia sexista predominante de que as mulheres não são

capazes de realizar determinadas tarefas tidas como masculinas, como por exemplo confeccionar caixas de couro.

Após a impossibilidade de confeccionar as caixas pela perda do couro, Aldanice declara que auxiliada pelo Sr. Durval, componente da Irmandade do Rosário, buscou a colaboração de vários capitães de congo que lhe doaram caixas prontas. Ainda conseguiram a doação de telas para rifas e alguns patrocínios que lhes possibilitaram sair na Festa do Rosário de 2007.

Outra dificuldade encontrada pelo grupo, narrada por Aldanice, foi de como se portar como uma Capitã, e de como ensaiar as mulheres para a apresentação na festa. A princípio, ensaiavam na frente da casa de seu filho, embaixo de uma árvore. Sentadas com a caixa na mão, primeiro cantavam e depois batiam. Observando a cena, um cunhado de Aldanice o Sr. João Batista de Souza, que é congadeiro desde criança, a aconselhou dizendo:

> [...] ah... minha cunhada, desse jeito assim você não vai pra frente não, não vai sair com esse terno não. Pra ensaiar você já tem que ir pra rua, organizar o jeito que o terno vai sair e você já vai ensaiar, cantando, dançando e batendo a caixa, porque se você aprende a cantar primeiro pra depois bater a caixa vai virar uma confusão! Não aprende! Você tem que aprender cantando e batendo caixa. (Aldanice Moreira dos Reis, informação verbal, Catalão (GO), fev., 2009).

Então João Batista ensinou Aldanice como ensaiar o terno e como dar os comandos com o bastão, que é a forma de organização das evoluções e ritmos que o capitão deseja que seja feito pelo grupo. Após os ensaios, já preparadas saíram pela primeira vez na festa de 2007.

As fardas usadas pelo terno de mulheres são bem diferenciadas das demais. Trata-se de uma bata e calça bordadas, sandálias padronizadas e uma boina ou chapéu de palha enfeitado com fitas de seda transadas. As caixas também são pintadas com as cores do terno. (o terno Mariarte é o único a ter mais de um modelo de farda). (Fotos 30, 31, 32, 33 e 34).

Foto 30 - Boina bordada e enfeitada com fitas de seda dependuradas. Autor: PAULA, M. V. 2009.

Foto 31 - Chapéu de Palha usado pelas congadeiras do Mariarte pintado de tinta dourada fosforescente e enfeitado com fitas de seda transadas. Autor: PAULA, M. V. 2009

Foto 32 - Bata Estampada e Bordada com colar padronizado para todas componentes do terno Mariarte e Calça bordada nas laterais.
Autor: PAULA, M. V. (2009)

Foto 33 - Bata Lisa com Bordados.
Autor: PAULA, M. V. (2009).

Foto 34 - Bata Lisa com Colares e Luvas padronizadas para todas componentes do terno Mariarte. Autor: PAULA, M. V. (2009).

Os instrumentos musicais também são variados, tendo grandes caixas de marcação, até caixas menores, pandeiros e afoxés (Foto 35 e 36).

Foto 35 - Instrumento Musical -Afoxé.
Autor: PAULA, M. V. (2009).

Foto 36 - Instrumento Musical – Caixas de Marcação. Autor: PAULA, M. V. (2009).

Passados os cortejos e chegada a hora da entrega da Coroa, uma fatalidade ocorre, o marido de Aldanice veio a falecer. Ela conta que o grupo ficou muito abalado pela notícia e propôs não participar da Entrega da Coroa, porém a seu pedido as congadeiras do Mariarte terminaram suas obrigações com Nossa Senhora, guiadas por João Batista seu prestimoso cunhado.

Desde então o Terno Mariarte participa ativamente da Congada, com reconhecimento de seu valor por parte da Irmandade e da comunidade catalana, das atividades da festa que se estendem por todo o ano, sobre o comando de uma valorosa e inovadora mulher que muito tem contribuído para inserção do gênero feminino na Congada de Catalão.

O Terno Mariarte, ao contrário dos demais, não faz visitas nas casas no período da festa, participa dos cortejos e da entrega da coroa, mas suas atividades estão mais ligadas às atividades religiosas. Aldanice, em entrevista, afirma que o terno das mulheres é responsável pelas novenas e pela missa do domingo da festa, onde cantam músicas da congada que tenham temática religiosa, principalmente de louvor a Nossa Senhora do Rosário.

Outra preocupação, bem enfatizada pela capitã do Mariarte durante a entrevista, é a do cumprimento dos horários das atividades. Ela afirma que os ternos de congo vinham se atrasando cada vez mais nos momentos de reunião para saída dos cortejos, para os almoços e ensaios. Desde a fundação do Mariarte, o cumprimento rigoroso do horário foi uma meta, a fim de organizar mais a festa e proporcionar aos fiéis e ao público em geral um espetáculo sem atrasos.

Mas as atividades do terno das mulheres não se restringem apenas ao período da festa, durante todo ano estão envolvidas em diversas atividades.

> [...] nós começamos a participar desde agora, por exemplo, hoje é o primeiro jantar dançante da comissão da festa deste ano, então nós já estamos lá junto com eles, agente compra os ingressos, vai se precisa da gente lá pra servir as mesas a gente ajuda, agente ta sempre junto, qualquer evento que eles vão fazer, agente ta junto e eu também faço a convocação das mulheres e agente reza o terço uma vez por mês na casa das dançadores do terno, elas mesma escolhem o dia que querem rezar na sua casa, ai agente vai a noite e reza todo mundo, isso é uma coisa que agente faz pra ficar mais unida e agora este ano o projeto deste ano que o ano passado não deu pra gente fazer é ensaiar e cantar uma vez por mês na missa lá na Igreja do Rosário. Então nós vamos ser um coral pra estar ajudando uma vez por mês na missa lá na Igreja do Rosário, agente já foi uma vez esse ano, agente já teve lá uma vez em janeiro agente foi, dia 19 de Janeiro e ai cantou e agora agente já ta elaborando assim novos cantos pra missa e ensaia tudo na caixa os cantos da Igreja são os próprios cantos de lá da Igreja mais tudo batido na caixa, isso pra gente poder estar ajudando. Agente vai participar lá e vai participar aqui no Centro Comunitário da Vila Liberdade é uma responsabilidade que agente vai ter esse ano. (Aldanice Moreira dos Reis, informação verbal, Catalão (GO), fev., 2009).

Todo ano acontece ainda uma confraternização após a festa, reunindo os familiares das congadeiras do Mariarte, pois há uma regra interna que proíbe os familiares de seguirem os ternos às ruas no período da festa.

> [...] uma das coisas do terno que eu pedi pra não ter é familiares acompanhando o nosso terno. Aquele povão andando, com aqueles carrinhos de bebê passando aquelas coisas que a gente vê nos outros ternos que eu acho horrível, então a gente conversou com nossos familiares e acertou com eles que eles não iriam atrás de nosso terno. (Aldanice Moreira dos Reis, informação verbal, Catalão (GO), fev., 2009).

Para atender às necessidades das dançadoras existe uma equipe de apoio que fica nas próximidades dos locais em que elas estão se apresentando, oferecendo água, medicamentos ou atendendo a qualquer outra solicitação. Para o caso de alguma emergência, o terno possui um

livro de registros que contém: os nomes, endereços das componentes do terno, o telefone de algum responsável que possa socorrer as dançadoras em caso de qualquer contratempo, nome dos medicamentos que cada dançadora faz uso, o hospital do qual são pacientes, se têm ou não plano de saúde, para que, se ocorrer qualquer problema, a equipe de apoio tenha os dados de cada congadeira para tomar as providências cabíveis.

O Terno Mariarte segundo sua capitã, também faz trabalhos nas escolas de Catalão, divulgando e esclarecendo a respeito da congada.

> Tem um trabalho também que agente desenvolve junto com as escolas. Na fundação do terno eu disse que quem precisasse e quisesse passar pros alunos a gente estaria à disposição. Então a gente já fez varias escolas com esse trabalho. No Colégio Estadual Rita Paranhos Bretas, a gente já fez apresentação, falou o que é o terno fez apresentação e falou sobre a congada, no Colégio José Sebba, que são só criança pequenas se você ver, que gracinha, os meninos fazendo perguntas pra gente. Perguntaram como que é nossas marca e a gente explicava pra eles como é o rojão qual a marca, porque que a gente tá lá, com quantos anos pode entrar, se são só mulheres, é interessante demais. Eu fui também no [colégio] Nacional, que fez o convite, então agente leva as bandeiras, caixa pra apresentar, inclusive a gente levou esses trabalhos que a gente confeccionou pros alunos e eu fiz música pra apresentar pra eles, pra quara serie, e eles fizeram música pra apresentar pra mim, você precisa ver que gracinha, achei interessante, eu cheguei lá e falei: fiz uma música pra apresentar pra vocês, nós temos uma também pra apresentar pra senhora, cantaram e dançaram achei uma beleza! (Aldanice Moreira dos Reis, informação verbal, Catalão (GO), fev., 2009).

A capitã do Mariarte também tem um projeto de construir no quintal de sua casa um galpão para realizar atividades manuais com a comunidade, como uma atividade de seu terno. Afirma que uma comunidade que tem um terno de congo deve estar integrada.

As músicas do Mariarte são compostas em sua maioria pela capitã Aldanice, porém existem algumas letras de outras congadeiras do grupo. Ao ser questionada sobre o que a inspirava e quais momentos ela compunha as músicas, respondeu-me o seguinte:

> É interessante que eu falo que Maria me ajuda demais a noite eu to dormindo, eu sonho, vem na cabeça, a música ai eu fico lá no quarto batendo na parede e cantando a letra sabe? Ai eu levanto pego o caderno e escrevo, sento aqui de noite pego a caixa ponho do lado e vou batendo a caixa pra ver a toada que vai dar mais certo né! (Aldanice Moreira dos Reis, informação verbal, Catalão (GO), fev. 2009).

Todos os anos é feito um novo repertório para festa. São compostas músicas para os vários momentos da festa como os cortejos e a entrega da coroa, mas algumas músicas preferidas do grupo e do público são repetidas.

MÚSICA PARA OS CORTEJOS

Aldanice Moreira dos Reis (2006)

Senhor Jesus eu vim agradecer
O seu convite que me fez participar
Desta congada que mudou a minha vida
Onde aprendi a grande arte de amar

Ai. ai, ai
Ai. ai, ai
Três dias lindos que eu não esqueço jamais
Ai. ai, ai
Ai. ai, ai
Jesus és belo e cada vez te amo mais

ENTREGA DA COROA

Aldanice Moreira dos Reis (2007)

Eu fiz uma promessa, uma promessa muito boa
Dançar para Maria na Entrega da Coroa

Dançar, dançar
Dançar com alegria
Dançar, dançar
Dançar para Maria

Eu vim pra agradecer Mãe
Eu vim pra te louvar

Normalmente as músicas do terno falam sobre a sua história, ou são músicas de louvor a Nossa Senhora do Rosário, como é possível observar nas letras que seguem:

RETROSPECTIVA DO MARIARTE

Aldanice Moreira dos Reis (2007)

Dois mil e cindo foi um ano de alegria
Fundação do Mariarte filhas da Virgem Maria

Queremos agradecer Irmandade e companhia
Vamos nos dar as mãos e cantar com alegria

Eu vou levar
Eu vou levar
A Coroa de Maria

Eu vou levar

REZA DO ROSÁRIO DE MARIA

Aldanice Moreira dos Reis (2008)

Bendito louvado seja ei ai ai ai
O Rosário de Maria ei ai ai ai
Se ela não viesse ao mundo ai ai
Ai de nós o que seria ei ai ai ai

O Rosário de Maria todos devemos rezar
Que é pra socorrer as almas que desejam se salvar

No céu saiu uma voz no pino do meio dia ai
Eram os anjos que cantavam o rosário de Maria

Jesus Cristo nos promete de nos dar o seu sacrário
E a virgem Nossa Senhora de nos dar o seu rosário

O Rosário de Maria todos devemos rezar
Que é pra socorrer as almas que desejam se salvar

Pelas ruas da cidade Maria vai conosco
A congada reunida festejar com muito gosto.

