



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais
Diversidades e (Des)igualdades
Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.
Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II
Campus de Ondina

GÊNERO E PODER NA FESTA DE NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO, EM BELO HORIZONTE¹

Dalva Maria Soares²

Universidade Federal de Santa Catarina

dalvamariasoaes@yahoo.com.br

Maria de Fátima Lopes³

Universidade Federal de Viçosa

mflopes@ufv.br

Introdução

A sociedade brasileira sempre se mostrou profundamente festeira. Esse festar nacional foi registrado por viajantes e estudiosos que se surpreendiam com a efervescência religiosa aqui existente. Desde a colonização, era comum o espanto de viajantes europeus não ibéricos que, quando aqui chegavam, viam festas “todo o tempo, por toda parte, e por todos os motivos” que “misturavam tudo e todos”. Não foram poucos os depoimentos de viajantes a respeito da representação cerimonial dos nossos festejos, populares ou oficiais, que caracterizava notável diferença entre a herança de nossas festas de rua e a das culturas americanas de origem anglo-saxã:

No Brasil, por toda parte encontra-se a religião ou o que receba tal nome. Nada se pode fazer, nem observar sem deparar-se com ela de uma forma ou de outra. É o mais importante detalhe da vida pública e privada que aí temos. As festas e procissões constituem os principais esportes e passatempo do povo, e neles os próprios santos saem de seus santuários, juntamente com os padres e a multidão, (e) participam dos folguedos gerais. Não levar tais fatos em consideração seria omitir os atos mais populares e esquecer os protagonistas favoritos do drama nacional (EWBANK, 1976, p.18).

O olhar estrangeiro era seduzido não só pelas grandes manifestações, como os carnavais do Rio de Janeiro ou da Bahia, mas também pelas inúmeras “festas minúsculas” espalhadas por todo País, nas quais “práticas africanas, indígenas e cristãs mesclam-se

¹ Essa comunicação traz alguns dos resultados obtidos na minha dissertação de mestrado “Salve Maria(s): mulheres na tradição do Congado em BH, MG”, defendida no PGED/UFV, sob a orientação da professora Maria de Fátima Lopes, em dezembro de 2009. Outras duas versões deste trabalho foram apresentadas na 27 Reunião Brasileira de Antropologia, ocorrida de 1 a 4 de agosto de 2010, em Belém, PA e no Seminário Internacional Fazendo Gênero 9, ocorrido de 23 a 26 de agosto de 2010, em Florianópolis, SC.

² Doutoranda em Antropologia Social pela UFSC, mestra em Economia Doméstica pela UFV (2009) e graduada em Ciências Sociais pela UFMG (1995).

³ Professora Associada do Departamento de Ciências Sociais da UFV.



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais
Diversidades e (Des)igualdades
Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.
Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II
Campus de Ondina

segundo químicas diferentes”. São festas que funcionam como “orifícios” por onde rompem a trama exterior da sociedade brasileira, “como se houvesse uma intenção de lembrar que a vida não se fecha em uma única dimensão imposta pela Rentabilidade ou Organização.” Entendê-las só é possível se se “ingressar no lance, ainda que grotescamente, como o nosso reles arrastar de pés e nossos corpos contraídos” (DUVIGNAUD, 1983, p.21).

Esse caráter brasileiro associado à festa, muitas vezes aponta para uma concepção de alienação, displicência, tendência ao descaso com a lei e a ordem, e é comum ouvir afirmações indignadas sobre o caráter nacional com opiniões frequentes de que aqui, tudo acaba em pizza, em carnaval ou em festa (AMARAL, 1998).

No entanto, se a festa é um forte elemento constitutivo do modo de vida brasileiro, não se pode esquecer de que ela se dá de modos e em fundamentos diferentes para os vários grupos que a realizam. Para Amaral (1998), é necessário entender de que tipo de festa se fala, como ela é produzida, com que finalidade e qual o significado para os que a produzem.

