

A MULHER NA LITERATURA ORAL CAPIXABA: UM BREVE ITINERÁRIO NO CONGO DA BARRA DO JUCU¹

Maria Mirtis Caser²
Ana Catarina de Pinho Simas Oliveira³

RESUMO

Este artigo tem como objetivo analisar e identificar, na poesia de um dos pontos de Jongo mais populares do Congo da Barra do Jucu, uma escrita sexista que ultrapassa o discurso narrativo de origem africana, que se estabelece no Brasil à época da colonização. Antes, porém, mostra registros das toadas de Congo no Espírito Santo durante a colonização e antecipa, à análise literária, uma introdução sobre a Literatura Oral em apontamentos da crítica no mundo e no Brasil sobre o tema, com o objetivo de identificá-la em alguns cânones da literatura, tais como: Paul Sébillot e Reinhold Kohler, estrangeiros, e Câmara Cascudo e Guilherme dos Santos Neves, brasileiros, para entender como nasceu e se deu o fenômeno da Literatura Oral. A partir de então, analisa a letra da toada da Barra do Jucu reeditada por Martinho da Vila, a qual se tornou bastante conhecida e aceita socialmente.

Palavras-chave: banda de Congo; análise do discurso; crítica feminista, literatura oral.

THE WOMAN IN CAPIXABA ORAL LITERATURE: A BRIEF ITINERARY IN THE CONGO OF BAR DE JUCU

ABSTRACT

This paper aims to analyze and identify a sexist writing, in the poetry of one of the most popular points of Jongo from the Congo of Barra do Jucu, that surpasses the narrative discourse of African origin, established in Brazil at the time of colonization. Before, however, it shows records of the Congo toads in Espírito Santo during the colonization and anticipates, to the literary analysis, an introduction on the Oral Literature in notes from critics in the world and in Brazil over the subject. He purpose is to identify it in some canons of literature, such as Paul Sébillot and Reinhold Kohler (foreigners) and Câmara Cascudo and Guilherme dos Santos Neves (Brazilians) to understand how the phenomenon of Oral Literature was born and developed. Then, it analyzes the lyrics of the toad of Barra do Jucu reissued by Martinho da Vila, which became quite known and socially accepted.

Keywords: Congo band; speech analysis; feminist criticism, oral literature.

Recibido: 24 de noviembre de 2018

Aceptado: 13 de noviembre de 2019

¹ Artigo elaborado a partir da apresentação de comunicação sob o mesmo título no XXI Congresso Internacional de Humanidades, na Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, em outubro de 2018.

² Doutora. Universidade Federal do Espírito Santo/UFES.

³ Mestra. Universidade Federal do Espírito Santo/UFES.

INTRODUÇÃO

Nossa meta constitui mostrar, com a análise de “Madalena do Jucu”, que por trás da cantoria e da melodia própria do congo ressoam tempos de repressão. Nas experiências de tradição oral ecoam vozes de memória vivenciadas na subjetividade, e, observamos o contínuo refazer da memória da cultura popular e seu papel na constituição de sujeitos históricos. Temos, com a escritura do artigo, a intenção de trazer anotações sobre cultura e tradição oral, e, sobretudo, problematizá-la com uma leitura de cunho feminista, de modo a promover-lhe um sentido próprio.

A Literatura Oral preserva histórias e garante às gerações futuras – indígenas e afrodescendentes brasileiros - a proximidade com os antepassados. Para grupos não letrados essa é a forma de sua ancestralidade. De acordo com o Instituto de Investigação e Desenvolvimento em Política Linguística – IPOL, nosso território, embora tenha como língua oficial o português, possui cerca de 250 línguas, mantidas vivas por povos indígenas, grupos de imigrantes e seus descendentes, comunidades afro-brasileiras e grupos que usam linguagem de sinais. Essa informação é ratificada e ampliada pelo IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), que estima que 274 línguas sejam faladas por indígenas de 305 etnias diferentes.

Embora o Estado adote oficialmente o português como a nossa língua, em São Gabriel da Cachoeira (AM), por exemplo, falantes de quatro línguas oficiais convivem: português, nheengatu, tucano e baniúa. Isso nos leva a repensar o nosso idioma e a preservação da Literatura Oral no Brasil.

De acordo com Leonarda Jacinto Menezes, em *Plurilinguismo, Multilinguismo e Bilinguismo: Reflexões sobre a Realidade Linguística Moçambicana* (2013), o plurilinguismo se refere tanto ao domínio de muitas línguas quanto à relação entre língua e cultura, e difere do multilinguismo, que é a coexistência de muitas línguas em um mesmo espaço, que pode gerar influências e interações entre si.

A este respeito, Maria de Lurdes Gonçalves e Ana Isabel Andrade (2007, p. 64) argumentam que desenvolver a competência plurilíngue é valorizar a construção da identidade através do contato com outras línguas e culturas pela promoção de uma educação para a cidadania de abertura e respeito pela diferença. Assim, a importância

em preservar outras culturas e línguas mostra-se de fato um fator identitário significativo. Vejamos:

A competência plurilingue e pluricultural é a capacidade para utilizar as línguas para comunicar na interação cultural, na qual o indivíduo, na sua qualidade de actor social, possui proficiência em várias línguas, em diferentes níveis, bem como experiência de várias culturas. Considera-se que não se trata da sobreposição ou da justaposição de competências distintas, mas sim de uma competência complexa ou até compósita à qual o utilizador pode recorrer (CONSELHO da EUROPA, 2001, p. 231).

