

Onde elas estão? As mulheres na organização da Festa do Divino de Natividade (TO)

Poliana Macedo de Sousa ⁽¹⁾

Data de submissão: 19/2/2020. Data de aprovação: 24/3/2020.

Resumo – A Festa do Divino Espírito Santo de Natividade (TO) é uma festa católica tradicional do Tocantins que representa um sinal de partilha e de compromisso em torno da mensagem de Cristo. Este trabalho tem como objetivo identificar o papel das mulheres no processo de organização da Festa do Divino Espírito Santo em Natividade (TO), relatando a participação delas nesses espaços delimitados e “exclusivos” durante o período da festividade. Como procedimentos metodológicos, utiliza-se entrevistas livres, por meio da metodologia da história oral, pesquisa de campo e pesquisa bibliográfica. Por fim, percebe-se que os locais nos quais encontram-se as mulheres na festa do Divino Espírito Santo em Natividade (TO) são na cozinha e/ou na igreja.

Palavras-chave: Festas do Divino Espírito Santo. Gênero. Natividade. Religião. Tocantins.

Where are they?

Women in the organization of the Divine Holy Spirit Festival of Natividade (TO)

Abstract – The Feast of the Divine Holy Spirit of Natividade (TO) is a traditional Catholic festival of Tocantins that represents a sign of sharing and commitment around the message of Christ. This paper aims to identify the role of women in the process of organizing the Feast of the Divine Holy Spirit in Natividade (TO), reporting their participation in these delimited and “exclusive” spaces during the festivity period. As methodological procedures, free interviews are used through the methodology of oral history, field research and bibliographic research. Finally, it can be noticed that the places where the women are found at the celebration of the Divine Holy Spirit in Natividade (TO) are in the kitchen and / or church.

Keywords: Feast of the Divine Holy Spirit. Gender. Natividade. Religion. Tocantins.

Introdução

As festas em celebração a Pentecostes ou, como se conhece, festas do Divino Espírito Santo, tiveram sua origem em Portugal com expansão do seu culto por toda a Europa Ocidental, durante o século XII. As folias foram precursoras dos populares festejos do Espírito Santo pelo interior do Brasil por se ambientarem geralmente na roça.

No Tocantins, as festas vão de janeiro a julho, de acordo com as características de cada localidade, e são realizadas em várias cidades, especialmente nas regiões sudeste e central do estado, com destaque para Natividade, cidade localizada a 220km da capital Palmas (MESSIAS, 2010).

O objetivo deste trabalho é identificar o papel da mulher no processo de organização da Festa do Divino Espírito Santo em Natividade (TO), relatando, a partir de pesquisas já realizadas, essa participação em espaços delimitados e “exclusivos” das mulheres. A pergunta que se faz é: onde estão as mulheres na festa do Divino Espírito Santo?

Na abordagem teórica e metodológica, analisou-se o ambiente social e a própria organização da comunidade para a constituição dessa festividade. Percebe-se que a presença das mulheres na organização da estrutura básica da festa é notória, são elas que “tomam as

¹ Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional do Campus Palmas, da Universidade Federal do Tocantins - UFT. *polimacedo@uft.edu.br

rédeas” da organização e tudo sai conforme a tradição, apesar dos papéis de destaque dentro dela serem exclusivamente masculinos.

Identidade, cultura e religiosidade em Natividade

Caracterizada como uma festa católica, um sinal de partilha e de compromisso na missão de reunir os fiéis em torno da mensagem de Cristo, a festa de Pentecostes dá lugar às manifestações comunitárias de regozijo e alegria em que as pessoas do campo reuniam-se na cidade mais próxima, seguindo em procissão, cantando e dançando em louvor ao Divino Espírito Santo.

A festa em celebração a Pentecostes teve, com grande influência fomentadora de ordens religiosas, como os franciscanos, o patrocínio do poder real e, por arrastamento, das classes sociais mais abastadas, o seu caráter caritativo do “bodo aos pobres²”, o que tinha grande popularidade, cortejos e ceremoniais ricos e suntuosos, com espetáculos impressionantes, e implementação desse culto, preferencialmente em zonas de influência dos grandes centros (ABREU, 1999).

Foi na cidade de Alenquer que se deu a implantação do modelo de “império” e que neste, teve papel de grande significância, a Rainha Isabel de Aragão, que espalhou o culto por todo o país nos séculos XIV e XV e, a partir do continente, chega às ilhas da Madeira e Açores, com continuidade até os dias de hoje, além das colônias portuguesas, como o Brasil (SOUSA, 2013).

No entanto, tal tradição de que a Rainha Isabel de Aragão é a precursora do culto ao Espírito Santo é contrariada pela existência de documentação mais antiga, que se refere à existência de modelos culturais desta natureza, ligados intimamente às confrarias do Espírito Santo e cujos dados, apesar de escassos, parecem (se tomados em termos globais) irrefutáveis (SOUSA, 2013).

Essa festa chegou ao Brasil por meio da colonização dos portugueses. De um modo geral, as festas do Espírito Santo tiveram um ciclo de implementação, expansão e decadência na história de Portugal. Porém, as escassas e pouco precisas referências que possui-se acerca das origens das festas do Divino em terras brasileiras, ainda hoje vivas, remetem-se principalmente para o período temporal compreendido entre o primeiro e o terceiros quartos do século XIX, embora, por exemplo, em Pirenópolis, no estado de Goiás, a mesma parece ter sido introduzida em meados do século XVIII, à semelhança, aliás, de Guaratinguetá, no estado de São Paulo com informações remontando a 1751 (ABREU, 1999).