Duvignaud (1983) chama a atenção para o fato de que o principal obstáculo para a compreensão da festa diz respeito a uma percepção social inteiramente dominada pelas noções de funcionalidade, de utilidade, pelo espírito da rentabilidade, característicos do Ocidente industrializado. Segundo o autor, a epistemologia adotada nas Ciências Sociais para analisar experiências como o sagrado, o jogo, o prazer, foi “cimentada” pelas categorias mentais da economia de mercado, em que tudo possui o seu lugar em uma estrutura, ou pela atribuição de finalidades úteis a cada manifestação ou expressão encontrada. E, parafraseando Karl Marx, ele diz: “quem fez o preço das coisas sem preço e o que transmite valor às ações inúteis” (DUVIGNAUD, 1983, p.23).

Ainda hoje, as festas religiosas continuam espalhando sons e cores pelas cidades brasileiras. Um exemplo são os rituais do Reinado de Nossa Senhora do Rosário, ou Congado: importante expressão da religiosidade e da cultura afro-brasileira presente em estados como Goiás, São Paulo e Minas Gerais. O Reinado ou Congado consiste num ciclo anual de homenagens a Nossa Senhora do Rosário e aos santos negros (Santa Efigênia, São Benedito e Nossa Senhora Aparecida), e envolve a realização de banquetes, cortejos, novenas, hasteamento de bandeiras e a coroação de reis e rainhas, entre outros ritos.

Na organização dos festejos e em todas as outras possibilidades de participação no Reinado, a mulher sempre esteve presente, porém ocupando espaços diferenciados dos



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais
Diversidades e (Des)igualdades
Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.
Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II
Campus de Ondina

homens. Durante muitos anos, só era permitido às mulheres participar como rainhas, princesas, zeladoras, juízas, bandeireiras, responsáveis pelos enfeites e pela preparação da comida que é servida durante os rituais – posições de menor visibilidade, espaços menos valorizados na hierarquia do ritual – mas nunca como caixeiras ou dançantes.

Atualmente, pela capital e pelo interior do estado, constata-se a presença de mulheres em funções que, até algum tempo atrás, eram exclusivamente dos homens. Hoje já é possível encontrar mulheres caixeiras, dançantes e até capitãs comandando os grupos. No entanto, essa transição da mulher dos bastidores da festa para outros postos de maior visibilidade não aconteceu sem conflitos. Segundo Martins (1997), muitos congadeiros distribuíam punições exemplares àqueles que desobedeciam aos preceitos e às tradições dos rituais.

No entanto, apesar de “invisíveis” nos bastidores, eram os principais responsáveis pela criação, manutenção e perpetuação dos grupos. Em decorrência disso, as perguntas que nortearam este trabalho foram: como se deu o deslocamento das mulheres de espaços de menor visibilidade para outros mais valorados na hierarquia do ritual? Quais as tensões e/ ou conflitos decorrentes desse movimento? Como as mulheres explicam essas mudanças? Para respondê-las, foi feita uma pesquisa, de natureza qualitativa e caráter etnográfico, que exigiu aproximação do Reinado da Guarda de Congo Feminina do Bairro Aparecida, em Belo Horizonte, Minas Gerais. Um dos motivos da escolha dessa Guarda foi o fato de ela ser a primeira guarda feminina de Belo Horizonte. A aproximação se deu entre os anos de 2007 e 2009, por meio da observação participante, principalmente no momento auge do Reinado, que é a festa anual realizada no mês de outubro. Além disso, foram realizadas entrevistas com as capitãs dessa e de outras guardas de Congado.

O Reinado de Nossa Senhora do Rosário ou Congado

Em Minas Gerais, os termos Congo, Congado e Congada são usados para designar a mesma manifestação que possui variações referentes às formas como são conhecidos nas diferentes regiões do Estado. O Congado possui origem luso-afro-brasileira, uma vez que o catolicismo português ofereceu a devoção a Nossa Senhora do Rosário, a Igreja Católica, no Brasil, reforçou essa crença e os negros deram forma ao culto e à festa por meio de elementos africanos (LUCAS, 2002).