Atendendo à importância de reconhecer essa heterogeneidade e de preservar outras línguas que não apenas o português, já que o Brasil não é monolíngue, e avaliando o alto risco de desaparecimento das línguas não oficiais, o Decreto Federal 7.387/2010 instituiu o Inventário Nacional da Diversidade Linguística (INDL), um instrumento para inserir as línguas como referência cultural brasileira, administrado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN).

Aderlande Pereira Ferraz (2007, p. 09) considera que, além dos grupos indígenas, milhões de africanos se comunicavam entre si por meio de seus idiomas maternos, como por exemplo o iorubá, o ewe-fon e o quimbundo.

Essas línguas sobreviveram, ainda que precariamente, em comunidades religiosas afro-brasileiras ou em comunidades rurais remanescentes de quilombos, localizadas, por exemplo, no Estado de São Paulo, em Cafundó, Salto de Pirapora, ou no Espírito Santo, onde temos as Comunidades de Quilombo de Linharinho, da Graúna, de Araçatiba, de Monte Alegre, de São Domingos e de São Jorge.

Em relação ao Estado do Espírito Santo, lembramos os imigrantes Pomeranos, que, devido à quantidade de descendentes, cerca de 300 mil, tiveram instituído o Programa de Educação Escolar Pomerana (Proepo) em 2005. Tal projeto pedagógico valoriza a língua pomerana como fator de identidade étnica e de preservação da cultura. A língua oral e escrita, danças, religião e outras tradições, promovem a autoestima dos alunos, que são alfabetizados em português, mas têm o pomerano como disciplina da grade curricular.

E a Literatura? A mesma riqueza que possui em relação às línguas extraoficiais, o Brasil possui em relação às confluências de culturas. Muitos povos

indígenas não possuem qualquer tradição escrita, o que faz com que estejam muito mais sujeitos à perda de suas culturas, construídas com base em tradições orais, passadas de geração para geração. Essa ameaça real contra as culturas indígenas merece especial atenção, já que muitos brasileiros descendentes de africanos e de indígenas desconhecem sua própria história ou acreditam não ter uma de fato. Na Literatura Oral estão nossas histórias que não estão em livros. Nesse ponto vale destacar Richard Hoggart (apud GOMES, p. 109) quando fala sobre a massificação da cultura e a consequência desta para a sociedade que poderá tornar-se “um tipo mais medíocre de cultura sem classe ou uma cultura sem rosto”. O estudioso britânico se referia à relação entre cultura e negócio – indústria e consumo.

O simples fato de as crianças estudarem a dizimação de seus ancestrais nas aulas de história não produz o ensinamento muito mais rico e valioso no sentido de valorizar a autoestima desses descendentes que a Literatura Oral e outras práticas culturais poderiam efetivar. O estudo e a consequente preservação dessa literatura promove o elo dos muitos povos que convivem em nosso território com seus ancestrais. Pensamos, portanto, caber aos críticos literários o trabalho de resgate dessas culturas por meio de estudos direcionados a ela.

Contos, mitos, lendas, canções e rezas resgatam por intermédio da palavra o conhecimento de vida e natureza das pessoas; a cura pela palavra milenar que constrói a cultura e a identidade dos povos. Os modos coletivos de expressão não se confundem aqui com a cultura de massa, mas expressam a cultura popular, oriunda dos tempos da conversa que perpassa gerações, da Literatura Oral.

O termo Literatura Oral surge com a obra **La Littérature Oral de la Haute-Bretagne**, de Paul Sébillot (apud BERND; MIGOZZI, 1994, p. 35), e depois veio a ser definida como “La littérature orale comprend ce qui, pour le peuple qui ne lit pas, remplace les productions littéraires”, assim, para o autor, a Literatura Oral serve como uma substituição à literatura escrita para as pessoas que não sabem ler.

Os brasileiros vivem e convivem com a Literatura Oral desde a mais tenra infância. Essa Literatura carregada na memória vive pelo repasso aos descendentes da cultura popular, e não menos rica, antiga, independente e comunicante que a Literatura registrada e autoral, vive pela recordação.

Cascudo (2006, p. 20) afirma que os autos populares, as danças dramáticas, as jornadas pastoris, as louvações das lapinhas, as Cheganças, o Bumba-meu-boi, o Fandango, os **Congos** e o mundo sonoro e policolor dos Reisados resistem numa figura, num verso, numa coreografia, fundam elementos vivos da Literatura Oral. Reconhece o pesquisador que os Congos e Congadas possuem rótulos africanos na citação da rainha Ginga e do príncipe Sueno, bem como nos vocábulos de matriz africana que flutuam indecifráveis e pitorescos por cima dos diálogos e declamações.

Walter Benjamin considera que as melhores histórias escritas são as que se aproximam das narrativas orais, dessa afirmação conclui-se que o crítico considera tais narrativas importantes para a manutenção da própria literatura. Ademais, assegura que a dificuldade em narrar ocorre porque na atualidade privamo-nos de uma faculdade que em outros tempos “parecia segura e inalienável: a faculdade de intercambiar experiências” (BENJAMIN, 1994, p. 198). Benjamin já havia exposto em **Experiência e pobreza** que o ato de narrar uma história estaria ligado à função de transmitir uma experiência, e esta, por sua vez, possuiria um significado muito peculiar:

[A experiência] sempre fora comunicada aos mais jovens. De forma concisa, com a autoridade da velhice, em provérbios; de forma prolixa, com a sua loquacidade, em histórias; muitas vezes como narrativas de países longínquos, diante da lareira, contadas a pais e netos (BENJAMIN, 1994, p. 114).