As festas foram introduzidas no Brasil com as entradas e as bandeiras, conforme apontam alguns autores brasileiros e portugueses. As folias foram precursoras dos populares festejos do Espírito Santo pelo interior do Brasil por se ambientarem geralmente na roça.

No Tocantins, as festas vão de janeiro a julho, de acordo com as características de cada localidade, e são realizadas em várias cidades, especialmente nas regiões sudeste e central do Estado, entre elas Almas, Santa Rosa, Chapada de Natividade, Peixe, Silvanópolis, Paraná, Conceição do Tocantins, Palmas, Porto Nacional, Araguacema, Araguaçu, Monte do Carmo e Natividade (MESSIAS, 2010).

A festa do Divino Espírito Santo de Natividade é considerada uma festa tradicional do Tocantins, caracterizando-se pela sua singularidade, em que alguns personagens, ritos e celebrações são distintos dos originários vindos com os colonizadores portugueses para o Brasil e, em consequência, para a região central do país (PREFEITURA DE NATIVIDADE, 2018).

O município de Natividade está localizado a 220 km da capital Palmas, na região sudeste do Tocantins. Sobre o contexto histórico de Natividade, com a chegada de imigrantes portugueses nessa região, no século XVIII, à procura de ouro, o Arraial de São Luiz foi

² Dar comida aos pobres.

edificado em 1734, por Antônio Ferraz de Araújo, no topo da Serra pelas mãos de cerca de 40 mil escravos trazidos por esses desbravadores (PREFEITURA DE NATIVIDADE, 2018).

A festa do Divino Espírito Santo segue o calendário cristão, com data móvel, celebrada cinquenta dias depois da Páscoa, precisamente no 7º domingo após a Ressurreição de Jesus, em que símbolos como a pomba e a cor vermelha representam, respectivamente, o Divino e o fogo, e estão presentes em toda parte, seja nas bandeiras, decoração da Igreja e até mesmo na vestimenta dos devotos e foliões.

Segundo Barbosa (2017), tradicionalmente, a festa é preponderantemente masculina, embora existam papéis reservados às mulheres, principalmente nas atividades de preparação dos festejos, como montagem de altares e enfeites e no preparo de vestimentas e alimentos, restringindo-se aos domínios privados da festa. Entre os personagens principais que incrementam a Festa do Divino de Natividade (TO), temos a predominância de figuras masculinas, sendo eles: Imperador, Capitão do Mastro, Alferes e Foliões.

A preparação para a festa inicia-se um ano antes, com o sorteio dos festeiros na Missa de Coroação do Imperador, no Dia de Pentecostes. Nesse dia, os despachantes já sinalizam se vão ou não ‘soltar’ alguma folia, ajudando o Imperador e o Capitão do Mastro na busca de donativos, sejam eles em dinheiro ou produtos para realização da festa.

É a partir do sorteio dos festeiros que um novo ciclo se inicia, novas famílias serão inseridas nesse contexto e a devoção permanece.

Com relação aos conceitos, adota-se o de cultura apresentado pelo antropólogo Clifford Geertz (2008), em que a cultura é, em parte, controladora do comportamento em sociedade, criando e recriando comportamentos, devido ao seu conteúdo ideológico, algo impossível de não possuir significado.

Para compreensão dos símbolos sagrados e entender a cultura, Geertz (2008, p. 66-67) explica que eles

[...] funcionam para sintetizar o *ethos* de um povo – o tom, o caráter e a qualidade da sua vida, seu estilo e disposições morais e estéticos – e sua visão do mundo – o quadro que fazem do que são as coisas na sua simples atualidade, suas ideias mais abrangentes sobre ordem. Na crença e na prática religiosa, o *ethos* de um grupo torna-se intelectualmente razoável porque demonstra representar um tipo de vida idealmente adaptado ao estado de coisas atual que a visão de mundo descreve, enquanto essa visão de mundo torna-se emocionalmente convincente por ser apresentada como uma imagem de um estado de coisas verdadeiro, especialmente bem-arrumado para acomodar tal tipo de vida.

Além disso, por definição de religião, Geertz (2008, p. 67) apresenta que é

[...] um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que as disposições e motivações parecerem singularmente realistas.

No que tange ao campo religioso, tem-se Pierre Bourdieu (1998), que apresenta a gênese e a estrutura do mesmo, além de questões de dominação usando estruturas adaptáveis e trata o campo religioso a partir da experiência vivida. Para tanto, ele assume a ideias de Weber acerca da religião e explica que “a religião cumpre uma função de conservação da ordem social contribuindo, nos termos de sua própria linguagem, para a “legitimização” do poder dos “dominantes” e para a “domesticação dos dominados” (BOURDIEU, 1998, p. 32).

Bourdieu (1998) acrescenta ainda que a religião impõe um sistema de representações sociais, além de práticas em que a estrutura é fundamentada na divisão política, algo ao mesmo tempo natural e sobrenatural.