As músicas do Mariarte também são muito utilizadas por Braz Dias nos terços da Irmandade, que acontecem todas as quintas à noite nas casas dos capitães dos ternos de congo e dos devotos no decorrer do ano. Aldanice e Braz Dias que organizam o terço e, muitas das músicas são adaptadas para esta ocasião. O problema é que depois de utilizada no terço a capitã não reutiliza a música no terno.

CANTO DE CUMPRIMENTO

Aldanice Moreira dos Reis

Maria, Maria vim aqui te visitar
Maria Maria abençoa este lar
O terço de Maria é a nossa devoção
Visitando os devotos fazemos nossa União

CANTO DE DESPEDIDA

Aldanice Moreira dos Reis

Agora vou embora
Agora eu vou embora
Você fica ai com Deus
E eu vou com Nossa Senhora

Contudo, pode-se observar que o Terno de Congo Mariarte possui o princípio da organização. Todas as ações são tomadas em assembleia e há uma hierarquia profundamente respeitada dentro do terno. Após a fundação do Mariarte, segundo relata Aldanice, os congos passaram a frequentar mais a Igreja por se sentirem mais integrados pelos momentos reservados a eles nas celebrações, dão mais atenção ao cumprimento dos horários estipulados e buscam constantemente a capitã do Mariarte para pedir o modelo de estatuto de seu terno, pois agora desejam construir este documento dentro de suas entidades, pela importância institucional que este documento representa.

6.3.1 Perfil Socioeconômico e peculiaridades

Para traçar o perfil socioeconômico das mulheres que compõem o terno Mariarte, foi feita a aplicação de 20 questionários entre as componentes do grupo. O referido terno, de acordo com seu Estatuto admite apenas 30 mulheres. Atualmente, conta com 20 dançadoras. (Anexo. 3)

Em relação à naturalidade, foi possível constatar que a maioria das mulheres do Mariarte nasceu em Catalão ou cidades vizinhas. São em sua maioria casadas e apresentam média de idade de 48 anos, sendo que três têm mais de 60 anos.

Quanto à identificação pessoal de cor ou raça, 09 mulheres se identificaram como pardas, somando 45% do total das entrevistadas. Somando a este percentual as 02 que se identificaram como pretas, chega-se a um total de 55% de mulheres negras, compondo o terno. O número de mulheres brancas no Mariarte também é grande, são oito no total, somando um percentual de 40%, o que aponta a primeira peculiaridade deste terno, ou seja, o grande número de mulheres brancas, em uma manifestação cultural de origem étnica negra. Este dado contrasta com os obtidos junto às mulheres da congada em geral, que somam 72% de mulheres negras como já mencionado anteriormente (Gráfico 7).

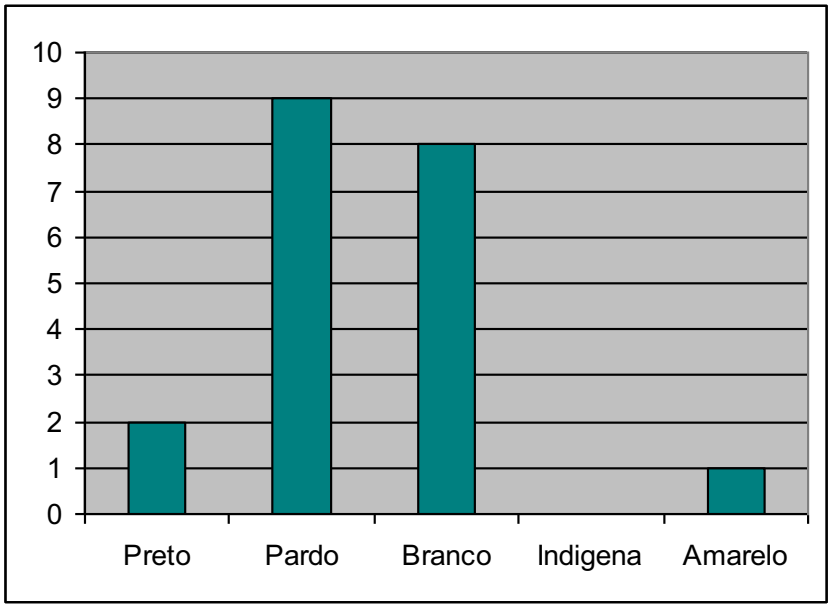


Gráfico 7 - Identificação de cor ou raça, das congadeiras, Catalão (GO). Org.: PAULA, M. V.

A maioria das mulheres do Mariarte tem curso superior e nenhuma é analfabeta, como é possível verificar no (Gráfico 8).

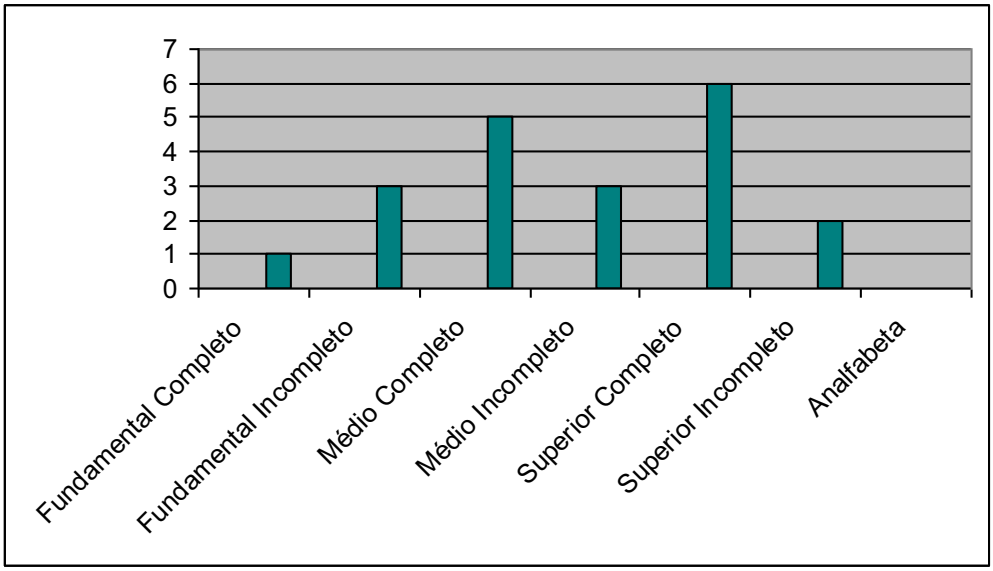


Gráfico 8 – Escolaridade, mulheres congadeiras, Catalão (GO). Org.: PAULA, M. V.

A renda familiar do grupo acompanha o perfil da escolaridade, pois, das 20 mulheres entrevistas, cinco declararam ter renda familiar em média de cinco a dez salários mínimos, seis têm renda de três a cinco salários mínimos e apenas três têm renda de dois salários mínimos, como descrito no (Gráfico 9).

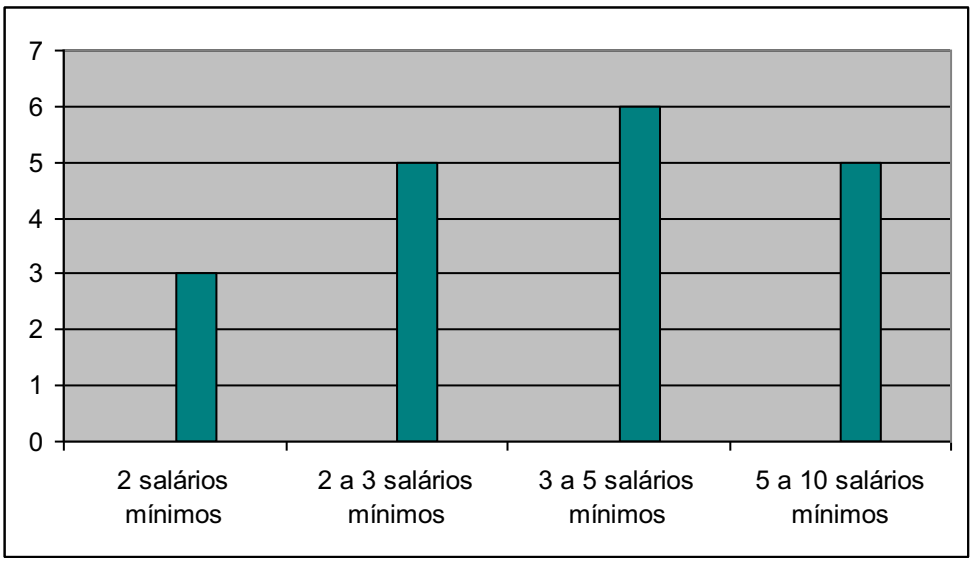


Gráfico 9 - Renda Familiar, mulheres congadeiras, Catalão (GO). Org.: PAULA, M. V.

Se comparados os dados da escolaridade e renda familiar das mulheres do Mariarte, aos das demais mulheres congadeiras, é possível observar um grau de instrução e de poder aquisitivo bastante superior no Mariate, pois enquanto 3% das mulheres dos demais ternos têm curso superior, no Mariarte elas somam 30%, enquanto 56% das mulheres dos demais ternos têm uma renda familiar de até dois salários mínimos, no Mariate apenas 15% apresentam esta realidade. Desta forma, conclui-se que as mulheres do Mariarte apresentam uma situação socioeconômica privilegiada em sua maioria.

Ao fazer um paralelo ente o fator étnico e o fator socioeconômico, é possível apontar que no Mariate 40% das mulheres se identificam como brancas, enquanto entre as demais mulheres congadeiras apenas 25% se identificam como tal. Este dado, portanto, reafirma a condição socioeconômica dos negros e dos brancos no Brasil, apresentadas pelo IBGE, sobre a qual já fizemos menção anteriormente.

Em relação à Congada propriamente dita, os dados levantados, através dos questionários aplicados junto às mulheres do Mariarte apontam que, a maioria das mulheres do

terno, participa da congada a menos de cinco anos, ou seja, começou a participar após a fundação do terno das mulheres, que em agosto de 2010 completa cinco anos. Do total das entrevistadas apenas cinco participam desde que nasceram (Gráfico 10).

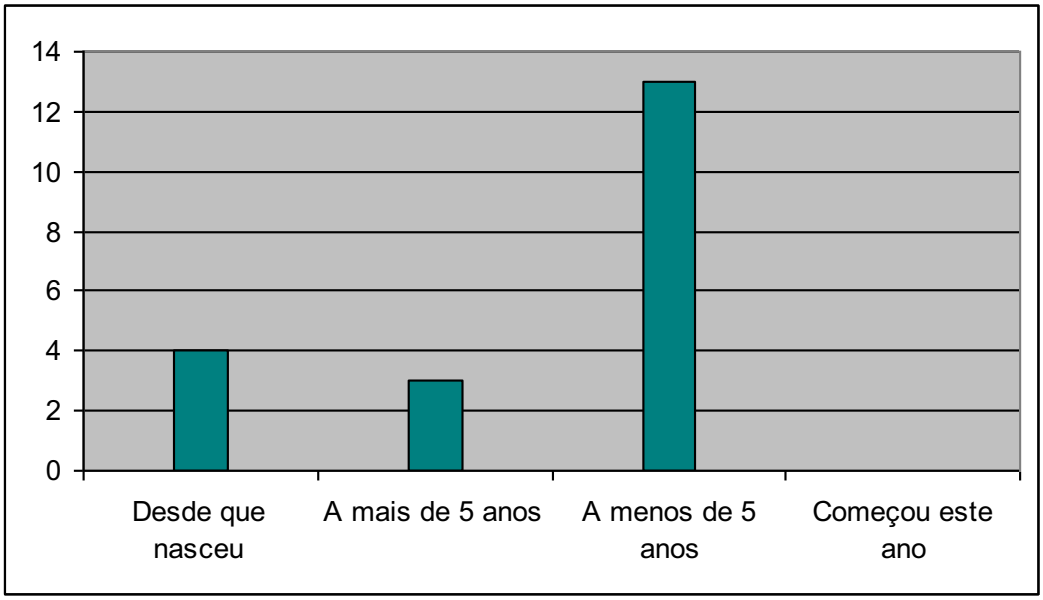


Gráfico 10 - Tempo de participação na Congada, mulheres congadeiras, Catalão (GO). Org.: PAULA, M. V.