O sujeito que fala não pode ser visto como um sujeito novo, já que existe uma teia de discursos anteriores a ele e novas falas; ele constrói seus textos inter cruzando essa gama de informações, e, a partir de discursos outros, forma e conforma a realidade em que se insere. No Congo, por exemplo, um elemento e outro podem ser vistos de acordo com a região em que se apresenta, o discurso também sofre mudanças de acordo com o ambiente que é carregado de uma história em que a geografia vez e outra interfere.

Aqui a estrutura organizacional será analisada, pois as mensagens decodificadas receberão juízo de valor observando-se antes de tudo quem fala, de onde fala e o que fala. Foucault (1999, p. 111) assevera: a crítica, perante a linguagem existente, se dá por tarefa definir a relação que ela mantém com o que representa. A escolha dos signos linguísticos, sua organização dentro do enunciado, tem o propósito de estabelecer uma relação comunicativa clara entre leitor/ouvinte e texto,

mas não apenas isto. Entendemos que todo enunciado é representação de sua realidade, e implícitas nele estão várias ideologias.

Fairclough (1992, p.117) define a ideologia como:

[...] significações/construções da realidade (o mundo físico, as relações sociais, as identidades sociais) que são construídas em varias dimensões das formas/sentidos das praticas discursivas e que contribuem para a produção, a reprodução ou a transformação das relações de dominação.

Lembramos que a ideologia presente na prática discursiva termina por ser inserida na cultura e nos hábitos das pessoas e não é percebida, assim, os indivíduos agem como se sua locução fosse parte de um saber incontestável. Contudo, há um jogo de poder no discurso. A recreação popular das congadas, por exemplo, não inclui o divertimento apenas, mas a expressão do culto religioso, em que o povo colabora na liturgia, determinando sincretismos numa espécie de atividade lúdica.

Lembramo-nos de frases feitas, por exemplo em “a coisa tá preta”, em que fica subentendido que o preto é tido como coisa ruim. Oriundo de preconceito de raça, esse embate se dá também através das práticas discursivas, aparentemente naturalizadas. Essa luta ocorre através da produção, reprodução e transformação dos discursos estabelecidos noutros discursos, também ideologicamente imbricados. A cultura do preconceito é passada por atos discursivos durante gerações. O que se propõe é refletir sobre esses discursos e analisar suas consequências, esperando que ocorra uma conscientização maior do que se faz, a fim de reproduzi-lo com a percepção de que é fruto de repetições não pensadas de um sentimento hostil e prejudicial a membros de nossa sociedade.

A metodologia deste trabalho consiste, dentre outras coisas, pensar com a Análise Crítica do Discurso, e, utiliza para isso uma revisitação à letra de **Madalena**, selecionada com o objetivo de verificar se há ocorrência de discursos disseminadores da ideologia sexista no Congo.

O HISTÓRICO DO CONGO NO ESPÍRITO SANTO

No século XIX tem-se a referência impressa ao Congo, no livro do Padre Antunes de Siqueira (1893, p. 42), o qual apresenta um esboço histórico dos costumes do povo espírito-santense. Na obra, encontramos a menção a uma primitiva Banda de Congo, integrada por índios Mutuns, do rio Doce. Vejamos:

Nas danças acocoram-se todos em círculo, batendo com as palmas das mãos nos peitos e nas coxas, e soltando guinchos horríveis. Fazem caretas e trejeitos, acompanhados de uma música infernal. Os cassacos, um bambu dentado, corrida a escala por um ponteiro da mesma espécie, e tambores feitos de um pau cavado, às vezes oco por sua natureza, tendo em uma das extremidades um couro, pregado com tarugos de madeira rija. A eles juntam o som produzido por um cabaz, cheio de caroços ou sementes do mato, hoje grãos de feijão e milho.

No século XIX, há outro registro – anterior ao de Padre Antunes de Sequeira – da presença de uma Banda de Congos no Estado do Espírito Santo, quando da visita a Santa Cruz, em 1858, pelo viajante francês François Biard, o qual descreve a banda em seu livro **Deux années eu Brésil** (1862, p. 197). No relato, conta-se o encontro do autor com indígenas por ocasião da festa de São Benedito:

À frente o capitão com bastão enfeitado; depois o portador da imagem do Santo; as velhas devotas que dançavam *le cancan* em torno da imagem e, por fim, os músicos e instrumentos: uns batendo tambor, pequeno tronco de árvore, oco, coberta uma das extremidades por um pedaço de pele ou couro de boi, e outros rascando, com um pequeno bastão, um instrumento feito dum pedaço de bambu denteado de alto a baixo.

Segundo Rocha (1960, p. 197), D. Pedro II em viagem ao Espírito Santo, quando por ali andou em fevereiro de 1860, em visita imperial, anotou alguns dados sobre o conjunto musical, do qual desenhou o nosso reco-reco de cabeça esculpida, anotando o nome “cassaca”.

D. Pedro Maria de Lacerda, Bispo do Rio de Janeiro que esteve em visita episcopal pelo interior capixaba em 1880 e 1886, recolheu em cadernos tudo que achou interessante registrar e apontou, em forma de diário, casos curiosíssimos, dentre os quais se destaca o seu encontro com índios, integrantes de autênticas Bandas de Congos.