A religião está predisposta a assumir uma função ideológica, função prática e política de absolutização do relativo e de legitimação do arbitrário, que só poderá cumprir na medida em que possa suprir uma função lógica e gnosiológica consistente em reforçar material ou

simbolicamente, possível de ser mobilizada por um grupo ou uma classe, assegurando a legitimização de tudo que define socialmente este grupo ou esta classe (BOURDIEU, 1998).

Sobre a construção do campo religioso, Bourdieu (1998) apresenta ser a oposição entre manipulação legítima do sagrado (religião) e a manipulação profana e profanadora (magia ou feitiçaria), nesse caso, sendo a manipulação do segundo ponto, como objetiva (religião dominada) ou intencional (a magia como antirreligião ou religião invertida).

A constituição de um campo religioso acompanha a desapropriação objetiva daqueles que dele são excluídos e que se transformam por esta razão em leigos (ou profanos, no duplo sentido do termo) destituídos do capital religioso (enquanto trabalho simbólico acumulado) e reconhecendo a legitimidade desta desapropriação pelo simples fato de que a desconhecem enquanto tal (BOURDIEU, 1998, p. 39).

O autor explica, ainda que, no âmbito de uma mesma formação social, as oposições que surgirem entre religião/magia ou sagrado/profano mostram a oposição que existe de competência religiosa que são ligadas à distribuição do capital cultural, social ou econômico. E mais, a Igreja surge, para Bourdieu (1998), como uma instituição com áreas de competência, funções, regras entre outros, fazendo com que, nesse processo de formação do campo religioso, produtores, divulgadores e receptores dos bens simbólicos religiosos fossem mais distantes sócio, econômico e culturalmente, gerando, assim, diversas interpretações dos significados que isso pode ocasionar, além de conflitos conceituais no campo religioso.

Dessa forma, a religião atua na estruturação da percepção e do pensamento do mundo social. Para tal, Bourdieu (1998) explica ainda que a Igreja usa do controle dos meios de produção, reprodução e distribuição dos bens de salvação, instituindo a figura do sacerdote como autoridade de função, na qual ele tem a igreja como instituição que dá a sua representação e a sua representatividade.

Os homens foram obrigados a formar noção do que é religião, bem antes da ciência das religiões ter podido instituir suas comparações metódicas. As necessidades da existência obrigam-nos a todos, crentes ou incrédulos, a representar, de alguma maneira, as coisas no meio das quais vivemos, sobre as quais temos sempre julgamentos a fazer e que devemos considerar no nosso comportamento (DURKHEIM, 2008, p. 53).

Formada essa noção de religião, criou-se a necessidade de representar algo em que acreditamos, surgindo daí um paradoxo para os homens sobre o sagrado e o profano.

Durkheim (2008) acrescenta que no sagrado foram erguidas as crenças, os ritos e os símbolos que conduziriam consciências na formação de uma comunidade moral, sendo distinções dos fenômenos profanos que renovariam e manteriam o sagrado, com o intuito de coordenação e submissão de certas práticas pela sociedade.

E, partindo do pressuposto da formação de identidade apresentada por autores como Stuart Hall (2002) e Néstor Canclini (2017), percebe-se que identidades culturais são definidas a partir de pontos de identificação através da cultura e da história em que é formada por meio do tempo vivido (passado e presente) por determinada sociedade e, além disso, essas identidades estão em constante construção e reconstrução dentro do ambiente temporal e influenciadas pela memória individual e coletiva dessa comunidade.

Sabe-se que a memória é retida pelos membros de uma comunidade e organizada para que os mesmos possam transmiti-la às novas gerações. Assim, cabe, geralmente aos idosos, o papel social de guardiões da memória (ERTZOGUE; SOUSA, 2016).

Mircea Eliade (2008) aborda as concepções do homem religioso e sua relação com o sagrado e o profano, além das proibições que aparecem durante as cerimônias, entre elas jogos, danças e músicas, o que acaba por acontecer fora dos espaços sagrados, onde homens e mulheres após suas atividades aos seus deuses vivem o tempo profano. Por mais que o homem seja orientado (e têm que ser) durante os ritos, o profano vem de encontro ao sagrado.

A revelação – do espaço sagrado tem um valor existencial para o homem religioso; porque nada pode começar, nada se pode fazer, sem uma orientação prévia – e toda a orientação implica a aquisição de um ponto fixo. [...] para a experiência profana o espaço é homogêneo e neutro: nenhuma rotura diferencia qualitativamente as diversas partes de sua massa (ELIADE, 2008, p. 36).

Independentemente da complexidade de uma festa religiosa, o homem religioso sente a necessidade de participar do tempo sagrado, pois é um acontecimento que foi originado há muito tempo e que, por meio do rito, torna-se presente naquele momento (SOUSA, 2017).

Os participantes “saem do seu tempo histórico – quer dizer, do tempo constituído pela soma dos eventos profanos, pessoais e intrapessoais – e reúnem-se ao tempo primordial que é sempre o mesmo, que pertence à eternidade” (ELIADE, 2008, p. 101 -102). O autor acrescenta ainda que, se o homem religioso sente a necessidade de reproduzir os mesmos gestos exemplares dos seus deuses, é porque deseja e se esforça por viver muito perto do que considera ser as atitudes corretas que são as “exemplificadas” por seus deuses.