O culto a Nossa Senhora do Rosário foi difundido desde o início da colonização, cuja devoção esteve ligada às Irmandades – associações leigas que, além de propósitos religiosos, atuavam como verdadeiros canais de ajuda mútua. Grupos étnicos de diferentes classes sociais e categorias profissionais se organizavam em torno de irmandades específicas, tendo sempre um santo como padroeiro. Existiam irmandades de brancos, pardos e negros. Os negros escravos, alforriados e livres compunham as Irmandades de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos ou as de santos negros, como Santa Efigênia e São Benedito (SOUZA, 2006).

Nas irmandades, os negros realizavam rituais africanos, como a coroação de reis e rainhas, além de tocar seus instrumentos de percussão, cantar e dançar. Esses rituais foram comuns em todo o Brasil durante o período colonial. Mas se por um lado tais rituais possibilitavam aos negros a vivência de aspectos de sua própria cultura, por outro serviam ao sistema escravista como mecanismo de controle. As irmandades funcionavam como espaços de devoção e culto aos santos, mas também como “instrumento de domesticação do espírito africano”, sendo vistas como locais de humanização dos escravos, onde estes podiam se reunir e se divertir, sem, contudo, contestar o sistema escravista:

Negar-lhes totalmente os seus folguedos, que são o único alívio do seu cativo, é querê-los desconsolados e melancólicos, de pouca vida e saúde. Portanto, não lhes estranhem os senhores o criarem 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 festas de Nossa Senhora do Rosário, de São Benedito e do orago da capela do engenho, sem gastos dos escravos, acudindo o senhor em sua liberalidade aos juizes e dando-lhes algum prêmio do seu continuado trabalho (ANTONIL *apud* SOUZA, 2006, p.191).

Ainda hoje, reis e rainhas congos estão presentes nos rituais do Reinado de Nossa Senhora do Rosário, representando as nações negras africanas, sendo eles os que presidem, na ordem do sagrado, os ritos e as celebrações dramatizadas. “Na ausência de sua sociedade original, onde os reis tinham uma função real de liderança, os negros passaram a ver, nos ‘reis do Congo’ elementos intermediários para o trato com o sagrado” (MARTINS, 1997, p. 33)

No que se refere ao mito fundacional do Reinado, pequenas variações podem ser percebidas de um grupo para outro; dependendo da localidade, há uma variação no espaço simbólico de aparição da Santa. Enquanto em Belo Horizonte ela surge no mar, na Zona Oeste de Minas ela aparece na mata ou à margem de uma lagoa. Em Goiás, a Santa aparece numa gruta de pedra ou no deserto (COUTO, 2003).

Segundo o mito, Nossa Senhora é vista por um negro que pede autorização ao seu senhor para retirá-la das águas, mas o pedido é negado. O homem branco constrói uma capela



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais
Diversidades e (Des)igualdades
Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.
Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II
Campus de Ondina

e busca a imagem, que, no entanto, se recusa a ficar no altar construído. Depois de muita insistência dos negros, o senhor permite que façam sua tentativa. Nossa Senhora, então, atende aos negros escravos e senta em um de seus tambores. É esse mito que fundamenta e estrutura os rituais do Congado, sendo contado e recontado por intermédio dos cantos em louvor a Nossa Senhora, que falam da aparição da Santa, de seu resgate, do sofrimento dos negros decorrente da escravidão, bem como da origem e da história dos antepassados africanos (LUCAS, 2002).

Segundo Martins (1997), apesar das variações em torno da aparição e de todas as narrativas, três elementos estão presentes: a situação de opressão vivida pelo negro escravo; a reversão simbólica dessa situação, uma vez que a Santa somente atende ao chamado dos negros; e a instituição de uma hierarquia e de outro poder mítico.

Em Minas Gerais, o ciclo do rosário acontece entre os meses de maio e outubro, apresentando variações no calendário festivo, conforme as localidades onde se manifestam.