Relacionando este dado com os obtidos acerca da motivação das mulheres para participar da congada, onde apenas quatro mulheres, ou seja, 20% do total, referem-se à família como elemento motivador, é possível concluir que a maioria das mulheres do Mariarte não possui uma tradição familiar dentro das congadas, iniciada em sua infância, ao contrário das demais mulheres congadeiras, que do total das entrevistadas, 48%, participam da congada desde que nasceram e, cuja motivação familiar soma 53% do total das respostas dadas a esta pergunta.

Dentre as 20 mulheres do Mariarte que responderam o questionário, 13 atribuíram sua motivação de participar da congada à fé em Nossa Senhora do Rosário. Isto demonstra que o terno tem uma vocação religiosa bem acentuada, como foi declarado em entrevista pela primeira e segunda capitã do terno.

A questão da religiosidade, dentro da Congada representa um assunto delicado e cheio de mistérios, pois, trata-se da mistura do catolicismo, que é socialmente aceito, com as religiões de origem africana como a Umbanda, que devido a grande carga de preconceito, por se tratar de uma religião vinculada à etnia negra, muitas das vezes é negada.

Nas entrevistas semi-estruturadas, realizadas com mulheres ligadas à congada, foram feitas algumas perguntas neste sentido. Com exceção das mulheres do Mariarte, todas admitiram existir práticas vinculadas à Umbanda, como as de fechar o corpo e de trancar os ternos.

Em entrevista realizada dia 21 de março de 2010, a Senhora Aurora Moreira Quirino, 48 anos, que é caixeira do terno de Moçambique Mamãe do Rosário e se declara umbandista, afirma que as práticas de trancar os ternos e de fechar o corpo existem desde o início da congada, pois sempre foram relatadas pelos mais velhos. Assim, ela afirma que se o capitão não trabalhar no sentido de fechar o corpo dos dançadores os ternos não saem, porque a inveja e os maus pensamentos geram cargas negativas. E vai além, afirmando que esta crença é própria da cultura negra.

> Quando o terno ta na rua, o capitão tem que botar sentido. Seu Geraldo Dias tinha esta percepção espiritual porque ele era benzedor. Muitas das vezes os cantos que ele tirava era pra tirar o mal olhado. Às vezes chegava gente e tinha que cantar determinados cantos pra tirar o mal olhado. O capitão de um Moçambique tem que ter o pé na Umbanda. (Aurora Moreira Quirino, informação verbal, Catalão (GO), mar., 2010).

Para fechar o corpo dos dançadores é prática na Congada o uso de uma bebida chamada Kalunga. Trata-se de uma cachaça com ervas, feita apenas pelas pessoas que detém os saberes do congado, pois existem segundo Aurora, regras específicas para preparação da bebida. Além da Kalunga, os capitães também levam seus bastões para serem cruzados nos terreiros, ou seja, benzidos, além das guias, que são colares de contas que carregam, cruzadas no corpo, a fim de fechá-lo para o mau. De acordo com Aurora "é nas mãos do capitão que está à segurança espiritual do Terno."

Entre os congadeiros as histórias que relatam as práticas de trancar os ternos são muito comuns. Em entrevista cedida dia 01 de maio de 2010, a Senhora Rosalina Antônia Elias, irmã de honra da Irmandade do Rosário e viúva do capitão do Terno de Congo São Francisco o Sr. João do Nego, afirma ter passado por essa experiência com seu terno, como narra a seguir.

> Acredito [nas práticas de trancar os ternos], porque já aconteceu com o nosso. O que aconteceu é que agente chegou lá no centro comunitário, para poder entrar para tomar o café na alvorada e ai nosso terno estava na frente já pra subir aquela rampa. Eu não vou falar o nome do terno não. Eles são aqueles ternos que fazem aquelas coisas, você sabe? E deu a hora de entrar, e o terno queria passar na nossa frente, e o Reginaldo [capitão] na hora que viu que eles iam entrar, ele já bateu o apito e o apito fez assim fil...não apitoui não. Eu chego de arrepiar só

> de lembrar dessa história. Aí ele tornou a bater o apito e nada, mais aí ele fez assim com o bastão [ergueu o bastão], quando faz assim com o bastão é pra aquelas pessoas que quer passar parar, aí não passaram na nossa frente não, aí me deu uma vontade de chorar e falei Senhora da Abadia, Divino Espírito Santo como é que faz? Aí o João [João do Nego] falou assim: isso é coisa atoa, talvez é alguma saliva que entrou. Mas não era porque eu lavo os apitos de vocês em baixo da torneira, sopro e sai água por toda banda, não é isso não. Mas isso durou pouco tempo, nós não ficamos amarrados muito tempo não, e ai eu bati o apito que aquilo zuniu, ele está ali [Reginaldo], a mulher dele está ali e a Célia, que pode te contar. Ai é por isso e outras coisas, que agente vê contar desde os tempos antigos, agente conversa, e desde que aconteceu com nós, eu dei de acreditar. (Rosalina Antônia Elias, informação verbal, Catalão (GO), maio, 2010)

As práticas de fechar o corpo, benzer os objetos e trancar os ternos, foram confirmadas por todas as entrevistadas, com exceção das mulheres do Mariarte.

Existem também os ternos onde os capitães são benzedores e eles mesmos benzem o terno, os bastões e as guias. É o que acontece com o Terno de Congo Nossa Senhora de Fátima, cuja terceira capitã é a Senhora Denise do Rosário Alves. Em entrevista realizada dia 13 de abril de 2010, a Senhora Denise relatou que seu pai era benzedor e que ela herdou seu dom, assim, ela e seus irmãos que são primeiro e segundo capitães, benzem o terno, o bastão e as guias na casa onde o terno se concentra antes de sair às ruas. Mesmo realizando benzeduras a Senhora Denise se declara católica e afirma não estabelecer nenhuma relação com outras religiões.

A Senhora Rosalina Antônia Elias, também se declara católica, contudo mantém em sua residência um altar com imagens de santos e pratica benzeduras de crianças pequenas. (Foto 37)

> Eu benzo criancinhas. Foi me dando uma vontade de formar um altar aqui em casa com a Nossa Senhora Aparecida, Nossa Senhora do Rosário e o crucifixo. Foi dando uma vontade de formar um altar, colocar uns santos aí eu peguei e dei jeito de fazer um [altar] pra mim poder fazer oração pra criança. E é engraçado, eu não gosto de falar que eu sou benzedeira, gosto de falar que eu faço oração. Minha benzeção, não é aquela que uma pessoa me ensinou, porque eu vi uma pessoa benzer não. A minha oração é uma oração espontânea, você compreende? É assim, aí as pessoas adultas me pedem pra benzer e eu falo não, pessoa adulta eu não sei. Eu seu é fazer oração, falar as palavras do Evangelho de quando Deus andava pelo mundo. Até uns fica de vir mais vezes pra trazer as crianças e elas não trazem mais. Aí quando cresce ou vem outra vez ela diz que não precisou.
>
> Tem um tal de cobreiro, você conhece? Eu costumo benzer, mais aí eu olho assim e digo há esse eu não vou dar conta não. Aí benze saltado, benze um dia falta um dia, benze com um tainho no palzinho de mamona.

> Aí eu fui confessar, porque eu estava com muita fé que eu sou forte para fazer a oração pra uma pessoa, oração na água pra alguém beber. Ai eu falei, Padre Orcalino, eu fiz um altar na minha casa pra fazer oração, a minha oração é espontânea, converso com Deus, com Nossa Senhora com os Santos, falo as palavras do Evangelho. Aí ele disse: eu não vejo nada de errado nisso, a senhora pode continuar.
> Ás vezes a criança chega aqui, ta chorando, não ta comendo nem dormindo, eu faço a oração pra eles, eles saem daqui dormindo, chega em casa come, dorme, fica bonzinho, aí Deus é que sabe porque que eu tive essa vontade e porque que eu fui feliz assim. (Rosalina Antônia Elias, informação verbal, Catalão (GO), maio, 2010).

Foto 37 - Altar onde a Senhora Rosalina faz orações para crianças. É possível observar a presença de elementos do catolicismo como o crucifixo em conjunto com os elementos incorporados pelas religiões africanas como São Benedito e Santa Ifigênia, Catalão (GO).
Autor: PAULA, M. V. (2010).

O depoimento da Senhora Rosalina demonstra a relação de trocas culturais, estabelecidas entre a Igreja Católica e as religiões de matriz africana, materializadas em práticas como a benzedura, o culto a entidades vinculadas à etnia negra, legitimadas até mesmo pelos padres, como relata a fala da entrevistada.

Além das imagens de santos que ficam sobre o altar, a Senhora Rosalina, assim como outros entrevistados, mantém imagens de pretos velhos, São Jorge e Iemanjá em suas casas (Foto 38).

Foto 38. Imagens de Pretos Velhos que ficam na sala da casa da Senhora Rosalina, Catalão (GO). Autor: PAULA, M. V. (2009)

Quanto à identidade de gênero da mulher congadeira e seu vínculo à imagem de Maria, todas as mulheres entrevistadas afirmaram que Maria de Nazaré interfere em seu modo de agir, e que procuram imitá-la em seu dia-a-dia, como afirma a Senhora Aurora em entrevista:

> Ela, [Maria] influencia em tudo que vou fazer. É um exemplo de caridade, de mãe, por isso procuro seguir os exemplos dela. Agente é humana, mas sempre busco nas ações dela uma direção. (Aurora Moreira Quirino, informação verbal, Catalão (GO), mar., 2010).

Em relação ao Mariarte, a segunda capitã, a Senhora Wanda Fayad, 67 anos, entrevistada dia 08 de abril de 2010, declara não haver as práticas religiosas de trancar os ternos e fechar o corpo, em seu terno, pois são devotas de Nossa Senhora do Rosário e não acreditam nestas tradições. Suas práticas religiosas se restringem às missas e aos terços rezados durante o ano e nas novenas da festa. Quanto a religiões que não sejam a católica, a Senhora Wanda declara não acreditar na sua existência dentro da congada, já que afirma em entrevista que "a religião é uma só", diante da afirmativa supõe-se então que a religião única para ela seja a católica.

Desta forma, o terno das mulheres apresenta peculiaridades que destoam da tradição da congada, principalmente no quesito religião. Assim sendo, o terno representa um elo entre a

Igreja Católica e o congado através da imagem da mulher católica e rica em sua maioria, que nega a herança étnica negra do congado e seus saberes seculares.

Além disso, apesar do Terno Mariarte representar uma subversão positiva para as mulheres que conquistaram o direito de bater caixa, a igualdade entre os sexos não foi alcançada com a fundação do terno feminino, já que o mesmo representa um espaço do gênero feminino e não um espaço misto, desta forma as mulheres ainda continuam tendo um lugar específico no espaço da congada.

O elemento positivo, todavia, é que as mulheres mostraram que são capazes de bater caixas e levar um terno às ruas com responsabilidade e respeitabilidade, diminuindo a (in) visibilidade do gênero feminino nas congadas no espaço público. Contudo, no espaço privado, o problema da (in) visibilidade persiste.

6.4 Congada de Catalão e a (in) visibilidade das mulheres

Apesar de o Terno das Mulheres ter provocado uma efervescência nas relações de gênero dentro das Congadas de Catalão, a invisibilidade da mulher envolvida com a congada pelas diversas formas já mencionadas ainda representa um fato concreto e curioso.

A fim de investigar este fenômeno, foram feitas entrevistas com alguns capitães de terno de congo e suas esposas, com alguns dançadores, e com mulheres ligadas à congada a respeito das relações de gênero na congada de Catalão. As respostas envolvendo o terno das mulheres como algo positivo para localizar a mulher na congada foram unânimes. Isto demonstra que a espacialidade da congada é organizada também por relações de gênero, isto é, as mulheres têm lugares e funções espacialmente específicas, como preparar a alimentação, as fardas, os enfeites e dançar em espaços específicos e adequados como o terno das mulheres.