Essa repetição fiel dos modelos divinos tem um resultado duplo: I) por um lado, imitando os deuses, o homem mantém-se no sagrado e, por consequência, na realidade; II) por outro lado, graças à reactualização ininterrupta dos gestos divinos exemplares, o mundo é santificado. O comportamento religioso dos homens contribui para manter a santidade do mundo (ELIADE, 2008, p. 111).

Em suma, o homem religioso quer ser diferente do que ele é no plano da sua existência profana, no mundo “real”. E, no tempo sagrado, tempo dos ritos e das festas religiosas, ele quer se aproximar dos modelos divinos e ficar mais próximo de seus deuses, ele simula e recria outro ser baseado nos mitos, enfim, na história.

Gênero e religião

Bourdieu (2000), citado por Scavone (2008), analisa o campo religioso e seu *habitus*, em que sugere que o “*habitus* primário (e secundário) das mulheres reforça elementos subjetivos de sensibilidade e espiritualidade, os quais estão em sintonia com a vivência da religião e que são mobilizados pelas famílias e pela(s) Igreja(s), desde a infância” (SCAVONE, 2008, p. 4).

Para manutenção desse *habitus*, no caso do campo religioso, há de se manter o monopólio do capital simbólico, cultural e econômico de cada religião, ou seja, dos seus princípios doutrinários. “As mulheres neste campo são assujeitadas aos preceitos produzidos pela hierarquia masculina” (SCAVONE, 2008, p. 4).

Segundo Woodhead (2002), há padrões de participação da mulher na religião e na falta de teorias alternativas dentro do estudo da religião, a abordagem feminista tem tido uma enorme influência em como as pessoas abordam o tópico: mulheres e religião. Para a autora, “sua abordagem mais simples, tanto no caso liberal quanto no marxista, sugere que a religião é patriarcal, planejada por homens, executada por homens, legitimando interesses masculinos, e subjugando mulheres material e ideologicamente (através da falsa consciência)” (WOODHEAD, 2002, p. 1).

Historicamente, os homens dominam a produção do que é ‘sagrado’ nas diversas sociedades. Discursos e práticas religiosas têm a marca dessa dominação. Normas, regras e doutrinas são definidas por homens em praticamente todas as religiões conhecidas. As mulheres continuam ausentes dos espaços definidores das crenças e das políticas pastorais e organizacionais das instituições religiosas. O investimento da população feminina nas religiões, dá-se no campo da prática religiosa, nos rituais, na transmissão, como guardiãs da memória do grupo religioso (ROSADO-NUNES, 2005, p. 363).

Woodhead (2002) reforça ainda que, desde o período do pós-guerra nas modernas sociedades ocidentais, as mulheres não estão mais confinadas à esfera doméstica fora da

necessidade social, pelo contrário, elas têm mais opções dentro do espaço social no qual elas irão atuar.

Scavone (2008,) relembra que o feminismo propõe uma transformação nas relações de gênero em todas as esferas da vida social, sejam elas públicas ou privadas. A autora afirma que “este feminismo teve como substrato material, a emergência da sociedade urbano-industrial moderna, que foi marcada pela entrada das mulheres no mercado de trabalho, a qual se ampliou progressivamente no decorrer do século XX” (SCAVONE 2008, p.2). Com o tempo, as mulheres passaram a ter uma dupla jornada de trabalho (casa e profissão), ocupando assim cada vez mais o espaço público por meio da inserção no trabalho assalariado e na educação formal.

Mas, quando falamos da participação da mulher nas celebrações religiosas, essa deve ser entendida em relação à habilidade das religiões em lhes dar um espaço social que não seria disponível para elas de outra maneira, um reflexo do patriarcalismo presente nas religiões. Woodhead (2002, p.4) define que

[...] a religião tornou-se uma questão privada e não um problema público, tornou-se portanto a esfera da mulher por excelência. [...] Nesse processo, a própria religião tornou-se "efeminada" e "domesticada". Igrejas e capelas particularmente ofereceram um espaço social que de outra forma não seria disponível às mulheres. Era o espaço onde seu papel como as que cuidavam dos lares, viúvas e mães podia ser legitimado, articulado e recompensado; e assim elas poderiam acumular igualmente capital social e cultural; poderiam exercer um poder considerável – nas ordens religiosas, nos círculos de igreja, nos grupos de voluntárias, etc.

Scavone (2008, p. 2) também relata sobre essa hierarquia e destaca que na crítica feminista religiosa “havia embate explícito contra a hierarquia católica masculina, que ditava regras para a vida das mulheres, perpetuando a desigualdade de gênero”. Já para a crítica feminista católica, a autora expõe que havia a contestação do lugares que as mulheres ocupavam na igreja, entre eles a impossibilidade da ordenação feminina.

Ao adentrarmos uma das muitas igrejas ou templos que se espalham nesse Brasil de religiosidade plural e forçadamente ecumênico, notamos de imediato a forte presença feminina. As mulheres compõem, de fato, a maioria da população de fiéis. ‘Em nome de Deus’, tornam-se ativistas, freiras, obreiras, pastoras, bispas, mães-de-santo, políticas... Na sombra ou nos palcos e altares, grande parte das fiéis carrega para a igreja o marido, os filhos, a família, o círculo social e profissional onde atuam. Contudo, sua presença continua silenciosa e suas razões não ditas (ROSADO-NUNES, 2005, p. 386).