Gênero e poder na festa de Nossa Senhora do Rosário

A história da Guarda Feminina começou com a reunião de uma família de negros que já participavam da manifestação em suas cidades de origem, no interior de Minas, e que foram morar no Bairro Aparecida, em Belo Horizonte. No dia 3 de maio de 1938, dia de Santa Cruz, quando comemoravam o aniversário de um dos parentes, os familiares se reuniram, tocaram os tambores e constituíram a Guarda Masculina.

Durante 35 anos, foi proibido às mulheres participar da Guarda masculina como dançantes ou caixeiras, mas, em 1973, as irmãs Neusa Pereira Teixeira e Zilda Pereira Lisboa, filhas de um dos capitães, juntamente com Maria do Nascimento – pertencente à outra guarda de Congado –, fundaram a Guarda Feminina. Segundo as “fundadeiras”, a Guarda Feminina foi criada porque a Masculina já estava bem defasada com a morte de importantes lideranças. Com receio de que a manifestação acabasse, as mulheres se uniram e decidiram dar continuidade ao ritual.

A capitã Maria conta que seu grupo teve que enfrentar inúmeros desafios para se firmar como Guarda Feminina. A ideia de formar uma guarda de mulheres foi, inclusive, um ato político, como ela mesma explica:



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais

Diversidades e (Des)Igualdades

Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.

Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II

Campus de Ondina

Nós formou a feminina porque nós tinha quatro mulheres caixeiras, todas elas tocavam, nossa guarda foi montada só com mulher, por isso que ela colocou como guarda de congo, porque eu puxei o congo deles [dos homens], eu vim trazendo a raiz deles lá e com o título de feminina, porque não tinha guarda de congo, não tinha guarda feminina em lugar nenhum (Capitã Maria, Guarda de Congo Feminina, 2008).

Durante dois anos, a Guarda Feminina trabalhou em conjunto com a Masculina, porém os conflitos começaram a aparecer quando as mulheres resolveram formar uma diretoria independente. Alguns capitães não aceitaram as mulheres no comando da guarda. Segundo a capitã Maria, o discurso dos homens era o seguinte:

Porque pra nós aceitar, elas vão ter que dançar na nossa fileira, elas atrás de nós, e a gente vai comandar a direção e elas vai só atrás Nós não podia ter instrumento independente, não podia formar diretoria independente, nem nada, também porque tava no terreiro que eram deles, onde a gente fundou (Capitã Maria, Guarda de Congo Feminina, 2008).

Como já participava, desde a infância, de outra guarda – onde assumiu a direção após a morte de seu avô –, a capitã não aceitou a exigência dos homens:

Aí eu falei: - eu não tô acostumada a ser mandada, não! Porque o meu dom de mexer eu já tenho, eu já tenho uma que eu comando. Pra eu ser mandada de outros, eu prefiro sair. E saltei fora. Aí saí e deixei a Vera no meu lugar. Falei: Oh, vocês tocam dos seus jeito, o dia que vocês achar que deve formar sozinha, independente, vocês me avisam. As meninas: - não, nós vamos formar do jeito que você quiser. Aí eu formei do jeito que eu quis, formei a guarda independente, sozinha, com as minhas caixeiras. A gente não tinha sanfoneiro, não tinha violeiro, não tinha nada. A gente formou a guarda só no toque de caixa, só isso, só coloquei as caixas. Formei uma guarda boa. Na época que eu formei ela, nós tava com trinta e tantas, quase quarenta meninas (Capitã Maria, Guarda de Congo Feminina, 2008).

A iniciativa dessas mulheres mostra a mudança na participação delas de um lugar estrutural para uma dimensão de conquista de poder. Essa experiência aponta para a discussão levantada por Bourdieu (1995) acerca da dominação masculina, de que todas as coisas e todas as práticas do mundo são redutíveis à oposição entre o masculino e o feminino. Essa divisão está inscrita na objetividade das estruturas sociais e na subjetividade das estruturas mentais. A dominação masculina é uma instituição tão assegurada que não precisa ser justificada, pois está expressa nas práticas e nos discursos. Nesse sentido, “escolhas” historicamente instituídas, fundadas na lei e no costume, aparecem de tal forma naturalizadas que não há espaço nem para o questionamento.