Inicialmente, as mulheres participavam da congada apenas na confecção das fardas e na preparação dos alimentos, como afirma o Sr. Geraldo Dias, 77 anos, entrevistado em outubro de 2008.

> Não antigamente não. Tinha não, antigamente as mulher dos capitão elas até andava muito poco, que vinha num carro de boi, andava ia na rua, mulher ficava

> mais por conta da cozinha, chegava as amiga delas envolvia com outras coisas também e o tempo passava elas num ia. Hoje as mulheres vão brincar dança também e elas fecham as casas e ia vai. A festa cresceu por causa disso aí. Antigamente elas via mais num ia, num acompanhava não. Era muito diferente. Hoje não, hoje elas vem dança, cê vê tempo todo o tanto de mulher pulano de ontem, em outro terno ta entrano mulher, e tem um terno de mulher também, tem o terno de mulher, cê já viu ele aí. Antigamente num tinha isso não. Parece que a mulher antigamente elas foi criada de um jeito, que elas parece que tinha ate vergonha de beirar o terno, só tava em casa. E hoje não o povo... Tem que gostar no meio mesmo, gosta de fazer a festa também. (Geraldo Dias, informação verbal, Catalão (GO), out., 2008).

A impressão que a fala do Sr. Geraldo Dias deixou é que as mulheres não participavam da congada por que as convenções sociais da época (início do século XX) não permitiam. As mulheres neste período eram muito vinculadas aos espaços privados, sua aparição em público deveria ter hora e local, senão acabavam ficando mal vistas pela sociedade.

De acordo com Benedita Moreira Quirino, 83 anos, que foi a primeira bandeirinha das Congadas de Catalão, entrevistada em fevereiro de 2009, a primeira figura feminina que saiu junto aos congos nas ruas foram às juízas. As juízas eram senhoras casadas, conselheiras dos ternos, cuja função era recolher doações para os ternos, podendo ser da família dos congadeiros ou não. As juízas esposas de dançadores de congos normalmente acompanhavam os ternos, mas com certa distância como relata o General Laudimiro em entrevista.

> Tinha assim, as pessoas chamava juíza, as pessoas mais de idade, ai ficava por trás, ai ficava as bandeirinha, ficava os ternos, os dançadores ali ai ela ficava fechando, sempre fechando, não aproximava de dentro do terno. Então ela ficava mais pra conduzir os fiéis, né? Sempre olhando, abraçando um, abraçando outro, minininho piquinininho, ai as juiza tinha esse cuidado de ficar ali, mas dentro dos ternos mesmo ela não tinham. (Laudimiro Silva, informação verbal, Catalão (GO), out., 2008).

Atualmente a figura das juízas foi praticamente extinta da congada, somente o Moçambique e o Terno de Congo Marinheiro é que as mantém, mas não exercem mais as funções do passado (Foto 39 e 40).

Foto 39 - Juíza do Terno de Congo Marinheiro, Catalão (GO). Autor: PAULA, M.V. (2008)

Foto 40 - Juíza do Terno Moçambique Mamãe do Rosário. Autor: PAULA, M.V. (2008).

Outra importante figura feminina das Congadas é a bandeirinha, que são moças que carregam a Bandeira de Nossa Senhora do Rosário e o Estandarte com o nome do terno na frente dos ternos de congo.

Inicialmente, a bandeira de Nossa Senhora do Rosário, que vai à frente dos ternos, era carregada apenas por homens. Foi por volta de 1938, que Eutálio Pereira, General da Congada neste período, decidiu convidar sua afilhada Benedita Moreira Quirino para carregar a bandeira que ia à frente do terno, como conta em entrevista, cedida em fevereiro de 2009. O padrinho de Dona Benedita argumentou que queria que a família participasse mais ativamente da congada, então resolveu convidá-la para ocupar este cargo.

Dona Benedita declara que dançou sozinha por cerca de dois a três anos, depois outra moça chamada Maria Aparecida, popularmente conhecida por Parecida do Batel, passou a acompanhá-la.

> [...] A função da bandeirinha é de zelar pela bandeira e pelo estandarte. Quando a festa acontecia na Velha Matriz, éramos responsáveis por rezar a novena. Não andávamos o dia todo como hoje, íamos a missa depois almoçávamos com a Rainha Augusta. Acompanhamos o terno que levava a Rainha de volta e as bandeiras ficavam na casa do festeiro enquanto íamos em casa trocar de roupa para pedir esmola para construção da Igreja de Nossa Senhora do Rosário. A noite na festa, trabalhávamos como garçonetes. (Benedita Moreira Quirino, informação verbal, Catalão (GO), fev., 2009).

A exigência da virgindade, como forma reverência ao dogma da virgindade perpétua de Maria, nasce com a criação das bandeirinhas como relata Dona Benedita.

> Fiz como mandava a tradição, o juramento diante da bandeira do terno do Bairro do Pio, que o primeiro de Catalão. Eu disse: Eu, Benedita Moreira, juro frente a Bandeira de Nossa Senhora do Rosário que vou carregá-la o quanto puder, só vou sair por morte ou por casamento. Deixo o exemplo aqui para todas as próximas bandeirinhas, que sejam virgens. (Benedita Moreira Quirino, informação verbal, Catalão (GO), fev., 2009).

O tabu da virgindade da mulher no início do século XX era uma exigência à manutenção de uma boa imagem na sociedade. Quando iniciava a vida sexual fora do casamento, este ato era visto como uma transgressão à moral e aos bons costumes, muito difundidos também pela Igreja Católica.

Este modelo europeu, herdado pelo latino americano de seus colonizadores, ditava a forma com que uma mulher era vista na sociedade, e provavelmente foi adotado pela congada, no

processo de permissão da entrada de mulheres jovens e solteiras, a fim de ser um critério para atestar a sua idoneidade exigida para a importante função de carregar a bandeira que trazia a imagem de Nossa Senhora do Rosário.

Questionada sobre as bandeirinhas da atualidade, Dona Benedita faz um desabafo, condenando o número excessivo de bandeirinhas, que praticamente tapam os caixeiros, e os trajes (saias curtas demais) e o comportamento das bandeirinhas, que pulam com a bandeira da santa na mão. Na sua época vestiam saia comprida e dançavam com serenidade a fim de respeitar a imagem que carregava, ela considera o comportamento das bandeirinhas desrespeitoso, e já alertou sem sucesso os capitães dos ternos quanto a isso.

A opinião de Dona Benedita é compartilhada por Maria Helena dos Reis entrevistada em novembro de 2008, por Denise do Rosário Alves, terceira capitã do Terno de Congo Nossa Senhora de Fátima e por Wanda Fayad entrevistada dia 08 de abril de 2010.

A busca pela manutenção da tradição é bem visível na fala dos entrevistados, e isso acaba por fortalecer a resistência em relação à participação das mulheres, na dança e no manuseio de instrumentos musicais.

Em entrevista realizada em fevereiro de 2009, com a Senhora Lourdes Inácio Lemes, 78 anos, esposa do Senhor Lázaro Joaquim José da Silva, dono do terno de Congo Vilão II- Santa Efigênia, a respeito da participação das mulheres na congada, declara o seguinte.

> De primeiro as mulheres gostavam mais de fazer as coisas pra congada. Hoje elas quer acompanhar os ternos, não importa de fazer as coisa nada. Eu não acompanho o terno porque não posso fechar a casa, porque se alguém precisar de alguma coisa vem aqui atrás de mim. (Lourdes Inácio Lemes, informação verbal, Catalão (GO), fev., 2009).

É possível perceber que por volta de quinze a dezoito anos atrás, período em que D. Lourdes assumiu o terno Vilão II, a participação das mulheres era muito diferente. A função da mulher se restringia às atividades que a própria D. Lourdes realiza ainda hoje, que são: cuidar da farda do marido, preparar o alimento e todos os detalhes da organização da festa e almoço para o terno, viabilizar material para a roupa dos dançadores e bandeirinhas, confeccionar os enfeites e bordados dos capacetes e adornos do terno, ou seja, realizava tarefas no domínio do espaço privado. É preciso ressaltar, entretanto, que este trabalho ainda é feito por mulheres, e muitas delas como a Senhora Denise do Rosário Alves que é terceira capitã de seu terno, apesar de ter funções externas é responsável por toda esta preparação prévia das roupas e indumentárias dos

dançadores de seu terno. Isto demonstra que mesmo ascendendo ao espaço público, as atividades do privado ainda pertencem às mulheres, configurando uma espécie de dupla jornada do gênero feminino, também no universo das congadas.

Este trabalho das mulheres é árduo e longo, pois D. Lourdes começa a preparar os enfeites dos capacetes e das manguaras de seu terno desde o mês de maio, ou seja, ela gasta cinco meses de trabalho, com jornadas que adentram a madrugada como declara em entrevista (Fotos 41 e 42).

> Para enfeitar os capacetes, primeiro nós encapa tudo com papel velho do ano passado, depois com plástico, e misturo as fitas brilhosa que fica dependurada. Antigamente tudo era feito com papel crepom, mais não durava nada, dançava uma vez, chovia, ai tinha que corre e trocar tudo de novo. Quem me ajuda a fazer os enfeite são as menina e o João [Inácio dos Santos] meu sobrinho. (Lourdes Inácio Lemes, informação verbal, Catalão (GO), fev., 2009).

Desta forma, a esposa do capitão representa um ponto de apoio e organização indispensável à realização da festa. Pois, a exemplo de D. Lourdes, são as mulheres que viabilizam todos os detalhes da apresentação, porém de forma (in) visível, pois nas ruas, nos livros, revistas e reportagens que são lançados acerca da congada, elas raramente aparecem, e quando aparecem são apenas mencionadas como figuras secundárias.

Foto 41 - D. Lourdes do Terno Vilão II Santa Efigênia, confeccionando os capacetes, Catalão (GO). Autor: RATTS, A. J. P. (2008).

Foto 42 - Manguaras com capacetes na ponta. Que são os bastões com fita na ponta que os congos carregam. Todas são enfeitadas por D. Lourdes e seus colaboradores. Autor: RATTS, A. J. P. (2006)

Desta forma, ao que tudo indica, a congada se organiza segundo hierarquias que obedecem a padrões culturais e de gênero, pois, os depoimentos analisados apontam para o fato de que quando a mulher resolve dançar e bater caixa, isso representa uma subversão à tradição, onde espacialmente estas ações pertencem ao masculino. Então esta subversão deve ser controlada, pois a mulher, tradicionalmente, não dança, muito menos bate caixa, daí a aceitação, mesmo ainda com resistência, do terno das mulheres que, apesar de transgredir a tradição sexista, evita que as mulheres se misturem aos homens durante as apresentações dos ternos.

Em entrevista realizada em novembro de 2007, o Sr. Antônio Alves de Lima, capitão do Terno de Congo Santa Terezinha, ao ser questionado a respeito da participação da mulher na congada de Catalão, responde o seguinte:

> agora tem o terno das mulheres é... Eu mesmo fui ver assim o terno sair. Eu acho até importante. Bom foi pra fundar esse terno ai teve a votação lá na reunião eu votei a favor. Hoje a mulher ta participando de todas as funções então acho que

> não tem problema nenhum. Teve uns colegas capitães ai que foi contra mais eu não, porque é acho até viável parece até meio sucesso porque elas tão. (Antônio Alves Lima, informação verbal, Catalão (GO), Nov., 2007)

Então foi feita uma pergunta mais específica sobre a participação nas congadas de mulheres que não eram do Mariarte e o Sr. Antônio considerou:

> Participa... ela faz ai no dia do encerramento, sempre tem a janta, assim, as coisas já é tradição né? Eu falo a gente tem que prestigiar não é só a pessoa que paga, que dança, muitas pessoas que estão por fora por traz como se diz é muito importante igual nois. Aqui mesmo tem as pessoas que confeccionam os capacetes, ajunta uma porção delas pra ajudar doar aquele serviço pra bordar os capacetes. Aonde agente tem que dar apoio pra essas pessoas que parece que é particular, mais de qualquer maneira ta ajudando a congada, a tradição da congada. (Antônio Alves Lima, informação verbal, Catalão (GO), 2007).