Sendo assim, Scavone (2008), Rosado-Nunes (2005) e Woodhead (2002) apresentam que as mulheres brasileiras buscam conforto na religião por necessidade de reconhecimento social ou de escuta, em um contexto material de adversidades, seja pela manifestação das inquietudes da alma e do espírito, ou até pela necessidade do exercício da crença e/ou da busca pela salvação.

Materiais e métodos

Considerando a abordagem teórica e metodológica utilizada durante a pesquisa, pretende-se analisar o uso do ambiente social, dos símbolos e da própria organização da comunidade de Natividade (TO) para a constituição da festa do Divino Espírito Santo, pois não se sabe ao certo o início dessas comemorações na cidade. Porém existem arquivos na Associação Comunitária Cultural de Natividade (Asccuna) que datam sua realização desde 1904.

Essa abordagem abre espaço para a compreensão da memória coletiva como uma estrutura que é criada e recriada durante as práticas discursivas nos momentos em comum divididos pela comunidade, quando identidades sociais e individuais são formadas, assim como apresentou Philippe Joutard (1993, p. 526-527) em que,

[...] uma comunidade baseia sua legitimidade e sua identidade na recordação histórica [...] se organiza em torno de um acontecimento fundador, os fatos anteriores ou posteriores sendo assimilados a este ou esquecidos; quando são memorizados, é por analogia, repetição e confirmação do acontecimento fundador.

As diversas formas sociais que permitem a produção e a circulação de bens simbólico-religiosos, também as identidades e memórias, são provenientes do *habitus* que informa o “senso prático de um determinado campo religioso é ao mesmo tempo nutriente e nutrido por memórias e identidades religiosas que ali são produzidas, entendidas como bens simbólicos em circulação no campo” (HUFF JUNIOR, 2008, p. 61).

Será pelos processos históricos de produção, reprodução e negociação dessas memórias e identidades religiosas que se percebe a importância da perspectiva da metodologia da história oral nesse trabalho, assim como explica Jan Vasina (1985, p. 199) citado por Gwyn Prins (1992, p.165) que “onde não há nada ou quase nada escrito, as tradições orais devem suportar o peso da reconstrução histórica”.

Com isso, o saber da cultura popular está contido nas memórias dos indivíduos e na sua oralidade que é transmitida de geração em geração, sendo que a intenção é desenvolver a partir desses métodos, interpretações qualitativas sobre os processos histórico-sociais da festa.

A memória é construída pelas pessoas e pelos “lugares” e a identidade é definida por meio de pontos de identificação através da cultura e história, formada pelo tempo vivido (passado e presente) por determinada sociedade, ou seja, memória e identidade advêm do mesmo ponto de origem e estão inter-relacionadas.

Para Le Goff (1990), “toda a memória humana é, como já foi dito, memória de alguém. Memória de alguém que muda e se transforma. Ao mudar, buscando uma identidade variável, tanto o indivíduo quanto sua memória constrói ‘uma identidade narrativa’”.

Tem-se como objetivo neste trabalho identificar o papel da mulher no processo de organização da Festa do Divino Espírito Santo em Natividade (TO), relatando e fazendo um recorte, a partir de pesquisas já realizadas, dessa participação em espaços delimitados e “exclusivos” das mulheres nessa festividade. A pergunta que fazemos é: onde estão as mulheres na festa do Divino Espírito Santo?

Com relação aos aspectos metodológicos da pesquisa, podemos ressaltar que, do ponto de vista da sua natureza, a pesquisa é descritiva, pois visa relatar as características de determinada população ou fenômeno, envolvendo uso de técnicas de coleta de dados como observação e entrevistas. É também uma pesquisa participante, pois houve a interação da pesquisadora e membros que organizam e participam da festa do Divino Espírito Santo.

No desenvolvimento desse trabalho, estabeleceram-se visitas constantes, periódicas e dirigidas como forma de manter parceria com os membros da comunidade, além de estreitar o relacionamento com os mesmos.

E, por meio da metodologia da história oral, que utilizou entrevistas diretas realizadas no anos de 2011 e 2012³, far-se-á um recorte na questão de gênero, na fala das entrevistadas sobre seu papel durante o processo de organização da Festa do Divino, uma vez que, a entrevista direta não estruturada não exige uma rigidez de roteiro, por meio do qual se pode explorar amplamente algumas questões, com consentimento dos depoentes, além de diálogos com os devotos e foliões que participam da festa, os quais explicaram os ritos, a importância daquele momento e qual seu papel naquele ambiente.

³ Entrevistas provenientes da dissertação: História, Memória e Religiosidade na Festa do Divino Espírito Santo em Natividade – TO, aprovada pelo Programa de Pós-graduação em Ciências do Ambiente da Universidade Federal do Tocantins.

Resultados e discussões

Em Natividade, durante os 50 dias da Festa do Divino Espírito Santo, a presença das mulheres na organização da estrutura básica da festa é notória. Elas “tomam a rédea” da organização e tudo sai conforme a tradição.

Independentemente do lugar onde esteja sendo organizada cada etapa da festa, pode-se afirmar que a mulher está em todos os lugares, seja na casa da boleira onde se reúnem ao redor do fogão a lenha, ou no espaço em que os homens estão reunidos quando, ao terminarem de levantar uma tenda, comemoram com fogos de artifícios tomando cerveja ou cachaça. Tudo em nome do Divino.