Segundo as mulheres entrevistadas, muitos congadeiros foram interrogados sobre a proibição da mulher de tocar e dançar, mas nenhuma resposta foi dada para essa restrição:

Mas eu descobri que com o passar do tempo que isso, em verdade, não tem fundamento, pelo menos com as pessoas mais velhas que eu conversei, que



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais
Diversidades e (Des)igualdades
Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.
Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II
Campus de Ondina

eu fui chegando na parede. Então, se isso não pode, me explica por quê. Eu sou muito contestadora, eu sou muito questionadora e eles não conseguiram me dar uma explicação (Capitã Pedrina, Guarda de Moçambique Nossa Senhora das Mercês, 2007).

A reflexão empreendida por Bourdieu (1995) ajuda a compreender como práticas socialmente construídas acabam por serem inscritas nos corpos. Segundo o sociólogo, as relações constitutivas da ordem social resultam em diferenças registradas nos usos dos corpos sob a forma de duas espécies opostas de posturas, de maneiras de andar, de gestos, inscritas nos corpos e nos cérebros (BOURDIEU, 1995).

Nesse contexto, “gênero” como categoria de análise, como assume Scott (1990), parece útil para uma investigação a respeito das trajetórias das mulheres no Congado. De acordo com essa autora, gênero é um termo utilizado para designar as formas de significar as diferenças nas relações entre os sexos, o que significa rejeição às explicações biológicas para as diversas formas de subordinação. É uma maneira de indicar que os papéis definidos para homens e mulheres são, na verdade, construções sociais. Gênero, então, se transforma numa categoria extremamente útil, uma vez que “oferece um meio de distinguir a prática sexual dos papéis sexuais consignados às mulheres e aos homens” (SCOTT, 1990, p.7).

Conforme Scott (1990), o uso de gênero como categoria de análise aponta não só para a rejeição do caráter fixo e permanente da oposição binária masculino *versus* feminino e para a importância de sua historização e desconstrução, como também para a dinamicidade do conceito. Assim, as melhores tentativas de análise que deram conta dessa complexidade foram as biografias. Isso obriga que as análises sejam trabalhadas a partir de uma história de vida definida, narrada, apontada pela biografia de corpos dados que navegam o mundo social.

Todavia, os corpos não se conformam totalmente com as normas pelas quais a materialização é imposta (BUTLER, 2001). Nesse sentido, “as mulheres fortalecem-se e recusam o lugar milenar do outro, como também não se submetem à dominação masculina como prerrogativa natural dos homens” (PEREIRA, 2004, p. 178). É o que nos aponta a trajetória dessas mulheres na manifestação do Congado.

A dinâmica social se dá no interior de campos que possuem lógicas próprias. O que delimita o campo são os valores e as formas de capital que lhe dão sustentação. Os acontecimentos no interior de cada campo são regidos pelas lutas em que os agentes procuram manter ou alterar as relações de força e a distribuição das formas de capital específicos. É também no campo que acontece a estruturação ou objetivação do *habitus*, disposições socialmente constituídas, que orientam as ações dos agentes (BOURDIEU, 1992).



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais
Diversidades e (Des)igualdades
Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.
Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II
Campus de Ondina

Bourdieu (1987) afirma que os agentes específicos, sejam humanos sejam instituição, são estruturados e estruturantes no processo de naturalização da dominação. Isto é, os agentes têm o poder de moldar a sociedade ao mesmo tempo que por ela são moldados, uma vez que se trata de uma relação dialética entre a conjuntura e a estrutura do campo. Dessa forma, a capitania se traduz como um campo de luta e disputa.