Na sequência o Sr. Antônio foi questionado a respeito da tradição que impede mulheres de dançar junto com os homens nos ternos de congo e ele considera o seguinte:

> Eu no meu modo de pensar não tem importância nenhuma a mulher dançar, mais se fosse assim tudo mulher, igual é o Mariarte, ai eu acho mais certo né? Agora não tem problema a mulher dançar no meio dos homens, mais muitas pessoas fica é impressionado né? Eu mesmo num sou contra mais eu acharia que, um terno formado só de mulher, sabe igual ao Mariarte, é mais viável né? No meu entendimento. (Antônio Alves Lima, informação verbal, Catalão (GO), 2007).

Desta forma, pode se observar que inicialmente o Sr. Antônio atribui uma espacialização específica às mulheres, primeiro no terno de mulheres, que representa um espaço de subversão em escala restrita, pois não é visto com bons olhos a participação de mulheres junto aos homens em ternos tradicionalmente masculinos. É perceptível desta forma certa aceitação de que as mulheres dancem na congada, porém separadas dos homens, em um espaço específico como afirma em sua última fala, que é importante as mulheres dançarem na congada, mas no terno delas!

Outro momento em que faz menção ao espaço da mulher, ele se restringe ao privado onde suas atividades estão vinculadas à comida, à costura e aos bordados, neste espaço, que é subalterno e (in) visível, como ele mesmo afirma "[...] pessoas que estão por fora, por traz." É como se a comida e a costura não fossem um trabalho da congada e sim uma obrigação doméstica da mulher do capitão.

Elzon Arruda, capitão do extinto Terno de Congo Prego, e seu irmão Edson Arruda, dançador do mesmo terno, ao serem questionados a respeito da participação das mulheres na

congada, em entrevista cedida em novembro de 2007, declaram que atualmente é muito comum mulheres participarem da congada dançando em meio aos homens.

> [...] até pra formar o terno da Aldanice então, até formar esses ternos assim [de mulheres], houve uma resistência, mas agora essa barreira foi quebrada há muito tempo que aquela mulher do Tobias dança no terno deles agora que eles passaram pro outro pessoal lá, mas ela era um passo forte do terno. Há vários tempos do terno branco do Tonin Adão ela [esposa do Tonin] toda vida dançou no terno [Pio Gomes] lá vestida de homem (Edson Arruda, informação verbal, Catalão (GO), 2007).

Quando mencionada a presença de mulheres nos ternos masculinos, o tabu de resistência à sua presença é confirmado na fala do Sr. Edson Arruda, com a presença de certo afrouxamento após a fundação do terno das mulheres.

A ideia pejorativa, de que as mulheres estariam vestidas de homens, mencionada na entrevista, denota que as mulheres estão ocupando um espaço que não é feminino, portanto não é seu, o seu espaço é no Mariarte.

Mesmo assim, alguns ternos[17] já trazem mulheres dançando em meio aos homens, mesmo os mais tradicionais como Moçambique Mamãe do Rosário, que é responsável por conduzir a família real e os festeiros nos cortejos e na entrega da coroa. Isto demonstra que o feminino ganha cada vez mais espaço em diferentes instâncias da sociedade, porém em um processo lento e de muita luta (Fotos 43, 44, 45, 46 e 47).

Desta forma é possível observar que apesar de haver uma maior incidência de mulheres congadeiras trabalhando no espaço privado, onde alias, elas exercem um poder inquestionável, seu transito no espaço privado existe e é crescente. Este fato demonstra que não há uma dicotomia entre espaço público e privado, pois esses espaços são múltiplos, e o transito das mulheres também se faz múltiplo neste processo de construção espacial.

[17] Catupé Amarelo, Terno de Congo Nossa Senhora de Fátima e Prego.

Foto 43 - Aurora Moreira Quirino. Dançadora do Terno Moçambique Mamãe do Rosário. Autor: RATTS, A. J. P. (2008).

Foto 44 - Cintia. Dançadora do Terno Catupé Amarelo, Catalão (GO). Autor: PAULA, M. V. (2008).

Foto 45 - Dançadora do Terno de Congo Nossa Senhora de Fátima. Autor: PAULA, M. V. (2008).

Foto 46 - Edsônia Arruda, dançadora do Terno Prego. Autor: RATTS, A. J. P. (2008).

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Partindo do pressuposto da (in) visibilidade da mulher congadeira, nas relações espaciais que configuram a Congada de Catalão (GO), é possível considerar que esta (in) visibilidade existe, contudo é relativa, visto que apesar de não receber o reconhecimento devido por parte dos registros históricos e geográficos acerca da Congada, e por muito tempo permanecer concentrada apenas no espaço privado da festa, na atualidade algumas mulheres se fazem presentes no espaço público da Congada, mesmo que, em forma de subversão.

Esta subversão identificada na congada representa um reflexo do movimento contemporâneo de libertação da mulher das amarras seculares do sexismo, que ocorreu devido, dentre outros fatores, ao movimento feminista. Desta forma, é possível observar, em toda a sociedade, movimentos de auto-afirmação do gênero feminino, seja em relação às leis, seja no mundo do trabalho ou da instrução.

Não é por acaso que o mito de Lilith ressurge com tanta força no cenário acadêmico, como forma de compreender esta nova mulher, pós revolução feminista, que busca não se submeter à sociedade sexista.

Contudo, esta ação não se faz de forma pacífica, pois, o embate com as forças sexistas existem e estão presentes em todas as instâncias sociais. Na congada isto não é diferente.

Até o ano de 2002, nenhuma mulher havia ocupado o cargo de capitã de um terno, nem dançado junto aos homens batendo caixa na cidade de Catalão (GO). A principio tive como hipótese que esta regra fizesse parte do Estatuto da Irmandade, porém ao examiná-lo, detectei que nada existe neste documento sobre mulheres na congada. Sequer a virgindade das bandeirinhas, tão ventilada entre os congos, está expressa neste documento.

A partir das entrevistas, foi possível verificar que as regras na Congada, a respeito das mulheres, se constituíram apenas no campo oral. Mas qual seria sua fonte? Indagados a este respeito, os entrevistados contam que tais regras sempre existiram e que não sabem de sua origem, podendo desta forma ser atribuídos a tradição.

Considerando que a Congada representa uma manifestação cultural popular que acontece em vários Estados brasileiros com diferentes características em cada um, em relação à região da estrada de ferro, apenas em Catalão há restrições sobre a participação de mulheres em

determinados postos. Desta foram, atribuo como um dos elementos motivadores desta ação sexista, o histórico da cidade de Catalão (GO), marcado pelo coronelismo e patriarcalismo. Duas condições históricas e sociais, pelas quais os homens por décadas subjugaram as mulheres e as mantiveram no espaço privado. (MORAES, 2002).

Outro importante elemento cultural que deve ser levado em consideração é a religião, visto que representa um dos principais motivadores da realização da festa. De acordo com o Estatuto da Irmandade, a religião oficial da Congada é a Católica. Oficial, pois, de forma velada as religiões de matrizes africanas são as que configuram a maioria dos rituais religiosos pertencentes à Congada.

Contudo, mesmo havendo um sincretismo religioso, a influência da religião católica representa um vetor cultural fortíssimo em toda a sociedade, mesmo entre aqueles que pertencem a outras religiões, pois, as premissas desta religião foram historicamente impostas sobre os latinos desde o período da colonização, deixando marcas culturais inegáveis.

Esta constatação, atrelada à literatura clerical católica sobre as mulheres, vastamente exploradas na Idade Média e ainda mantidas na contemporaneidade, demonstra uma verdadeira misoginia por parte da Igreja em relação às mulheres, que, em um mundo de pureza e castidade, representam a tentação diabólica da carne.

De acordo com Duby (2001), uma das principais personagens desta literatura foi Eva, a primeira mulher criada por Deus, já que a Igreja Católica renegou a figura de Lilith que é rebelde demais e representa um péssimo exemplo a ser seguido pelas mulheres. O mito de Eva, a pecadora, conta que ela, foi responsável pela queda da humanidade do paraíso. As decisões de Eva, tomadas no jardim do Éden, foram usadas pela literatura clerical para impor sobre as mulheres várias características, vastamente apontadas, como: a lascívia, fraqueza de caráter e de intelecto. Como filhas de Eva, as mulheres deveriam ser mantidas no espaço privado, na segurança de seus lares sobre o comando de seus maridos, os filhos de Adão, feitos da essência divina, portanto capazes de educar e controlar as mulheres, tidas como perigosas por cederem facilmente às tentações do demônio, devido sua natureza perversa.

O pensamento dos clérigos da Igreja, ainda na atualidade, reforça adjetivos sexistas sobre as mulheres, em vários campos da vida social, e mais, representa um dos elementos culturais que incentivam a violência e a subjugação da mulher, pois prega que, aos homens cabe a dura missão de educá-las e controlá-las (DUBY; PERROT, 1990).

Assim sendo, para que uma mulher pudesse participar da congada no espaço público, regras morais de conduta deveriam ser estabelecidas a fim de evitar escândalos. Foi apenas no ano de 1938, quase 60 anos após o início da Festa do Rosário em Catalão (GO), que a primeira bandeirinha, a Senhora Benedita Moreira Quirino, começou a participar de um Terno de Congos, entre os homens. Havia a figura das juízas, cujos depoimentos não precisam a data de seu ingresso nas Congadas, porém as juízas se posicionavam de fora do terno, seguindo-os por onde iam.

As regras de conduta para as mulheres começaram com a exigência da virgindade das bandeirinhas. Isso se justifica, de acordo com os entrevistados, como respeito à imagem de Nossa Senhora do Rosário que estas mulheres iriam carregar, assim sendo deveriam ser virgens como a Santa, que recebeu da igreja católica o dogma da virgindade perpétua. Este dogma tem um poder cultural tão grande, que influenciou a condição feminina por um longo período histórico, estabelecendo que, mulheres que perdessem a virgindade fora do casamento, fossem marginalizadas pela sociedade.

Considerando que a primeira bandeirinha a participar da Congada iniciou sua atuação no início no século XX, a exigência da virgindade partiu da combinação de valores culturais, de procedência social e religiosa.

Outra regra, imposta sobre as mulheres é que, a partir do momento em que se casam, e oficializam assim a perda da virgindade, devem deixar de ser bandeirinhas, assumindo outras funções no terno, como guias de bandeirinhas e apoio. Neste caso as mulheres deixam de vestir a farda e seguem o terno nas laterais.

Desta forma, ocorre uma espécie de marginalização da mulher não virgem, assim como a Igreja fez com Maria Madalena, pecadora arrependida, aceita por suas obras, mas sempre apontada, injustamente, como prostituta. Maria Madalena é a ponte entre as mulheres carnais e a salvação, já que a perfeição de Maria de Nazaré é inalcançável.

Mas, mesmo inalcançável, Maria de Nazaré será tomada como modelo de mulher, pregado pela Igreja Católica e incorporado pela Congada, pois, a mulher congadeira tradicional é aquela que permanece no espaço privado, submissa a seu marido e às obrigações domésticas, temente a Deus e ao homem, como por muito tempo as mulheres congadeiras relataram que foram.

Mas, como as relações culturais não são estáticas e acompanham as mudanças sociais, em suas várias esferas, na atualidade muitas mudanças ocorreram nas relações de gênero na Congada. Será a retomada do mito de Lilith nesta manifestação cultural? Não totalmente, pois, as mudanças entre as relações de gênero não superam todas as regras sexistas. As mulheres que ocupam cargos como capitãs ou dançadoras, na atualidade ainda enfrentam muitas críticas por parte dos mais conservadores. E mais, muitas dessas mulheres, acumulam duas funções na Congada, as relativas ao espaço privado, como costurar e bordar fardas, enfeitar instrumentos e preparar os alimentos e no espaço público como capitãs e dançadoras. Isto demonstra que não uma dicotomia entre os espaços públicos e privados, mas sim uma circulação dos gêneros nos múltiplos espaços, considerando que o gêneros também são múltiplos.