A festa do Divino é um conjunto de ritos bem definidos, cada um com sua especificidade, mas é algo além de uma simples festividade, como se comemorassem um dia santo, também transborda o conceito de manifestação cultural, pois a festa envolve todos os elementos perpassando a casa, a rua, a roça e a igreja.

A representação social do espaço, bem como a incorporação que fatores culturais impõem aos homens e mulheres, culmina em diferenciações que determinam a forma de atuação destes no espaço. Tanto em áreas rurais quanto em áreas urbanas, a ocupação dos ambientes e as formas de relações mais simples do cotidiano são influenciadas pelas representações e simbolizações atribuídas a ambos os gêneros. O que culmina como resultado do significado do que é ser homem e do que é ser mulher são as relações de poder que se constroem em determinados ambientes sociais, formando espacialidades diferenciadas pelas condições de gênero (TEIXEIRA; SILVA, 2017, p. 238).

É na Saída das Folias e nos poucos que todo o trabalho começa. Quando a folia chega no pouso, todos se aproximam dos foliões, o dono da fazenda lhes indica o seu lugar de dormida, os cavalos são recolhidos e alimentados pelos funcionários do local, o arreiro já prepara a fogueira para ‘afinar’ os pandeiros para logo mais à noite, enquanto as mulheres terminam o preparo da comida, todos se reúnem ao redor da mesa para iniciar os preparativos de mais um ritual das Folias.

Em Natividade, durante todo os dias de festa, as mulheres estão à frente da preparação da alimentação para a Saída das Folias, em que devotos auxiliam no que podem e o tempo que podem. No Sábado de Aleluia, as mulheres ficam responsáveis pela preparação dos bolos, petas e almoço para os foliões que chegam a todo o momento da zona rural e se preparam para evangelizar em nome do Divino Espírito Santo.

Durante a “arrumação” para a realização dos ritos, seja ele a Festa do Capitão ou Festa do Imperador, o consumo de bebidas alcoólicas como pinga, cerveja e licores acontecem naturalmente. Muitos homens participam desse momento por ser um serviço “mais pesado”, “coisa de homem”, como eles mesmos dizem, com a presença de fogos de artifícios, uma forma de manifestar a alegria de onde estão.

Alguns homens e muitas mulheres de todas as idades trabalham em conjunto para cortar, fritar, pilar (em um pilão de madeira) e colocar em recipientes plásticos as paçocas de carne de sol, além de preparar, assar e empacotar os vários tipos de biscoitos (biscoito do céu, bolacha, peta e amor-perfeito) que serão distribuídos para a comunidade.

Ao terminar o trabalho na cozinha, é chegado o momento de celebrar o sagrado, em que as mulheres também estão presentes. Durante a missa, sobem ao altar o padre com seus coroinhas, Imperador e Imperatriz, além do Capitão e Rainha do Mastro. Por ser o primeiro dia do Tríduo e não ser um dia de festa, poucas pessoas participam, porém grande maioria dos presentes eram mulheres, além de poucos homens e jovens.

No sábado acontece a Esmola Geral. No período da manhã, as mulheres da comunidade (em sua maioria idosas) organizam e decoram a igreja para a saída da Esmola Geral que acontece por volta das 15h. Toda a igreja é enfeitada na cor vermelha e as bandeiras do Divino chegam a todo momento e já são abençoadas pelo padre.

As mulheres sempre estão na cozinha preparando os donativos em todos os ritos da festa: postando a mesa para os foliões na Saída das Folias, nos pousos das Folias, na mesa da Festa do Capitão e na mesa da Festa do Imperador; na decoração da igreja, da rua e das casas do Capitão do Mastro e Imperador; cantando e rezando nas missas; puxando a Esmola Geral; entre outras atividades consideradas de “mulher”. Assim, como explica Parente (2012, p. 281), que essas mulheres, em suas falas, deixam “transparecer os papéis de gênero em que elas assumem o que se espera delas [...] principalmente no que se refere ao aspecto do trabalho”.

Maria José de Oliveira Machado, mais conhecida na cidade como Dona Zeza⁴, trabalha até os dias de hoje na festa do Divino com a ornamentação na Igreja. E em 2011, ano da entrevista, além da decoração, enfeitou as garrafas de licores que o Imperador tinha encomendado para serem distribuídas na festa. Ela relata que em 1987, recém-chegada em Natividade, vindo de Pernambuco, foi Imperatriz do Divino e ficou encantada com a ajuda das pessoas, principalmente das mulheres.

Se você ver, chegava gente que eu nunca tinha visto e pegava assim com garra mesmo, fazendo os bolos comigo e gente que não sabia, aqueles mais humildes assim, que não sabia fazer bolo, chegava e falava: _Dona Zeza, eu vim lavar ao menos as taças do bolo do Divino. E chegava do começo ao fim. Cuidava de tudo. Quando foi no dia da festa aqui em casa, nós festamos até amanhecer e quando foi por volta de umas 6h mais ou menos, eu deitei um pouco e quando eu levantei, as mulheres já tinham tomado conta e arrumado minha casa, já tinham feito almoço e estava tudo pronto. Eu me achei muito importante. E o pessoal, eles não olham quem, eles querem trabalhar para o Divino, eles já chegam e já falam, olha eu vim trabalhar pra Divino. Eu quero ajudar na festa do Divino⁵.