D. Pedro Maria, em Nova Almeida, nota a presença de um “negro velho” no grupo de índios. Essa “intromissão” do elemento negro no folguedo ameríndio é que deu agitação e vida ao conjunto musical e dançante.

1. As Bandas de Congo no Espírito Santo e na Barra do Jucu

A história do Congo no Espírito Santo se confunde com a história do Estado, pois ela foi construída pelas miscigenações das várias etnias de índios e negros aqui

presentes, como vimos acima, mas também das outras etnias que aqui aportaram, como: portugueses, italianos, alemães, pomeranos, austríacos e tantos outros que de alguma forma marcaram a cultura deste Estado.

Conforme Guilherme dos Santos Neves (1980, p. 3) registrou, a primeira referência ao Congo no Estado é de 1858, e ocorreu no livro **Deux années eu Brésil**, do viajante francês François Biard, que relata o seu encontro com indígenas por ocasião da festa de São Benedito.

Muitos historiadores preferem afirmar que o ritmo nasceu junto com a necessidade dos negros de cultuarem os deuses africanos, efetuando uma miscigenação religiosa com os santos da Igreja Católica, ou seja, um sincretismo religioso, materializado, nas bandas de congo, em suas criações, práticas e tradições artísticas populares, perpetuadas oralmente em festas religiosas típicas como as de São Benedito, São Pedro, São Sebastião e Nossa Senhora da Penha.

Descendente de negros escravos e de açorianos, Alcides Gomes da Silva, o Mestre Alcides, da banda de congo que teria inspirado a música que é objeto de análise neste trabalho, nasceu por volta de 1898, em Zenza, área rural pertencente à antiga Fazenda Araçatiba (ES), administrada no século XVI pelos Jesuítas. Na mais tenra infância conheceu o Congo e a feitura dos tambores com os moradores de sua região. Adolescente, o Mestre participava de Marujadas, Bandas de Congo e outras manifestações populares. Adulto, reunia conquistas em festejos. O nome da banda surgiu por homenagem do filho de Alcides, Virgílio Silva, que homenageia o pai e cria a Banda de Congo Mestre Alcides. No transcorrer do tempo, surgem conflitos entre integrantes da banda e surgem a Banda de Congo Tambor de Jacarenema e a Banda de Congo Mestre Honório (MACEDO, 2008, p. 44-54).

2. As cantigas e o sexismo

As Bandas de Congos capixabas têm seu ritmo marcado por tambores e casacas. A casaca é o instrumento típico das Bandas de Congo do Espírito Santo, uma espécie de reco-reco com uma cabeça esculpida em uma das extremidades. Os tambores marcam o ritmo forte e eram inicialmente construídos de madeira oca, mas hoje são geralmente feitos de barris. Quando parados, os congueiros se sentam nos

tambores e formam um círculo; quando em movimento, os tambores são dependurados por alças apoiados nos ombros.

As toadas, na maioria das vezes, são feitas em homenagens a santos, como São Benedito e Nossa Senhora da Penha (padroeira do Estado do Espírito Santo), mas também discorrem sobre temas como o mar, o amor e, às vezes, a morte. Conforme o Projeto de Lei 293/2011, de autoria da Deputada Luzia Toledo, do Espírito Santo, o congo é patrimônio imaterial do Estado. Nas cantigas de congo, em geral, concorre para fazê-las tristes a maneira dolente de cantá-las, alongando exageradamente as vogais finais do último verso do refrão, “que mais parecem lamentos e gemidos em âââââ, em êêêêê, em ôôôôô”.

Podemos dizer que certas canções (jongos) de congo lembram as cantigas de roda do tipo de estribilho. De fato, como nas rodas infantis, algumas canções de congo têm o seu refrão, que o coro entoa de início, e também após tirar o solista os seus versos ou trovas.

O jongo é um ritmo contagiante do cancioneiro popular do Brasil. E quando ouvimos as bandas da Barra do Jucu, estamos ouvindo o velho jongo, genuína música do Espírito Santo, que embora esteja presente no litoral brasileiro, tem suas peculiaridades no Estado, ou seja, peculiaridades regionais, como é comum acontecer na Literatura Oral. Quem canta “Madalena do Jucu”, de acordo com os congueiros, não canta a música, mas a toada de congo, assim é conhecido o ritmo no Espírito Santo. A toada foi gravada por Martinho da Vila em 1989 e faz parte do álbum "O canto das lavadeiras".

Passamos agora à análise do jongo adaptado por Martinho da Vila:

Madalena, Madalena
Você é meu bem querer
Eu vou falar pra todo mundo
Vou falar pra todo mundo
Que eu só quero é você
Eu vou falar pra todo mundo
Vou falar pra todo mundo
Que eu só quero é você

Minha mãe não quer que eu vá
Na casa do meu amor
Eu vou perguntar a ela

Eu vou perguntar a ela
Se ela nunca namorou
Eu vou perguntar a ela
Eu vou perguntar a ela
Se ela nunca namorou
Oh! Madalena

refrão

O meu pai não quer que eu case
Mas me quer namorador
Eu vou perguntar a ele
Eu vou perguntar a ele
Porque ele se casou
Eu vou perguntar a ele
Eu vou perguntar a ele
Porque ele se casou
Madalena

refrão

Eu fui lá pra Vila Velha
Direto do Grajaú
Só pra ver a Madalena
E ouvir tambor de congo
Lá na Barra do Jucu
Só pra ver a Madalena
E ouvir tambor de congo
Lá na Barra do Jucu
Oh! Madalena

Apontamos que, de acordo com o historiador Eliomar Mazzoco (1993), não é possível afirmar quem é o verdadeiro criador da toada “Madalena, Madalena”. Guilherme Santos Neves (2008, p. 70) registrou a toada “Madalena” datada na década de 40 e oriunda da Serra. Contudo, Mazzoco afirma que a cultura popular tem muitas versões para a música, e que uma das versões é da Barra do Jucu.