Esta realidade assemelha se a vida cotidiana das mulheres na contemporaneidade, onde acumulam duplas e triplas jornadas, trabalhando fora, cuidando muitas das vezes sozinha dos afazeres domésticos, da educação dos filhos e da própria formação profissional e intelectual para o mercado de trabalho.

Desta forma, compreende-se que a reflexão acerca das mulheres e identidade de gênero na congada, tendo a (in) visibilidade espacial da mulher como tese, ultrapassa os limites da congada e atinge a realidade sociocultural da mulher brasileira.

Considerando ainda que a presente pesquisa se ocupe principalmente da mulher de etnia negra, visto que a Congada é uma manifestação popular originária desta etnia, os dados socioeconômicos levantados sobre as mulheres congadeiras repetem o quadro de exclusão e marginalização deste grupo, apontados por diversas pesquisas no Brasil, como em Castro (1999), Ribeiro (2004), Ratts (2003), IBGE (2000) e IPEA (2002).

Desta forma, a presente pesquisa busca lançar um olhar geográfico sobre as relações de gênero na sociedade contemporânea, buscando, sobretudo, uma análise que capte a diversidade da sociedade brasileira e os abismos espaciais, sociais, econômicos e políticos que historicamente foram formados entre os diversos gêneros, classes e etnias que formam o povo brasileiro.

Assim sendo, acredito que uma análise cultural, baseada na história oral, necessite dialogar não apenas com o subjetivo, mas também com os aspectos sociais, econômicos e políticos que compõem as relações entre os grupos humanos, configurando assim o espaço

geográfico que os abarca nas diversas dimensões que esta categoria abriga, seja ela material ou sensorial.

A abordagem da categoria gênero na geografia, neste sentido, necessita então, ser tratada como um vetor de transformação espacial, já que o espaço reflete a sociedade, que dentre outras características é sexuada.

Com a realidade socioeconômica que o capital imprime sobre o espaço na contemporaneidade, as mudanças vinculadas aos gêneros e suas conseqüências sobre a vida da humanidade não podem mais ser ignoradas ou de forma sexista vistas, como pertencentes a uma classe assexuada ou dominada pelo masculino. A Revolução Feminista e os vários feminismos conquistaram para as mulheres o direito de serem sujeitos e objetos da história, tornando necessário ao pensamento acadêmico lançar um olhar rumo ao gênero nas reflexões atuais.

REFERÊNCIAS

ACOCELLA, Joan. **A pecadora Santa**: os dois mil anos de obsessão por Maria Madalena. In: BURSTEIN, Dan et al. **A verdadeira história de Maria Madalena**: os Segredos da Mulher mais Instigante da Bíblia. Tradução de Alexandre Martins e Marcos José da Cunha. Rio de Janeiro: Ediouro, 2006. 371 p.

ANDREONI, João Antônio. Cultura e opolência do Brasil. In: SOUZA, Marina de Mello e. **Reis Negros no Brasil Escravista**. História da Festa de Coroação de Rei Congo. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2002. 387 p.

ARCE, Alessandra. **A Pedagogia na era das revoluções**. Uma análise do pensamento de Pestalozzi e Froebel. Campinas: Autores Associados, 2002. 228 p.

ARIAS, Juan. **Madalena o último tabu do cristianismo**. O segredo mais bem guardado da Igreja: as relações entre Jesus e Maria Madalena. Rio de Janeiro: Objetiva, 2006. 204 p.

ANJOS, R. S. A; CYPRIANO, A. **Quilombolas**: tradição e cultura da resistência. São Paulo: Aori Comunicações, 2006. 240 p.

ANTONIO, Marcos Antônio Matos. **Cultura e cotidiano**: heresia e paganismo no início da era moderna. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-graduação da UNESP, Franca. Franca, 1999. 123 f. Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, UNESP. Área de Concentração: História Moderna e Contemporânea.

ACHARD, P. et al. **Papel da memória**. Campinas: Pontes Editores, 2007. 71 p.

BERNARDO, Terezinha. **Memória em branco e negro**: olhares sobre São Paulo. São Paulo: EDUC, 1998. 207 p.

BERTRAN, P. **Formação econômica de Goiás**. Goiânia: Oriente, 1978. 145 p.

BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade**: lembranças de velhos. São Paulo: T. A. Queiroz Ediotor, 1983. 402 p.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A Festa do Santo Preto**. Rio de Janeiro: FUNART, 1985. 121 p.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Peões, pretos e congos**: trabalho e identidade étnica em Goiás. Goiânia: editora da UFG, 1977. 245 p.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **De tão longe eu venho vindo**: símbolos, gestos e rituais do catolicismo popular em Goiás. Goiânia: Editora da UFG, 2004. 409 p.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A clara cor da noite escura**: escritos e imagens de mulheres e homens negros de Goiás e Minas Gerais. Uberlândia; Goiânia: Editora da UCG, 2009. 215 p.

BOULENGER. **Doutrina católica** - Tomo I, Dogmas. São Paulo: Brasil S/A, 1963.

BRITO**,** Benilda Regina Paiva. **Sociedade**: mulher, negra e pobre - A tripla discriminação. 1997. Disponível em: http://www2.fpa.org.br/portal/modules. Acesso em: 22 ago. 2008.

BUENO, Edir de Paiva. **Dinâmica demográfica e conformação sócio-espacial da cidade de Catalão-GO**: uma análise do níveis de desenvolvimento humano entre 1970 e 2000. 2006. 385 f. Tese de Doutorado, do Curso de Pós-graduação em Geografia da UNESP – Campus de Rio Claro (SP), 2006.

BÍBLIA SAGRADA. **Novo Testamento**. Virtual Books, 2003. Disponível em: http://virtualbooks.terra.com.br/biblia/novotestamento.htm. Acesso em: 20. dez. 2009.

CASTRO, Yeda Pessoa de. Também Mulher, imagem de Deus. In: QUINTAS, Fatima (Org.). **Mulher negra**: preconceito, sexualidade e imaginario. Recife: INPSO/FUNDAJ, 1999. p. 1-9. Disponível em: http://168.96.200.17/ar/libros/brasil/pesqui/castro.rtf. Acesso em: 24 ago. 2008.

CARNEIRO, Maria José. TEIXEIRA, Vanessa Lopes. Mulher rural nos discursos dos mediadores Estudos Sociedade e Agricultura. In: REUNIÃO ANUAL DA SBPC, 1995, São Luiz, **Anais**... São Luiz, 1995. p. 45-57.

CARNEIRO, Sueli. A mulher negra na sociedade brasileira – o papel do movimento feminista na luta anti-racista. In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS (ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM CIÊNCIAS SOCIAIS), 27., 2003, Caxambu. **Anais**... Caxambu: Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais, 2003. 18 p.

CARNEIRO, Sueli. CURY, Cristiane. O poder feminino no culto aos Orixás. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin. (org). **Guerreiras da Natureza.** Mulher negra, religiosidade e ambiente. p 117 – 143. (Sankofa 3. Matrizes Africanas da Cultura Brasileira).

CARNEIRO, Sueli (2003) **A mulher negra na sociedade brasileira – o papel do movimento feminista na luta anti-racista.** Brasília: Fundação Cultural Palmares (no prelo).

CAROLL , James. Quem era Maria Madalena? In: BURSTEIN, Dan et al. **A verdadeira história de Maria Madalena.** Os Segredos da Mulher mais Instigante da Bíblia. Tradução de Alexandre Martins e Marcos José da Cunha. Rio de Janeiro: Ediouro, 2006. 371 p.

CAMPOS, Maria das Dores. **Catalão**: estudo histórico e geográfico. Goiânia: Tipografia e Editora Bandeirante, 1976. 164 p.

CARMO, Luiz Carlos do; MENDONÇA, Marcelo Rodrigues. **As Congadas de Catalão.** As relações, os sentidos e valores de uma tradição centenária. Catalão: UFG – Campos Catalão, 2008. 348 p.

CARVALHAL, Terezinha Brumatti. A Inserção da Mulher no Sindicato: uma leitura geográfica da questão de gênero. **Revista Perspectiva Geográfica**, n. 1, 2005. Presidente Prudente, vol. 1, p. 27- 42.

CARVALHAL, Terezinha Brumatti. **Gênero e classe nos sindicatos**. Presidente Prudente: Sentelha, 2004. 144 p.

CARVALHAL, Terezinha Brumatti. A Questão de gênero nos sindicatos de Presidente Prudente/SP. 2003. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Regional e Planejamento Ambiental). Presidente Prudente. Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências e Tecnologia, 205f.

COSTA, Cláudia de Lima. O sujeito no feminismo: revisitando os debates**. Cadernos Pagu**, n. 19, 2002, p. 59 – 90.

COSTA, Cláudia Lucia da. Um estudo das estratégias espaciais recentes em Catalão (GO). **Espaço em Revista**, Catalão, v. 7/8, n. 1 Jan./dez. 2005/2006, p. 111-126.

COSTA, Pereira da. Reminiscências histórico-pernambucanas. Rei Congo. Jornal do Brasil, Rio de Janeiro, domingo, 25 de agosto de 1901. In: SOUZA, Marina de Mello e. **Reis Negros no Brasil Escravista**. História da Festa de Coroação de Rei Congo. Belo Horizonte: UFMG, 2002. 387 p.

CORRÊA, Mariza. Do feminismo ao estudo de gênero no Brasil: um exemplo pessoal. **Cadernos Pagu** n.16, 2001. p. 13-30.

CHAUL, Nasr Fayad. Marchas para o Oeste. In: SILVA, Luiz Sérgio Duarte. **Relações campo cidade**: fronteiras. Goiânia: UFG, 2000. p. 113-128.

CHAUL, Nasr Fayad. **Caminhos de Goiás**: da construção da decadência aos limites da modernidade. Goiânia: UFG, 1997. 274 p.

CHAUL, Nasr Fayad. **História política de Catalão**. Goiânia: CEGRAF- Centro Editorial e Gráfico da UFG, 1994. 288 p.

CHAVES, Julio César. **Jesus e Maria Madalena**: do Evangelho de Felipe ao Código da Vinci. In: SEMANA ACADÊMICA DE TEOLOGIA DA FACULDADE EVANGÉLICA DE BRASÍLIA, 1. Brasília, 2006. 12 p.

CRUZ, Daniele da. ROCHA, Rita de Cássia Luiz da. A iniqüidade entre os gêneros e a construção da identidade feminina a partir de memórias de mulheres. **Vôos Revista Polidisciplinar Eletrônica da Faculdade de Guairacá**. v. 2. dez. 2009. Disponível em: <www.revistavoos.com.br>. Acesso em: 10 fev. 2010.

DEUS, J. **A urbanização em Goiás**: o caso de Catalão. 2000. 106 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo. 2000.

DEUS, J. **Catalão e o Sudeste Goiano**: transformações territoriais da descentralização industrial brasileira. 2002. s. n. de f. Tese (Doutorado em Geografia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo (no prelo). 2002.

DICKSON , Anne. **Mulheres no Trabalho**: estratégias de sobrevivência e sucesso. São Paulo: Globo, 2001. 152 p.

D'INCAO, Maria Ângela. Mulher e família burguesa**.** In: DEL PRIORI, Mary. **História das mulheres no Brasil**. 7. ed. São Paulo: Contexto, 2004. P. 223 – 240.

DUBY, Georges. **Eva e os Padres**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. 168 p.

DUBY, Georges; PERROT, Michele. **História das mulheres no Ocidente**. v. 2. Porto: Edições Afrontamento, 1990. 617 p.

ENGELHARD, Suely, O renascer de Lilith**. Revista da Sociedade de Psicologia analítica**, n. 15, v.1. São Paulo, 1997, p. 24-41.

ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 1998. 197 p.

FERRAZ, Salma. Maria Madalena: a mulher que amou o amor. **Linhagens, Revista de Letras, Artes e Comunicação**. v. 1, n. 1. Blumenau, 2007 p. 07-16.

FERREIRA, Marieta de Moraes, et al. **Entre-vistas**: abordagens e usos da história oral. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1994. 172 p.