Para Márcia Araújo Borges Pinheiro⁶, participa da festa quem tem fé. Segundo ela, sua participação é na ornamentação, ajudando cozinhar bolo, paçoca, encher os sacos com petas nas duas festas: Capitão do Mastro e Imperador.

Todo mundo da minha família trabalha na festa e desde pequena que eu ajudo. A gente ajuda sem interesse, sem gratificação, sem nada, só na fé mesmo. O Divino recompensa nosso trabalho. E também, só o Imperador e o Capitão não conseguem fazer uma festa dessa não. Nunca! Sem a ajuda da comunidade. Em termos com relação ao dinheiro e fazer, organizar. Porque são uns 500 kg de bolo, é bolo demais, paçoca, doce... E é muita gente. É muito bom. [...] Eu fico só nos ‘bastidores’! A organização dos bolos começa bem antes. Quando sai a folia já tem bolo, aí depois, uns dez dias antes da Chegada das Folias, já faz mais bolos para a chegada. Aí, depois uns dez dias antes da festa, faz mais bolo. É uns 15 dias fazendo bolo. Tem bolo de arroz, tem pipoca, tem trovão, tem biscoito, amor-perfeito⁷.

Marianila Gonzaga de Campos Lima⁸ relata que, em outras festas do Divino Espírito Santo, ela participava na Esmola Geral e que sempre ajudava quando podia.

[...] da maneira que eu vejo que a pessoa tá ali precisando, às vezes você chega ao local e tem muita gente, já está tudo Ok, mas você vai lá e dá uma parcela de contribuição sim. Eu faço sempre. [...] Eu saí de casa em casa pedindo contribuição. Coloquei o chapeuzinho e a camisetinha do Divino: _Oh, estamos aqui em nome imperador do Divino Espírito Santo pedindo ajuda e colaboração pra gente fazer a festa. Em todas as casas contribuíam, uns davam cinco ou três ovos, a gente recebia e agradecia. O importante pra gente é a interação também de toda a comunidade e não só da gente⁹.

⁴ Entrevista com Maria José de Oliveira Machado concedida no dia 26 de agosto de 2011.

⁵ Entrevista com Maria José de Oliveira Machado concedida no dia 26 de agosto de 2011

⁶ Entrevista com Márcia Araújo Borges Pinheiro concedida dia 26 de agosto de 2011.

⁷ Entrevista com Márcia Araújo Borges Pinheiro concedida dia 26 de agosto de 2011.

⁸ Entrevista com Marianila Gonzaga de Campos Lima concedida no dia 28 de agosto de 2011.

⁹ Entrevista com Marianila Gonzaga de Campos Lima concedida no dia 28 de agosto de 2011.

Com isso, esses relatos vêm de encontro ao que apresenta Parente (2012) quando afirma que, para as mulheres, as atividades são divididas entre a casa e a roça e que o trabalho doméstico, para essas mulheres, é percebido como ordem natural das coisas.

[...] Elas não consideram trabalho as atividades que fazem fora do âmbito doméstico, principalmente na roça, nas plantações, pois nos papéis de gênero é o homem quem sustenta a casa. Apesar da natureza indispensável das atividades das mulheres na sobrevivência, elas acabam internalizando as condições de invisibilidade como produtoras de valor de troca. O que se percebe nas falas das mulheres é o reforço do papel de gênero na divisão do trabalho (PARENTE, 2012, p. 281).

Estar na cozinha, rezando ou nas áreas de ornamentação da igreja e dos espaços das festas é visto como algo natural para as foliões do Divino Espírito Santo.

Considerações finais

A religião atua na estruturação da percepção e do pensamento do mundo social. Bourdieu (1998) explica que a Igreja usa do controle dos meios de produção, reprodução e distribuição dos bens de salvação, instituindo a figura do sacerdote como autoridade de função, onde ele tem a igreja como instituição que dá a sua representação e a sua representatividade.

A festa do Divino é um conjunto de ritos bem definidos, cada um com sua especificidade, mas é algo além de uma simples festividade, como se comemorassem um dia santo e também transborda o conceito de manifestação cultural, pois a “festa” envolve todos os elementos perpassando a casa, a rua, a roça e a igreja.

Percebe-se que a festa é preponderantemente masculina, embora existam papéis reservados às mulheres, principalmente nas atividades de preparação dos festejos, como montagem de altares e enfeites e no preparo de vestimentas e alimentos, restringindo-se aos domínios privados da festa. Entre os personagens principais que incrementam a Festa do Divino de Natividade (TO), temos a predominância de figuras masculinas, sendo eles: Imperador, Capitão do Mastro, Alferes e Foliões.

A presença da mulher na festa é como companhia do Capitão do Mastro ou do Imperador. Apesar de em todas as solenidades elas estarem presentes, é a figura masculina que representa o Divino, o escolhido para dar bodo aos pobres. E, onde estão as mulheres? Elas estão na cozinha e/ou na igreja.

Referências

ABREU, Martha. **O império do Divino:** festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; São Paulo: Fapesp, 1999.