Ressalte-se, porém, que Martinho da Vila gravou o samba oriundo do congo que ele escutou na Barra do Jucu. Ambos os autores concordam que a toada é essencialmente capixaba. Avaliamos que há empirismo no estudo da linguagem, caracterizado pelo conhecimento científico e pelo qual estão gravadas impressões externas, portanto utilizamos o texto literário da toada, produzido e reproduzido socialmente de forma indefinida, como matéria-prima para realizarmos uma análise linguístico-crítica do discurso ali presente, considerando seus fatores sociais relacionados.

Concebemos a linguagem como prática social, segundo a teoria de Bourdieu (compreendida em seu contexto social), a qual modela significações do mundo que vivemos, as quais, por conseguinte, estabelecem as relações sociais. Nesse sentido, o discurso é práxis, ação e reação ao mundo que vivemos. O discurso constrói realidades ao mesmo tempo em que é moldado por ela. Daí a importância do estudo do discurso (e da Literatura Oral) para a compreensão da sociedade.

1ª estrofe:

Madalena, Madalena
Você é meu bem querer
Eu vou falar pra todo mundo
Vou falar pra todo mundo
Que eu só quero é você
Eu vou falar pra todo mundo
Vou falar pra todo mundo
Que eu só quero é você

Na primeira estrofe observamos uma declaração do amor que o narrador sente, pois Madalena é o “bem querer” dele, ou seja, ele tem afeição por ela. Ainda percebemos que o sujeito tem o desejo de declarar esse sentimento “pra todo mundo”, além da vontade de ficar exclusivamente com Madalena, pois afirma que “só quero é você”. Talvez aponte um ato de submissão ao amor que sente e certa idolatria pela mulher amada, mas também parece correto afirmar que ele não disse para seus ouvintes ainda que Madalena é seu único bem querer. Ele diz que vai falar, mas não falou. Ressaltamos que o discurso é do homem, proferido para a mulher; é, portanto, um discurso masculino. O que se atesta na primeira estrofe da música é uma mulher assujeitada ao próprio discurso, passiva a ele. Esse direito de falar ora analisado é masculino, criado e instituído pelos códigos sociais do homem.

2ª estrofe:

Minha mãe não quer que eu vá
Na casa do meu amor
Eu vou perguntar a ela
Eu vou perguntar a ela
Se ela nunca namorou
Eu vou perguntar a ela
Eu vou perguntar a ela
Se ela nunca namorou
Oh! Madalena

Aqui constatamos a presença de outra mulher na música, a mãe daquele que canta. O expoente que a matriarca representa é a dicotomia entre a amada (bondosa) e a mãe/sogra (má), mas também, e ao mesmo tempo, pela ótica da mãe, da mãe

(bondosa) e da possível nora (diabólica), o que naturalmente obstrui a imagem da mulher enquanto pessoa.

Embora seja um discurso do povo, lembramos que vem sendo proferido desde a Antiguidade, com base em filósofos misóginos como Platão e Aristóteles, que ajudaram a perpetuar, o primeiro na obra **As Leis** (2010), e o segundo nas obras **Política** (2018) e **Poética** (2011), a preexistente ideologia social ateniense da submissão/servidão “natural” das mulheres, as quais, de acordo com tal entendimento, deveriam estar sempre sujeitas ao homem chefe da família tradicional de Atenas, fosse ele pai, irmão ou marido. Tais obras aceitaram como corretas as imposições sócio-políticas discriminatórias que já tinham sido feitas às mulheres pela minoria de cidadãos do sexo masculino da *pólis* grega. No contexto da Atenas antiga, as mulheres não eram cidadãs e eram consideradas propriedade dos chefes de família, por conseguinte, foram inferiorizadas *artificialmente* em relação aos homens.

Nas obras **República** (2000) e **O banquete** (2011), de Platão, ou, **Da Geração dos Animais** (1948) e **História dos animais** (2008), de Aristóteles, vemos os filósofos pontuarem a posição e limitação das mulheres para assumirem determinados cargos e posições na sociedade, baseados em um desejo dos homens de manterem sob controle o poder masculino na sociedade, já que de acordo com estudos consistentes e posteriores como os de Beauvoir, nas afirmativas que limitavam e rebaixavam o feminino, não havia justiça ou cientificidade.

Na contemporaneidade, graves especulações que inferiorizaram a população feminina foram teoricamente imputadas por Freud; falamos teoricamente porque, depois, muito do que havia sido dito foi desmistificado. Por exemplo, as questões que Freud elaborou sobre a histeria se confundem com as que ele desenvolveu sobre a mulher, dando a entender que a histeria seria uma característica feminina.