FERREIRA, Virgínea. O feminismo na Pós-modernidade. **Revista Crítica de Ciências.** Coimbra, n. 24, mar. 1988

FERREIRA, Verônica C. Entre Emancipadas e Quimeras: imagens do feminismo no Brasil. **Cadernos AEL**, n. 3/4, 1995/1996 Sociais. n. 24 mar. 1988.

FRANÇOIS, Etienne. A fecundidade da História Oral. In: FERREIRA, Marieta de Moraes, et al. **Usos e abusos da História Oral**. 5. ed. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2002. 277 p.

FREYRE, Gilberto**. Casa-Grande e Senzala**. 30. ed. Rio de Janeiro: Record, 2002. 665 p.

FREITAS, Décio. **Escravos e senhores de escravos**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1983. 176 p.

GUTERES, Simone Bastos. **Classe social e gênero**: elementos para uma controvérsia. 2001. 110 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Políticas) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Estadual de Campinas. Campinas. 2001.

HARVEY, David. **Espaços da esperança**. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2006a. 382 p.

HARVEY, David. **A Produção Capitalista do Espaço**. 2. ed. São Paulo: Annablume, 2006b. 251 p.

IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/home/>. Acesso em: 12 fev. 2009.

JOUTARD, Philippe. História Oral: balanço da metodologia e da produção nos últimos 25 anos. In: FERREIRA, Marieta de Moraes, et al. **Usos e abusos da História Oral**. 5. ed. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2002. 277 p.

KATRIB, Cairo Mohamad Ibrahim. **Nos Mistérios do Rosário**: as múltiplas vivências da festa em louvor a Nossa Senhora do Rosário Catalão-GO (1936-2003). Dissertação (Mestrado. Programa de Pós-graduação em História) - Universidade Federal de Uberlândia, 2004. 230 p.

KELLER, Evelyn Fox. Qual foi o impacto do feminismo na ciência? **Cadernos Pagu** n. 27 Campinas jul./dez. 2006. p. 13 – 3.

KOLTUV, Bárbara Black. **O Livro de Lilith. Tradução de Rubens Ruch**. 9. ed. São Paulo: Pensamento/Cultrix, 1997. 153 p.

KRAMER, H. SPRENGER, J. **Malleus Maleficarum**: o martelo das feiticeiras. 10. ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Ventos, 1993. 528 p.

LAMAS, Marta. Os conflitos e desafios do novo paradigma. **Revista Proposta**. n. 84/85. mar./ago. de 2000. p. 12 – 25.

LARAIA, Roque de Barros. Jardim do Éden Revisitado. **Revista de Antropologia**. v. 40, n .1 São Paulo, 1997. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0034-77011997000100005&script=sci_arttext. Acesso em: 21. Dez. 2009.

LEFEBVRE, Henri. **A Produção do espaço**. Tradução: Grupo "As (im) possibilidades do urbano na Metrópoli Contemporânea. Do núcleo de Geografia Urbana da UFMG do original (La production de l'espace. Paris: Ed anthropos, 2000). Primeira Versão Fev. 2006. (no prelo).

LEFEBVRE, Henri. **A vida cotidiana no mundo moderno**. São Paulo: Ática,1980. 216 p.

LEFEBVRE, Henri. **O direito à cidade**. São Paulo: Ed. Moraes, 1991. 145 p.

LEFEBVRE, Henri**. Lógica formal, lógica dialética**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1995. 301 p.

LELOUP, Jean - Yves. **O Evangelho de Maria**. Tradução Myrian de Magdala. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2006. 67 p.

LELOUP, Jean –Yves. **O Evangelho de Felipe**. Petrópolis: Vozes, 2006. 71 p.

LOBO, Elisabeth Souza. **O Gênero da representação**: movimento de mulheres e representação política no Brasil (1980-1990). Disponível em: <http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_17/rbcs17_01.htm>. Acesso em: 17. Fev. 2008.

LOPES, Maria Margaret. A construção da invisibilidade das mulheres nas ciências: a exemplaridade de Bertha Maria Júlia Lutz. **Revista Gênero**. Niterói, v. 5, n. 1, .p. 97-109. 2 sem, 2004.

LOPES, Hernandes Dias. **O Papado e o Dogma de Maria**. A luz da Bíblia e da História. São Paulo: Hagnos, 2005. 136 p.

LOPES, Renata Batista. **De Casa Para Outras Casas**: Trajetórias Sócioespaciais de Trabalhadoras Domésticas Residentes em Aparecida de Goiânia e Trabalhadoras em Goiânia. Dissertação (Mestrado em Geografia) - Universidade Federal de Goiás. Instituto de Estudos Socioambientais. Goiânia. 2008.

LOZANO, Jorge Eduardo Aceves, Prática e estilos de pesquisa na História Oral Contemporânea. In: FERREIRA, Marieta de Moraes, et al. **Usos e abusos da História Oral**. 5. ed. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2002. 277 p.

MACEDO. Robson. **Congada de Catalão**. Catalão: Talento Gráfica e Editora, 2007. 98 p.

MAGALHÃES, Acelí de Assis. **Histórias de mulheres**: considerações sobre a privação e a privacidade na história das mulheres. São Paulo: Altana, 2001. 215 p. (Coleção Identidades).

MALEVAL, Maria do Amparo Tavares. Representações diabolizadas da mulher em textos Medievais. In: DAVID, Sérgio Nazar. **As Mulheres são o Diabo**. Rio de Janeiro: Editora da UERJ, 2004. p. 45-80.

MASSEY, Dorren. **Pelo Espaço**: Uma nova política da espacialidade. Tradução Hilda Pareto Maciel; Rogério Haesbaert. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008. 312 p.

MASSEY, Dorren. **Space, Place and Gender.** Minneapolis: Blackwell Publishers Ltd, 1994. 157 p.

MATOS, Maria Izilda Magalhães de. **Do público ao privado**: redefinindo espaços e atividades femininas (1890 – 1930). Cadernos Pagu (4) 1995. p. 97-115.

MCDOWELL, Linda. **Gender, Identily & Place:** understanding feminist geographies. Minneapolis: Blackwell Publishers Ltd, 1999. 290 p.

MENDONÇA, Marcelo Rodrigues et al. **Diagnóstico e monitoramento sócio ambiental da cidade de Catalão (GO) e do entorno**. 2005. 431 f. Monografia (Relatório de Pesquisa) - Curso de Geografia. Universidade Federal de Goiás, Catalão, 2005.

MENDES, E. de P. P. **A produção rural familiar em Goiás**: as comunidades rurais no município de Catalão. 2005. 294 f. Tese (Doutorado em Geografia – Desenvolvimento Regional e Planejamento Ambiental) – Faculdade de Ciências e Tecnologia, Universidade Estadual Paulista, Presidente Prudente, 2005.

MIELE, Neide. Análise dos símbolos gnósticos na iconografia medieval/renascentista: Maria Madalena e os textos apócrifos. In: NACIONAL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES, 11., 2009, Goiânia. **Anais**. São Paulo. 2009.

MORAES, Maria Lygia Quartim de. Usos e limites da categoria gênero. **Cadernos Pagu**, n. 11, 1998. p. 99-105. Campinas – SP.

MORAES, Márcia. **Ser Humana**. Quando a mulher está em discussão. Rio de Janeiro: DP&A, 2002. 91 p.

NASCIMENTO, Elisa Larkin. As civilizações africanas no mundo antigo. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin. (org). **A Matriz Africana no Mundo**. São Paulo: Selo Negro, 2008. p.73 – 108. (Sankofa 3. Matrizes Africanas da Cultura Brasileira).

PACHECO, Paulo Henrique Silva. A origem branca da devoção negra do rosário. Revista Tempo de conquista Disponível em: <http://www.revista.tempodeconquista.nom.br/attachments/File/Paulo_Henrique_Pacheco.pdf>. Acesso em: 12 jan. 2010.

PALACIN, Luiz. **História de Goiás em documentos**. Goiânia: UFG, 1995.

PEDERSEN, Jean Elizabeth. Política Sexual em Comte e Durkhem: feminismo, história e tradição sociológica francesa. **Revista de Estudos da Religião**. n. 1, 2006. São Paulo. p. 186-218.

PERROT, Michelle. **Minha Historia das Mulheres**. São Paulo: Contexto, 2007.190 p.

PERROT, Michelle. **As mulheres ou os silêncios da História**. Tradução Viviane Ribeiro. Bauru: EDUSC, 2005. 519 p.

PERROT, Michelle. **Mulheres públicas**. São Paulo: UNESP, 1998. 159 p.

PELIKAN, Jaroslav. **Maria através dos séculos**. Seu papel na História da Cultura. São Paulo, Companhia das Letras, 2000. 350 p.

PINSKY, Jaime; PINSKY, Carla Bassanezi (Org.). **Historia da Cidadania**. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2003. 591 p.

PINSKY, Carla Bassanezi; PEDRO, Joana Maria. Mulheres: igualdade e especificidade. In PINSKY, Jaime; PINSKY, Carla Bassanezi (Org). **Historia da cidadania**. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2003. p. 265 – 309.

PINTO, Céli Regina Jardim. **Uma história do feminismo no Brasil**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2003. 119 p. (Coleção História do Povo Brasileiro).

PIRES, Valéria Fabrizi. **Lilith e Eva**. Imagens arquetípicas da mulher na atualidade. São Paulo: Summus, 2008. 135 p.

PREFEITURA MUNICIPAL DE CATALÃO. Revista: Catalão A Conquista do Progresso. Catalão, 2009.

PROTO-EVANGELHO de Tiago. **A História do Nascimento de Maria**. Tradução de Lincoln Ramos. Petrópolis: Vozes, 1999. 67 p.

OKIN, Susan Moller. Gênero, o público e o privado. Tradução: Flávia Biroli. **Revista Estudos Feministas**, v. 16, n.2, Florianópolis, maio/ago. 2008. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-026X2008000200002&script=sci_arttext. Acesso: 15 dez.2009.

RAGO, Margareth. Descobrindo historicamente o gênero. **Cadernos Pagu**, n. 11, 1998. p. 89-98. Campinas – SP.

RAGO, Margareth. Os feminismos no Brasil: dos "anos de chumbo" à era global. **Labrys, Estudos feministas.** n. 3, jan./ jul., 2003. Disponível em: http://vsites.unb.br/ih/his/gefem/labrys3/web/bras/marga1.htm. Acesso: 30 dez. 2009.

RAMBELLI, Gilson. Tráfico e navios negreiros: contribuição da arqueologia náutica e subaquática. **Revista Navigator**. s/d. Disponível em: <http://www.revistanavigator.net/navig4/art/N4_art4.pdf>. Acesso em: 26 ago. 2008.

RAMOS, Cornélio. **Catalão de Ontem e de Hoje**. (Curiosos Fragmentos de Nossa História). Catalão: Distribuidora Kaliu, 1984. 108 p.

RAMOS, Cornélio. **Catalão**: poesias, lendas e histórias. 3. ed. Catalão: Gráfica Modelo, 1997. 216 p.

RATTS, Alecsandro J. P. Gênero, raça e espaço: trajetórias de mulheres negras. In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 27, 2003, Caxambu. **Anais**... Caxambu: Associação Nacional De Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais, 2003, 18 p.

RATTS, Alecsandro J. P; RIOS, Flávia. **Lélia Gonzalez.** São Paulo: Selo Negro, 2010. 173 p.

RATTS, Alecsandro J. P. **Eu sou Atlântica** sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo: Instituto Kuanza, 2002. 129 p.

RIBEIRO, Matilde. Relações raciais nas pesquisas e nos processos sociais: em busca de visibilidade para as mulheres negras. In: VENTURI, Gustavo et al. (Org.). **A mulher brasileira nos espaços público e privado**. 1. ed. São Paulo Fundação Perseu Abramo, 2004. p. 87 – 105.

ROCHA, Bárbara Trindade. **A Construção da identidade feminina através dos livros de literatura infantil**. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL, 2007, Rio de Janeiro: Laboratório de Educação e Imagens, 2007. p. 1 - 5. Disponível em: http://www.lab-eduimagem.pro.br/frames/seminarios/pdf/9.pdf. Acesso: 12 fev. 2010.