BARBOSA, Yêda (org.). **Festa do Divino Espírito Santo de Pirenópolis – Goiás.** Brasília, DF: Iphan, 2017. 157 p. (Dossiê Iphan; 17). Disponível em:
http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Dossie_festa_divino_pirenopolis_2018_web.pdf. Acesso em: 4 out. 2018.

BOURDIEU, Pierre. **A Economia das Trocas Simbólicas.** São Paulo: Perspectiva, 1998.

CANCLINI, Nestor García. **Culturas Híbridas:** estratégias para entrar e sair da modernidade. 4. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa:** o sistema totêmico na Austrália. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2008.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano - A Essência das Religiões**. Lisboa: Edição Livros do Brasil, 2008.

ERTZOGUE, Marina Haizenreder; SOUSA, Poliana Macedo de. História Oral e Folkcomunicação: em busca de uma abordagem interdisciplinar na Festa do Divino Espírito Santo de Natividade –Tocantins. **Revista Observatório**, v. 2, n. 2, p. 380-402, 30 maio 2016.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

PARENTE, Temis. Desenvolvimento Regional na Perspectiva de Gênero. **Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História**, [S.l.], v. 45, mar. 2014. ISSN 2176-2767. Disponível em:
<https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/15015/11209>. Acesso em: 27 jun. 2018.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 7. ed. Editora DP&A: São Paulo, 2002.

HUFF JUNIOR, Arnaldo Érico. Campo religioso brasileiro e história do tempo presente. **Cad. CERU**, São Paulo, v. 19, n. 2, dez. 2008. Disponível em:
<http://www.revistas.usp.br/ceru/article/view/11857>. Acesso em: 18 jul. 2018.

JOUTARD, Phillip. Memória coletiva. In: BURGUIÉRE, A. (Org.). **Dicionário das ciências históricas**. Rio de Janeiro: Imago, 1993.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Tradução Bernardo Leitão [et al.] Campinas: Editora da UNICAMP, 1990. (Coleção Repertórios).

LOPES, Aurélio. **Devoção e poder nas Festas do Espírito Santo**. Edições Cosmos, 2004.

MESSIAS, Noeci Carvalho. **Religiosidade e devoção: as festas do Divino e do Rosário em Monte do Carmo e em Natividade – TO**. 2010, 352 f. Tese (Doutorado em História). Faculdade de História, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2010. Disponível em:
http://portais.ufg.br/uploads/113/original_Tese_Noeci_Carvalho_Messias.pdf. Acesso em: 23 ago. 2011.

PREFEITURA DE NATIVIDADE. **História e Localização geográfica**. Disponível em:
<http://www.natividade.to.gov.br/>. Acesso em: 29 jul. 2018.

PRINS, Gwyn. História Oral In: BURKE, Peter. **A Escrita da História: novas perspectivas**. 2. ed. São Paulo: UNESP, 1992.

ROSADO-NUNES, Maria José. (org) Dossiê “Gênero e Religião”. In: **Estudos Feministas**, Florianópolis 13(2):363-436, maio-agosto/2005.

SCAVONE, Lucila. Religiões, Gênero e Feminismo. **Revista de Estudos da Religião**, dezembro/2008, p. 1-8. Disponível em:
https://www.pucsp.br/rever/rv4_2008/t_scavone.pdf. Acesso em: 4 out. 2018.

SOUSA, Poliana Macedo de. Festas do Divino Espírito Santo: influência do modelo de império de Alenquer (Portugal) na festa de Natividade - Tocantins (Brasil). **DESAFIOS** -

Revista Interdisciplinar da Universidade Federal do Tocantins, v. 4, n. 1, p. 14-20, 12 jan. 2017.

_____. Festas do Divino Espírito Santo em Portugal e Além-Mar. **Revista Mosaico - Revista de História**, Goiânia, v. 6, n. 1, p. 107-119, set. 2013. ISSN 1983-7801. Disponível em: <http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/mosaico/article/view/2751>. Acesso em: 13 fev. 2020. doi:<http://dx.doi.org/10.18224/mos.v6i1.2751>.

TEIXEIRA, Maria Jânia Miléo; SILVA, Josué da Costa. Relações de Gênero e Festa Religiosa: Um Estudo Sobre a Atuação da Mulher nos Espaços Organizacionais do Círio Fluvial Noturno de Santo Antônio em Oriximiná/Pará. **Revista Latino Americana de Geografia e Gênero**, v. 8, n. 1, p. 233 250, 2017.

VASINA, Jan. **Oral Tradition as History**. Madison: Wisconsin, 1985, p. 199.

WOODHEAD, Linda. Mulheres e gênero: uma estrutura teórica. **Revista de Estudos da Religião**, n. 1,2002, p. 1-11. Disponível em: www.pucsp.br/rever/rv1_2002/p_woodhe.pdf. Acesso em: 4 out. 2018.

Fontes Orais

Márcia Araújo Borges Pinheiro – Entrevista realizada em 26 de agosto de 2011, Funcionária pública, 55 anos.

Maria José de Oliveira Machado (Dona Zeza) – Entrevista realizada em 26 de agosto de 2011, Funcionária pública, 62 anos.

Marianila Gonzaga de Campos Lima – Entrevista realizada dia 28 de agosto de 2011, Funcionária pública, 52 anos.