Outras de suas ideias discriminatórias dizem respeito aos aspectos relativos às diferenças entre o menino e a menina quanto à castração, relacionada com o complexo de Édipo (ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 340). Tais ideias foram colocadas em xeque por Simone de Beauvoir em seu livro **O segundo sexo: fatos e mitos**, no qual Beauvoir, dedica um capítulo a questionar as afirmativas freudianas. Vejamos:

Mas uma vida é uma relação com o mundo; é escolhendo-se através do mundo que o indivíduo se define; é para o mundo que nos devemos voltar a fim de responder às questões que nos preocupam. Em particular, a psicanálise malogra em explicar por que a mulher é o Outro, pois o próprio Freud admite que o prestígio do pênis explica-se pela soberania do pai e confessa que ignora a origem da supremacia do macho. (BEAUVOIR, 1980, p.69-70).

Acompanhando o preconceito na contemporaneidade, o filósofo Nietzsche, por sua vez, demonstra misoginia pessoal:

Eu conheço essas adoráveis mênades... Ah, que perigoso, insinuante, subterrâneo bichinho de rapina! E tão agradável, além disso!... Uma pequena mulher correndo atrás de sua vingança seria capaz de atropelar o próprio destino. - A mulher é indizivelmente mais malvada que o homem, também mais sagaz; bondade na mulher é já uma forma de degeneração... No fundo de todas as chamadas "almas belas" há um inconveniente fisiológico - não digo tudo, senão me tornaria médico. A luta por direitos iguais é inclusive um sintoma de doença: qualquer médico o sabe (1995, p. 58).

O comportamento da mulher era predeterminado (e de certo modo ainda o é); ela é julgada pelo que é correto ou não aos olhos tanto do homem quanto dela mesma.

Esses discursos que tiveram e têm grande poder de persuasão, dentre outros, norteiam culturalmente o que se dirige ao sexo feminino: uma imagem de todos os ângulos permissiva, no sentido pejorativo, como desregrada/indisciplinada. Quando a própria mãe “não quer que eu vá [...] Na casa do meu amor”, ela possivelmente recrimina a relação do casal. Provavelmente não considera Madalena suficientemente virtuosa para seu filho (homem), e, mostra que a mulher traz o estigma negativo internalizado, o que demonstra um caráter mantenedor da representação social que reforça tal estigma.

Por isso cabe lembrar Simone de Beauvoir, na introdução de sua obra (1980), quando afirma que “A humanidade é masculina, e o homem define a mulher não em si, mas relativamente a ele; ela não é considerada um ser autônomo”.

Como uma mulher pode ser livre se considera a outra mulher sua rival ou inferior ao homem? Como quer liberdade se avalia que o homem tem mais valor que ela mesma? Como pode submeter-se à relação abusiva? A liberdade precisa ser física

e psicológica, para tanto é preciso revisitar o que há nas entrelinhas dos discursos para tentar desnaturalizar crenças, que são, na verdade, culturais, criadas pelo patriarcalismo. Sair de um contexto permeado de machismo e olhar de fora para dentro pode emancipar muitas mulheres, enxergando que os homens têm sido privilegiados em muitos campos da vida durante séculos da humanidade, e que determinados discursos nos incitam a sermos rivais, acabando com sentimentos femininos e valorosos de umas com as outras tais como a reciprocidade, a compaixão, e a irmandade.

As circunstâncias vividas pelas mulheres ao longo da história sempre as deixaram em desvantagem – durante séculos elas não tiveram acesso a estudos formais, à informação de qualidade e ao trabalho remunerado mas hoje a situação apresenta alguma melhora, e não se justifica mais esse comportamento menor, acanhado, sem marca no mundo, quando o pensamos racionalmente. Vejamos:

Assim as mulheres frequentemente apagam de si mesmas as marcas tênues de seus passos neste mundo, como se sua aparição fosse uma ofensa à ordem. Este ato de autodestruição é também uma forma de adesão ao silêncio que a sociedade impõe às mulheres, feitas, como escreve Jules Simon, “para esconder sua vida”; um consentimento à negação de si que está no centro da educação feminina, religiosa ou laica, e que a escrita – assim como a leitura – contradiziam (PERROT, 2005, p. 37).

Contudo, também é preciso ter em conta que “nos dias atuais existe uma intenção maior de fazer com que a *sociedade* acredite que as mulheres não precisam mais lutar por seus direitos ou a intenção de fazer acreditar que não há mais necessidade de revolução, de mudanças” (NOGUEIRA, 2001), pois o sentimento sexista está inserido nas entrelinhas do discurso social e é necessário estar sempre atentas.

3ª estrofe:

O meu pai não quer que eu case
Mas me quer namorado
Eu vou perguntar a ele
Eu vou perguntar a ele
Porque ele se casou
Eu vou perguntar a ele
Eu vou perguntar a ele
Porque ele se casou
Madalena

Outro homem aparece na canção, agora o pai do rapaz. Vozes masculinas prevalecem: a do filho e a do pai, pois a da mãe/mulher, também é mediada por vozes masculinas que as subjagam. Uma rede de representações advém da oratória masculina. O pai “não quer que eu case” e “me quer namorador”, ou seja, o genitor acredita e incita o filho a não manter uma relação de amor e afetividade com uma mulher apenas, mas com várias, pois o filho homem, o varão, viril, como ele (pai), deve reivindicar seu lugar em conjunto com as vozes seculares que possibilitam ao homem maior liberdade e movimentação em relação à mulher.

Cabe lembrar Beauvoir (1980, p. 19) que afirma: “Ninguém é mais arrogante em relação às mulheres, mais agressivo ou desdenhoso do que o homem que duvida de sua virilidade”. Talvez o pai do rapaz estivesse preocupado com essa questão.