RODRIGUES, Ana Paula Costa. **Corporeidade, cultura e territorialidades negras**: a Congada em Catalão – Goiás. Dissertação (Mestrado em Geografia) - Instituto de Estudos Sócio-Ambientais da Universidade Federal de Goiás. Goiânia: 2008. 129 f.

SAFFIOTI, Heleieth. **Mulher Brasileira**: opressão e exploração. Rio de Janeiro: Achiamé, 1984. 129 p.

SANTOS, Milton. **Por uma geografia nova**: da crítica a Geografia a uma Geografia Crítica. São Paulo: EDUSP, 2004. 285 p. (Coleção Milton Santos – 2)

SARTI, Cynthia A. O início do feminismo sob a ditadura no Brasil: o que ficou escondido. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DA LASA, 21, 1998, Chicago. **Anais**. Chicago, 1990. 1 – 12 p. Disponível em: http://lasa.international.pitt.edu/LASA98/Sarti.pdf. Acesso: 12 nov. 2009.

SCHUMAHER, Shuma. BRAZIL, Érico Vital. **Mulheres Negras no Brasil**. Rio de Janeiro: Senac Nacional, 2007. 496 p.

SCHUMAHER, Shuma. BRAZIL, Érico Vital. **Dicionário Mulheres do Brasil**. De 1500 até a atualidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000. 567 p.

SERPA, Ângelo. **O espaço público na cidade contemporânea**. São Paulo: Contexto, 2007. 205 p.

SEPLAN-GO/SEPIN. Gerência de Estatística Socioeconômica. Disponível em: http://www.seplan.go.gov.br/sepin/>. Acesso em 12 fev. 2009.

SICUTERI, Roberto. **Lilith**. A lua negra. 3. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1985. 211 p.

SILVA, Susana Maria Veleda da. A perspectiva feminista na Geografia brasileira. Anais do I Colóquio Brasileiro de História do Pensamento Geográfico. Uberlândia: UFU, 2008. 1 – 15 p.

SILVA, Joseli Maria. Um ensaio sobre as potencialidades do uso do conceito de gênero na análise geográfica. **Revista de História Regional**. Rio de Janeiro, n. 8, p. 31-45, 2003.

SILVA, Joseli Maria. (Org.) **Geografias Subversivas**. Discurso sobre espaço, gênero e sexualidades. Ponta Grossa, PR: Todapalavra, 2009. 313 p.

SILVA, Joseli Maria. **Análise do Espaço sob a Perspectiva do Gênero:** um desafio para a geografia cultural brasileira. In: ROSENDAHL, Zeny. CORRÊA, Roberto Lobato. **Geografia**: sobre cultura e espaço. Rio de Janeiro: Editora da UERJ, 2005. 173 – 189 p.

SILVA, Ronaldo da. A posição geográfica de Catalão: as vantagens geográficas da recente emergência do município no cenário industrial de Goiás. **Espaço em Revista**, Catalão, ano 4/5 n. 1, jan./dez. 2001/2002. p. 107 – 115.

SOUZA, Lorena Francisco de. **Corpos negros femininos em movimento**: trajetórias socioespaciais de professoras negras em escolas públicas. Dissertação (Mestrado em Geografia) - Universidade Federal de Goiás – Instituto de Estudos Sócioambientais. Goiânia. 2007.

SLAVUTZKY, Abrão. **O mito faz a História**. 2002. Disponível em: <www.livrepensarpsi.hpg.ig.com.br/artigos/psicanalisemitologia/artigoslavut3ky1.htm>. Acesso em: 14 jan. 2010.

STACCIARINI, José Henrique Rodrigues et al. **Produção e testagem de materiais didáticos sobre aspectos históricos e impactos ambientais da cidade de Catalão (GO)**: para a primeira fase do ensino fundamental. 2005. 118 f. Projeto de Extensão (Curso de Geografia) – Campus Catalão, Universidade Federal de Goiás, Catalão, 2005.

STARBIRD, Margaret. **Maria Madalena e o Santo Graal**. A mulher do vaso de alabastro. Florianópolis: Sextante, 2004. 206 p.

STANGEL, Márcia. Perspectiva psicanalítica da identidade de gênero: limites e possibilidades. **Interações**. v. 6, n. 12, jul./dez., 2001. p. 117 – 135.

SOUZA, Marina de Mello e. **Reis negros no Brasil escravista**. História da Festa de Coroação de Rei Congo. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2002. 387 p.

TINHORÃO, José Ramos. **Os sons Negros no Brasil**. Cantos, danças, folguedos: origens. São Paulo": Art Editora, 1988. 138 p.

THOMPSON, Paul. **A voz do passado**. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992. 385 p.

TOLEDO, Cecília. Mulheres: o gênero nos une, a classe nos divide. **Cadernos Marxistas**. São Paulo: Xamã, 2001. 126 p.

TOSCANO, Moema; GOLDENBERG Mirian. **A revolução das mulheres**: um balanço do feminismo no Brasil. Rio de Janeiro: Renavan, 1992. 117 p.

VASCONCELOS, Vânia Nara Pereira. Visões sobre as mulheres na sociedade ocidental. **Revista Ártemes**. n. 3, dez. 2005. 1 – 10. Disponível em: http://www.prodema.ufpb.br/revistaartemis/numero3/arquivos/artigos/artigo_11.pdf. Acesso: 23 nov. 2009.

VERSIANE, Flávio; VERGOLINO, José R. O. **Preços de Escravos em Pernambuco no Século XIX**. In: ENCONTRO NACIONAL DE ECONOMIA DA ANPEC, 2002, Brasília. **Anais**. Brasília. p. 1 – 25. Disponível em: http://vsites.unb.br/face/eco/cpe/TD/252Oct02FVersiani.pdf. Acesso: 15 abr. 2009.

VENTURI, Gustavo et al. (Org.). **A mulher brasileira nos espaços público e privado**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2004. 247 p.

VENTORIM, Eliane. Misoginia e santidade na baixa Idade Média: os três modelos femininos do Livro das Maravilhas (1289) de Ramon Llull. Revista Marabilia. **Revista Eletrônica da Antiguidade e Idade Média**. n. 5, 2005. Disponível em: <http://www.revistamirabilia.com/Numeros/Num5/artigos/index.htm>. Acesso em: 05 nov. 2009.

VOLDMAN, Daniele. **Definições e usos**. In: FERREIRA, Marieta de Moraes, et al. **Usos e abusos da História Oral**. 5. ed. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2002. 277 p.

WARNER, Marina. **Tú sola entre las mujeres**: el mito y el culto de la Virgen Maria. Madrid: Taurus Humanidades, 1991. 230 p.

ANEXOS

Anexo. 1.

OS ENTREVISTADOS

Antônio Alves de Lima, 70 anos, é lavrador aposentado. Natural de Três Ranchos, participa da Congada há cerca de 60 anos. É primeiro Capitão do Terno de Congo Santa Terezinha.

Foto 47
Autor: RODRIGUES, A. P. C. (2008)

Aurora Moreira Quirino, 48 anos, é empregada doméstica. Natural de Catalão, participa da Congada desde a infância. É caixeira do Terno Moçambique Mamãe do Rosário.

Foto 48
Autor: PAULA, M. V. (2010)

Aldanice Moreira dos Reis, 61 anos, é professora e natural de Catalão. Vêm de uma família envolvida com a congada a quatro gerações. Participa da Congada desde criança e é primeira capitã do Terno Mariarte.

Foto 49
Autor: PAULA, M. V. (2009)

Benedita Moreira Quirino, popularmente conhecida por Dona Ditinha, 83 anos, é natural de Catalão-GO. Doméstica aposentada, foi a primeira bandeirinha das Congadas de Catalão, tendo participado da festa desde a infância. Benedita é mãe de Aldanice Moreira dos Reis, capitã do Terno Mariarte e de Aurora Moreira Quirino.

Foto 50
Autor: PAULA, M. V. (2009)

Denise do Rosário Alves, 44 anos é diarista e natural de Catalão-GO. É filha do Zé do Gordo, finado Capitão do Terno de Congo Nossa Senhora de Fátima do qual atualmente é terceira capitã.

Foto 51
Autor: PAULA, M. V. (2010)

Elzon Arruda, 66 anos**,** é pedreiro aposentado e natural de Catalão. Participa da Congada acerca de 47 anos. É filho do saudoso Prego, fundador do terno que leva seu nome, e é Primeiro Capitão do Terno Prego.

Foto 52
Autor: RATTS, A. J. P. (2008)

Edson Arruda, 61 Funcionário público, é natural de Catalão. Participa da congada acerca de 46 anos. É irmão de Elzon Arruda, foi festeiro no ano de 2003, e é ex. presidente da Irmandade do Rosário.

Foto 53
Autor: RATTS, A. J. P. (2008)

Eloene de Jesus, 58 anos, é Empregada Doméstica e participa da congada desde criança. É a Rainha da Congada de Catalão a mais de quinze anos, quando assumiu o reinado em lugar de sua mãe, a saudosa Rainha Carolina, que adoeceu na década de 1990.

Foto 54
Autor: RATT, A. J. P. (2008)

Eurípides Antonio Rita, 62 anos, é Pedreiro aposentado, mais ainda exerce a profissão. Participa da congada desde os 06 anos de Idade, e é Rei da Congada de Catalão a mais de 30 anos.

Foto 55
Autor: RATTS, A. J. P. (2008)

Geraldo Dias, 77 anos, aposentado como trabalhador rural, é Natural de Grupiara-MG. Participa da congada desde criança, primeiro em sua cidade natal e depois em Catalão. É capitão do Terno Moçambique Mamãe do Rosário

Foto 56
Autor: RATTS, A. J. P. (2008)

Lourdes Inácio Lemes, 78 anos, doméstica aposentada, é natural de Catalão-GO. Participa da Congada desde criança, mas assumiu a organização do Terno Vilão II Santa Efigênia juntamente com seu esposo o Sr Lázaro Joaquim José da Silva a mais de 21 anos, quando seu sogro o finado Joaquim Coelho, capitão deste terno, o passou para responsabilidade do casal.

Foto 57
Autor: PAULA, M. V. (2009)

Laudimiro Silva, popular Dimiro**,** 49 anos, é Técnico Eletrônico é natural de Catalão. Participa da congada desde criança. É filho do saudoso General Gabriel Gustavo da Silva e é o atual General da Congada de Catalão.

Foto 58
Autor: RATTS. A J. P. (2008)

Maria Helena dos Reis, 54 anos, é Professora aposentada. Natural de Goiânia, mas criada em Catalão, participa da congada desde os 11 anos de idade quando dançava como bandeirinha no terno Moçambique Mamãe do Rosário. Depois de casada quando deixou de dançar, começou a ajudar a congada nas ornamentações do Centro do Folclore e Ranchão, trabalho que a realiza a mais de 18 anos. Também foi membro da Diretoria da Irmandade do Rosário no ano de 2006.

Foto 59
Autor: RATTS (2008)

Rosalina Antônia Elias, 79 anos é natural de Catalão-GO. Viúva do João do Nego, finado Capitão do Terno de Congo São Francisco é irmã de honra da Irmandade do Rosário.

Foto 60
Autor: PAULA, M. V. (2010)

Simone Alves dos Reis, 22 anos é natural de Catalão (GO). Capitã do Terno Moçambique Mamãe do Rosário, participa da Congada desde os dois anos de idade.
Foto 61
Autor: PAULA, M. V. (2010)

Wanda Safatle Fayad, é natural de Catalão-GO. Viúva é segunda capitã do Terno de Congo Mariarte. Participa da Congada junto às novenas a trinta e sete anos.
Foto 62
Autor: PAULA, M. V. (2010)

Anexo. 2.

Anexo. 3.

Anexo. 4.

Anexo. 5.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: NATUREZA E PRODUÇÃO DO ESPAÇO

MARISE VICENTE DE PAULA

SOB O MANTO AZUL DE NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO:

mulheres e identidade de gênero na congada de Catalão (GO)

GOIÂNIA (GO)
2010