A formação de um(a) capitão(ã) no Congado é resultado de um longo processo de aprendizado, que se revela pelo saber e pelo conhecimento adquirido em anos de vivência e intimidade com os ritos e fundamentos da manifestação:

Não basta ao capitão saber cantar ou dançar. Ele deve saber rezar, comandar, conhecer os cantares adequados para cada situação ao conduzir as coroas, puxar uma promessa, guiar uma guarda, entrar na igreja, atravessar porteiras e encruzilhadas, cumprimentar as majestades, receber visitantes e muito mais. Cabe ao capitão gerenciar seus comandados, dentro e fora das guardas, passar os preceitos, performar os ritos, resolver as contendas, abrir os caminhos ou fecha-los, zelar pelos pensamentos, observar o cumprimento adequado dos rituais, ordenar, reger, ensinar, punir, vivenciar com beleza e harmonia o Rosário de Maria e a herança dos mais velhos (MARTINS, 1997, p.102).

Para a Capitã Pedrina, a capitania se equivale a um sacerdócio:

Eu tenho que rezar por eles [componentes do grupo] o ano todo, não é só no período da festa. Eu tenho que me preocupar como uma mãe, uma regente espiritual, vamos dizer assim. E, além disso, nós fazemos uma reeducação. Tem menino que não tem, hoje em dia principalmente, não tem um pai e uma mãe que orienta sobre disciplina, sobre comportamento. Muitas vezes, eles nos procuram, às vezes eles chegam e pedem se a gente não pode ser a mãe deles. Não só porque eles não têm, às vezes, a mãe, mas é porque não têm, às vezes, um carinho, uma atenção. Ainda acontecem muitos meninos maltratados fisicamente. Então a gente orienta sobre a vida, dá pra eles um estímulo de vida. [...] é uma alegria muito grande, às vezes, eu encontrar um menino, que hoje é um homem, pai de família e que veio, igual eu ouvi: “eu agradeço muito porque se hoje eu sou assim, foi por causa do que eu aprendi lá no terreiro com vocês (Capitã Pedrina, Guarda de Moçambique Nossa Senhora das Mercês, 2007).

Nos cortejos, é o(a) capitão(a) com sua espada quem vai à frente, abrindo os caminhos. A espada é um instrumento que só o capitão ou a capitã pode usar. É um símbolo polissêmico, com vários significados para diferentes épocas e diferentes culturas, mas, de maneira geral, é símbolo de poder e força masculina e, por isso, símbolo fálico (LEXIKON, 1997; CHEVALIER; GHEERBRANT, 1982).

A espada que a Capitã Zilda usa atualmente foi presente de seu padrinho, capitão de Congado, que, quando deixou de exercer a capitania, presenteou a afilhada. E aquela que a Capitã Maria usa foi herdada de outro capitão, que, inclusive, não a aceitava no comando do grupo.



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais

Diversidades e (Des)igualdades

Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.

Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II

Campus de Ondina

Aí quando nós formamos a guarda, nós não tinha espada, depois que eles [a guarda masculina] encerraram lá, eles deixaram a gente trabalhar com essas espadas, só que essas espadas não eram nossas e eram dos fundadores. Aí a [capitã] Zilda ganhou a que ela trabalha hoje, do padrinho dela, que deu pra ela de presente, que ele encerrou também a carreira de capitão e veio pra nós como caixeiro e ele deu pra ela de presente. E a minha eu ganhei de presente do capitão que não adaptava comigo de jeito nenhum. Ele não aceitava a minha, como diz, postura de ser uma capitã, ele não aceitava de jeito nenhum. Aí o que aconteceu, ele faleceu. Depois que ele separou da gente, ele fundou uma guarda pra ele, mas a guarda que ele tinha não foi pra frente, não caminhou. Aí ele faleceu, o filho dele levou [a espada] pra casa dele, no filho dele levar pra casa dele, eu considero ele como um primo muito longe. Aí ele foi num dia, numa festa lá, ate a Denise foi até festeira, e levou a espada pra me dar de presente, e me deu ela de presente. Ela é minha. Agora ela é minha, ele me deu ela de presente, como se diz, de papel passado (Capitã Maria, Guarda de Congo Feminina, 2008).