Há também que observar o hedonismo, (teoria filosófico-moral) de Aristipo de Cirene, que postula que o fim de tudo é o prazer. Há, portanto, uma estreita relação entre a música e relação de poder que determina que o homem tudo pode. O filósofo defendia o controle racional sobre o prazer para que não se desenvolvesse uma dependência dos prazeres. Mostra que homem busca ante os demais, em congruência com a ideologia machista, atrair muitas mulheres para mostrar valor/poder (ANDREATA, 2011). Aqui o homem ostenta mulheres para se exhibir frente aos outros. Esse movimento em busca das mulheres, ou seja, do prazer, não poderia também ter uma estreita relação de dependência deles em relação a elas?

4ª estrofe:

Eu fui lá pra Vila Velha
Direto do Grajaú
Só pra ver a Madalena
E ouvir tambor de congo
Lá na barra do Jucu
Só pra ver a Madalena
E ouvir tambor de congo
Lá na barra do Jucu
Oh! Madalena

Há uma incongruência aqui: “só para ver a Madalena”, mas não é só isso, pois segue dizendo “e ouvir tambor de congo” – o hedonismo toma conta da aparente paixão. É assim que este estudo justifica a necessidade de se refletir, a partir dos pressupostos da Análise Crítica do Discurso, o uso da música, no caso da cultura popular, como meio de disseminação e perpetuação do sexismo. Segundo a obra Machado; Cruz; Dias em **Teorias e práticas discursivas** (1998, p. 17), a análise do

discurso “tem seu interesse voltado para o sentido social e os efeitos da linguagem em uso”.

Ao analisarmos a música, concluímos que o discurso presente apresenta traços discursivos ideologicamente determinados, com a presença dos discursos milenares de dominação do masculino frente ao feminino na letra da canção analisada. Isso demonstra que, no tocante à relação de gêneros, muito ainda precisa ser feito para que seja extinta a ideia que prega a superioridade e a dominação masculina do meio social.

O que percebemos pelas análises feitas é que a mulher continua sendo tratada como objeto de desejo, de consumo e de ostentação do poder masculino, ainda agindo e vivendo de acordo com os desejos dele. Por fim, entendemos que as mulheres acabam sendo vítimas nesse meio discursivo dominado pela ideologia machista. Tal entendimento se retifica nas palavras de Beauvoir (1980b, p. 26),

Não acredito que existam qualidades, valores, modos de vida especificamente femininos: seria admitir a existência de uma natureza feminina, quer dizer, aderir a um mito inventado pelos homens para prender as mulheres na sua condição de oprimidas. Não se trata para a mulher de se afirmar como mulher, mas de tornarem-se seres humanos na sua integridade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O lugar da fala é o lugar que uma pessoa ocupa na teia social e termina por inscrever-se no corpo, e reivindicar esse lugar tem sido tomado como uma estratégia política nas sociedades contemporâneas. Procuramos evidenciar como, em um texto aparentemente inocente, como o das tradicionais e amadas canções populares, o lugar da mulher continua a ser determinado pelo discurso de poder patriarcal.

O que se espera é incitar a desconfiança, para que a mudança cultural em relação ao feminino e às mulheres possa se efetivar (positivamente). Outrossim, valorizar o que é nosso, com o olhar crítico, promove mudanças, pois nossa cultura popular e nossa literatura oral estão impregnados desse sexismo que continua a humilhar e ultrajar as mulheres das mais diferentes etnias e classes no Brasil. Vemos, portanto, a Literatura Oral como elemento socializador. Essa literatura que é vivida desde a infância pode promover a ampliação do universo masculino, da hierarquia

entre os sexos e gêneros, por isso o estudo crítico com um olhar feminista é necessário.

Consideramos “Madalena” como uma representação das mulheres brasileiras e da cultura sexista que projeta o preconceito nos comportamentos das pessoas. Aqui não há apenas a subordinação da mulher, mas um preconceito contra ela direcionado, que incide metonimicamente contra as outras mulheres. Vemos o sujeito atuando por meio da linguagem, introduzindo estruturas discursivas e psicossociais junto àqueles que o rodeiam.

REFERÊNCIAS

- Andreata, Ocir de Paula. PERETTI, Clélia (Org.)** 2011. Congresso de Teologia da PUCPR, 10, Curitiba. Anais eletrônicos. Curitiba: Champagnat, 2011. Disponível em: <<http://www.pucpr.br/eventos/congressoteologia/2011/>>. Acesso em: 08 mai. 2018.
- Aristóteles.** 1948. *Da Geração dos Animais*. Tradução de A. Platt. In: COHEN, M.R. & DRABKIN, I.E. (orgs.). Londres: A Source Book in Greek Science, Oxford U. Press, p. 415-7.
- Aristóteles.** 2008. *História dos animais*. Disponível em: <http://www.obrasdearistoteles.net/index.php?option=com_content&task=view&id=15>. Acesso em: 19 abri. 2018.
- Aristóteles.** 2011. *Poética*. São Paulo: Edipro.
- Aristóteles.** 2018. *Política*. São Paulo: Martin Claret.
- Beauvoir, Simone.** 1980. *O segundo sexo: fatos e mitos*. Tradução de Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Beauvoir, Simone.** 1980b. *O segundo sexo: A experiência vivida*. Tradução de Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Benjamin, Walter.** 1994. “Experiência e pobreza”. In: *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Tradução de Sergio Paulo Rouanet. 7. ed. São Paulo: Brasiliense
- Bernd, Zilá; Migozzi, Jacques.** 1994. *Frontières du Littéraire: Littératures orale et populaire Brésil/France*. Limoges: Pulim.
- Biard, François Auguste.** 1862. *Deux années eu Brésil*. Paris: Editora: Nabu Press, p. 190.
- Cascudo, Câmara.** 2006. *Literatura oral no Brasil*. São Paulo: Global.
- Conselho da Europa.** 2001. *Quadro Europeu Comum de Referência para as línguas: aprendizagem, ensino, avaliação*. Porto: Edições Asa. Disponível em: <http://area.dge.mec.pt/gramatica/Quadro_Europeu_total.pdf>. Acesso em: 7 mai. 2018.
- Fairclough, Norman.** 2001. *Discurso e mudança social*. Brasília: Editora Universidade de Brasília.
- Ferraz, Aderlande Pereira.** 2007. “O panorama linguístico brasileiro: a coexistência de línguas minoritárias com o português”. São Paulo: USP, *Revista Filologia e Linguística Portuguesa*, n. 9, p. 43-73. Disponível em: <<file:///C:/Users/203270/Downloads/59772-77209-1-PB.pdf>>. Acesso em: 27 abr. 2018.

- Foucault, Michel.** 1999. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes.
- Freud, Sigmund.** 1973. "La disolución del complejo de Edipo". In *Obras completas de Sigmund Freud*. 3. ed., Madrid: Biblioteca Nueva (Texto original publicado em
- Gomes, Itania Maria Mota.** *Efeito e recepção: a interpretação do processo receptivo em duas tradições de investigação sobre os media*. Rio de Janeiro: E-Papers Serviços Editoriais, 2004.
- Gonçalves, Maria de Lurdes e Andrade, Ana Isabel.** 2007. *Disponibilidades e autoimplicação: desenvolvimento profissional e plurilinguismo*. Educação, Porto Alegre/RS, ano XXX, n.3(63), p. 457-477, set/dez., disponível em: <www.plurilinguismo.pdfadobreader>. Acesso em: 04 abr. 2018.
- IPOL – Instituto de Investigação e Desenvolvimento em Política Linguística.** Disponível em: <<http://e-ipol.org/tag/linguas-do-brasil/>>. Acesso em: 23 abr. 2018.
- Macedo, Inara Novaes.** 2008. *A História de Mestre Alcides Gomes da Silva*. Monografia (Bacharelado em Artes) Departamento de Artes, Universidade Federal do Espírito Santo, 2008.
- Machado, Ida Lúcia; Cruz, Amadeu Roselli; Dias, Dylia Lysardo.** 1998. *Teorias e práticas discursivas: estudos em análise do discurso*. UFMG: Editora Carol Borges.
- Mazzoco, Eliomar Carlos.** 1993. *O Congo de Máscaras*. Vitória (ES): UFES – Secretaria de Produção e Difusão Cultural, 73 p.
- Menezes, Leonarda Jacinto José Maria.** "Plurilinguismo, Multilinguismo e Bilinguismo: Reflexões sobre a Realidade". *Vitória: Revista Percursos Linguísticos - UFES*, v. 3, n. 7, 2013. Disponível em: <<http://periodicos.ufes.br/percursos/article/view/4589/4578>>. Acesso em: 24 abr. 2018
- Neves, Guilherme Santos.** 1980. "Bandas de Congo". *Cadernos de Folclore nº 30*. Rio de Janeiro: FUNARTE.
- Neves, Reinaldo Santos (Org.).** 2008. *Coletânea de estudos e registros do folclore capixaba: 1944-1982*. v. 2. Guilherme Santos Neves. Vitória: Centro Cultural de Estudos e Pesquisas do Espírito Santo
- Nietzsche, Friedrich.** 1995. *Ecce homo*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.
- Nogueira, Conceição.** 2001. *Um novo olhar sobre as relações sociais de gênero: feminismo e perspectiva crítica na psicologia social*. Lisboa: Fundação Gulbenkian.
- Perrot, M.** 2005. *As mulheres ou os silêncios da história* / Michelle Perrot: tradução de Viviane Ribeiro. Bauru, SP: EDUSC.
- Platão.** 2000. *A República*. Tradução de Henrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural.
- Platão.** 2010. *As Leis*. São Paulo: Edipro.
- Platão.** 2011. *O banquete*. Tradução, notas e comentários de Donald Schüler. Porto Alegre: L&PM.
- Rocha, Levy.** 1960. *Viagem de Pedro II ao Espírito Santo*. 2. Edição. Rio de Janeiro
- Roudinesco, E., & Plon, M.** 1998. *Dicionário de psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar
- Sébillot, Paul Yves.** 1881. *La Littérature Oral de la Haute-Bretagne*. Book on Demand Ltd., 1881. Disponível em: <<https://archive.org/details/littratureorale00sbgoog>>. Acesso em: 19 abr. 2018.
- Siqueira, Antunes de.** 1944. *Esboço histórico do povo espírito-santense*. Vitória, ES: Imprensa Oficial do ES.
- Siqueira, Padre Francisco Antunes de.** 1893. *Esboço Histórico dos Costumes do Povo Espírito-Santense Desde os Tempos Coloniais até nossos Dias*. Rio de Janeiro: Tipografia G. Leuzinger & Filhos, 1893.

SITES CONSULTADOS:

Projeto de Lei 293/2011. Disponível em:
<http://www.al.es.gov.br/antigo_portal_ales/images/documento_spl/35061.pdf>.
Acesso em: 08 Mai. 2018.