A fala da capitã traz importante revelação: somente depois que a guarda masculina foi encerrada é que as mulheres tiveram acesso ao instrumento. No Congado, a espada é símbolo de autoridade, de comando; sua função é guardar a coroa, os reis e a guarda, limpar os caminhos, lutando no plano simbólico contra as forças do mal.

Essa dimensão de um símbolo primário é muito importante na discussão de gênero que se pretende aqui. O acesso à espada é um importante “rito de instituição”, isto é, uma operação social de nomeação que concede à capitã o título de porta-voz do grupo. A apropriação do instrumento proporciona o reconhecimento coletivo de uma competência social. Por meio desse ato, a capitã “recebe o direito de falar e agir em nome do grupo, de se “tomar pelo” grupo que “encarna”, de se identificar com a função à qual “se entrega de corpo e alma”, dando, assim, um corpo biológico a um corpo constituído” (BOURDIEU, 1992, p. 83).

O acesso à espada é um momento de apropriação simbólica de poder. A capitã prossegue:

De primeiro eu não podia pegar nela [espada] porque a pessoa era viva e eu não tinha essa competência, hoje ela vai pra rua através, das minhas duas mãos. Então na hora que eu tô trabalhando com elas ali, minha filha, eu tenho que ter muito... eu tenho que ter mais é garantia, porque alguém tá ali atrás, alguém ta vendo o que ta sendo feito com ela (Capitã Maria, Guarda de Congo Feminina, 2008).

No acesso à capitania, a espada é um símbolo tão importante que a Guarda Feminina criou a figura de uma rainha da espada para compor o trono coroado, conforme explicado pela Capitã Maria:

A Rainha da Espada é a Ilma. A Ilma foi rainha festeira, eu coloquei ela como rainha da espada porque rainha da espada é uma rainha graduada, de capacidade mais espiritual, inclusive ela é mãe de santo, tem terreiro e tudo,



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais
Diversidades e (Des)igualdades
Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.
Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II
Campus de Ondina

tem as orações fortes, sabe rezar, sabe se defender, sabe se ajudar, sabe preparar o grupo inteiro, o nosso grupo, então a rainha de espada é o que significa a espada que a gente ta com ela (Capitã Maria, Guarda de Congo Feminina, 2008).

Essas inovações podem ser explicadas pelo que Hobsbawn (1997) denomina “tradição inventada”, isto é, situações novas que assumem a forma de referência a situações anteriores ou estabelecem seu próprio passado por meio da repetição obrigatória. Ganham legitimidade porque são “inventadas” por pessoas “de dentro”, que dominam os códigos da manifestação e, por isso, adquirem o direito de “inventar tradições”.

A espada é um importante símbolo de passagem de poder no campo religioso – espaço caracterizado por lutas e tensões entre os agentes e as instituições. Nessa perspectiva, o Congado pode ser considerado campo de disputa, principalmente se observada a capitania dos grupos, posição, por excelência, de poder.

Considerações Finais

Embora, de maneira geral, ausente nos estudos sobre o Congado, as mulheres sempre estiveram presentes nessa manifestação religiosa. Ainda que não percebidas “paisagisticamente”, sempre desempenharam um papel fundamental, não só na criação como também na manutenção dos grupos. No entanto, essa ausência não é prerrogativa do ritual, uma vez que a ordem androcêntrica está inscrita no mundo. Inserida nas coisas, a ordem masculina também se inscreve nos corpos de diferentes maneiras, das rotinas da divisão do trabalho aos rituais coletivos.

Enquanto campo religioso, o Congado se revela como um espaço de poder, marcado por especificidades de gênero. Enquanto as mulheres ficam no espaço tradicionalmente reservado a elas, isto é, nos bastidores, o conflito não aparece. Ele só surge no momento em que elas se deslocam para lugares mais valorados na hierarquia do ritual. No entanto, à medida que se apropriam do capital específico para o exercício da função, os questionamentos vão sendo eliminados, pois os mandamentos do ritual precisam ser respeitados e, como não existe nenhum preceito religioso que proíbe a participação delas, os homens acabam por aceitá-las, embora com resistências.

O acesso das mulheres à espada pode ser considerado, no plano simbólico, um ato de acesso ao poder ou, nos dizeres de Bourdieu, um “rito de instituição”. Símbolo do poder



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais
Diversidades e (Des)igualdades
Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.
Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II
Campus de Ondina

fálico, trata-se de um instrumento ao qual somente o capitão ou a capitã tem acesso. Representa autoridade, comando, e sua função é guardar a coroa, os reis, os integrantes da guarda, limpando os caminhos e lutando no plano simbólico contra as forças do mal. A apropriação do instrumento proporcionou às mulheres o reconhecimento coletivo de uma competência social. Por meio desse rito, à capitã foi concedido o direito de falar e agir em nome do grupo, de se “tomar pelo” grupo que agora encarna, dando assim, um “corpo biológico” a um “corpo constituído”.

Cabe salientar que a reflexão desenvolvida aqui se refere a uma unidade empírica específica, no caso, a Guarda de Congo Feminina Nossa Senhora do Rosário, do bairro Aparecida, em Belo Horizonte. Nesse sentido, é importante destacar as limitações de um trabalho como esse que, certamente, não é suficiente para dar conta de toda a complexidade que envolve a manifestação do Congado, ainda mais quando olhada através das lentes da categoria de gênero. O que se apresentou aqui foi uma interpretação, entre tantas outras possíveis.

Referências

- AMARAL, Rita de C. M. P. *Festa à brasileira: sentidos do festejar no país que “não é sério”*. São Paulo: PPGAS – USP, 1998. Tese (Doutorado) [on line] Disponível em: <<http://www.aguaforte.com/antropologia/festabrasileira/festa.html>>. Acesso em: 31 out. 2008.
- BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. Trad. por Maria Helena Kuhner. 4. ed. RJ: Bertrand Brasil, 2005.
- _____. A dominação masculina. *Revista Educação e Realidade Gênero e Educação*. Porto Alegre, v.20, n.2, p.133-84, jul./dez. 1995.
- _____. *A economia das trocas linguísticas: o que falar quer dizer*. SP: Edusp, 1992.
- _____. *A economia das trocas simbólicas*. SP: Perspectiva, 1987.
- BUTLER, Judith. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do “sexo”. In: LOURO, Guacira. *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. Trad. por Tomaz Tadeu da Silva. 2. ed. BH: Autêntica, 2001.
- CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de símbolos: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números*. 18. ed. RJ: José Olympio, 1982.
- DUVIGNAUD, Jean. *Festas e civilizações*. Fortaleza: UFC; Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais
Diversidades e (Des)igualdades
Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.
Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II
Campus de Ondina

EWBANK, Thomas. *Vida no Brasil: ou diário de uma visita à terra do cacauero e da palmeira*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1976.

HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence. *A invenção das tradições*. SP: Paz e Terra, 1997.

LEXIKON, Herder. *Dicionário de símbolos*. SP: Cultrix, 1997.

LUCAS, Glaura. *Os sons do Rosário: o Congado dos Arturos e Jatobá*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

MARTINS, Leda Maria. *Afrografias da memória*. SP: Perspectiva; BH: Mazza edições, 1997.
PEREIRA, Verbena L. Gênero: dilemas de um conceito. In: STREY, Marilene N.; REHN, Denise R. (Orgs.). *Gênero e cultura: questões contemporâneas*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação e Realidade*, Porto Alegre, v.16, n.2, p.5-22, jul./dez. 1990.

SOUZA, Marina de Mello. *Reis Negros no Brasil escravista: história da festa de coroação do Rei Congo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.