

ENTRE A BATINA E O CALÇÃO:

estudo das imagens e simbolismos de um santo performático

BETWEEN CASSOCK AND SHORTS: A STUDY ON THE IMAGES AND SYMBOLISMS OF A PERFORMATIC SAINT

Victor Hugo Neves de Oliveira^a

Resumo O ritual de louvor a São Gonçalo de Amarante é uma espécie de manifestação artística e religiosa popular em diversas regiões brasileiras. Definimo-lo, aqui, como um processo histórico de relações, considerando que seu contexto gestual e motivacional revela e expressa diversos sentidos que transitam entre o mito e o rito. Este estudo busca apresentar o complexo narrativo que envolve o imaginário de crença que mobiliza e agencia esse ritual. O estudo das relações entre dança e religião e a análise dos conflitos e dos pontos de tangência entre as dimensões da arte e da religiosidade popular habilitam-nos, neste trabalho, a abordar os vínculos entre as substâncias míticas e o comportamento cultural, ou seja, os aspectos que organizam aquilo que se identifica como as histórias e as imagens que envolvem o imaginário acerca do santo.

Palavras-chave dança; ritual; mito; imagem.

Abstract *The research proposal is to present the narrative complex that involves the imaginary of the belief that mobilizes the ritual of praise to Saint Gonçalo de Amarante, a kind of religious and artistic expression that defines itself as a historical process of relations whose gesture and motivational context reveals and expresses feelings and factors that move between myth and ritual. The study of the relationship between dance and religion and the analysis of conflicts and points of tangency between the dimensions of art and popular religiosity permits us to address and investigate the links between myth and cultic behavior, organizing what was identified as stories and images that involve imagination upon the holy.*

Keywords *dance; ritual; myth; image.*

a Professor do Departamento de Artes Cênicas da Universidade Federal da Paraíba e doutorando em Ciências Sociais (PPCIS/ UERJ).

INTRODUÇÃO

Entre as representações dramáticas e performáticas de nossa cultura popular encontra-se a manifestação denominada *Dança de São Gonçalo de Amarante*, ritual realizado todos os anos em várias regiões brasileiras, com aspectos, motivos e propósitos diferenciados e inconstantes. A *Dança de São Gonçalo de Amarante* é uma prática (executada por homens devotos ao santo e inserida no âmbito do catolicismo popular) que representa uma estrutura de culto limiar, ao promover diálogos entre as territorialidades do sagrado e do profano, da devoção e da diversão, da fé e da festa. Cada região brasileira (como não poderia deixar de ser) apresenta particularidades e especificidades com relação aos sentidos, significados e valores que fundamentam o ritual.

Aqui, entretanto, consagra-se ao estudo da *Dança de São Gonçalo de Amarante*, realizada no povoado quilombola da Mussuca, localizado na cidade de Laranjeiras (Sergipe-Brasil), pelo enfoque metodológico e a delimitação do campo de abrangência da tese de doutoramento desenvolvida por este autor no Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (PPCIS/UERJ).

Segundo as lendas recolhidas em entrevistas e bibliografias específicas sobre o tema, Gonçalo teria sido um sacerdote que, em certo momento de sua carreira religiosa, resolveu se direcionar para missões mais populares. Observando que, às noites, sempre existiam mulheres a oferecer seus corpos para marinheiros nos cais das cidades, ele para lá se dirigia, tocando, à sua moda, instrumentos musicais e promovendo, com isso, encontros de cantos e danças. As músicas continham mensagens de devoção a Deus, e diversas prostitutas se converteram ao ideário de vida cristão a partir disso. Daí sua fama de santo casamenteiro, violeiro, protetor dos marinheiros e das prostitutas.

Percebe-se, portanto, que o santo traz em si mesmo as marcas daquelas formas liminares apresentadas por Victor Turner (2005, p. 144) como conjunto de noções opostas em uma única representação que caracteriza a peculiar unidade da margem, da passagem, do umbral: o que não é nem isso nem aquilo e, no entanto, é ambos. Os atributos do santo amarantino são constituídos, pois, de símbolos representativos da liminaridade: promove a fé, celebrando a festa; disserta sobre o sagrado, executando o profano; realiza a devoção, apresentando atos de diversão.

Assim, a festa como arcabouço da fé, ou a fé como substrato à festa, representa e descobre o estreito parentesco entre a atividade lúdica e o sagrado, estabelecendo

encontros entre o corpo, a dança e a religião, fomentando o enlace entre culto religioso e jogo performativo no cenário das celebrações.

A pesquisa proposta procura, a partir do estudo das dialéticas e discordâncias modeladoras da figura mítica de São Gonçalo de Amarante, analisar os fenômenos e agenciamentos de crença que situam as representações expressivas de fé e festa, ora no contexto eclesial, ora no contexto popular, examinando, dessa maneira, os encontros da reza e da dança, das representações religiosas e artísticas, dos fenômenos sagrados e seculares. Ao apreender, de um lado, a imagem do santo que veste batina e, do outro, a imagem daquele mesmo santo vestindo calção, busca-se analisar as elipses, incoerências, emendas e conciliações entre as composições históricas que edificam a (con)tradição de louvor ao beato amarantino, disponibilizando a análise da natureza expressiva do ritual em uma perspectiva dialógica, com seus sistemas de crença e as manifestações do corpo.

O corpo como lugar de encontro entre a manifestação artística e religiosa, por isso, orienta as discussões acerca das relações entre os elementos sagrados e os aspectos profanos que desdobram as redes de significação e a expressividade plástica do ritual. Entretanto, não é a proposta, aqui, pormenorizar o ritual, mas, sobretudo, analisar – no conjunto de ações e histórias – as cerimônias e, desse modo, fomentar a apreensão da celebração religiosa como estrutura local das dramatizações sociais.

Por isso, não se resolveu investigar apenas os significados de ordem cultural circunscritos à prática gestual, mas também se optou por expandir os horizontes no entendimento da imagem, do mito e dos ritos. Deliberou-se considerar todo o ritual não como encenação teatral com base no fenômeno da espetacularização, mas fomentar a compreensão do culto como elemento dinâmico da expressão coletiva. Por fim, optou-se por conciliar os signos que compõem o drama, organizando o pensamento na vinculação dos bens simbólicos, às bases da sociedade.

DEVOÇÃO E DIVERSÃO: HISTÓRIAS DO SANTO

Todo o espaço de religiosidade e ação ritual estrutura substâncias míticas que fornecem modelos para o comportamento humano e, por isso, conferem significado e valor à existência. Trata-se de realidades culturais extremamente complexas, e tais substâncias míticas ou mitos servem para revelar o sagrado e os modelos exemplares que o sustentam como estandarte, alimentando os ritos e as atividades humanas a eles relacionadas. À guisa de relato de um acontecimento sobrenatural ou à maneira de uma história de caráter sagrado, o mito fortalece,

a partir de suas bases, o ciclo da religiosidade e a manutenção periódica de suas causas, articulando-se como uma realidade original que responde à necessidade religiosa, às aspirações morais, aos constrangimentos e aos imperativos de ordem social e, além disso, até às exigências práticas, afinal:

[...] o mito exerce uma função indispensável: ele exprime, realça e codifica as crenças; salvaguarda os princípios morais e impõe-os; garante a eficácia das cerimônias rituais e fornece regras práticas para uso do homem. O mito é, pois, um elemento essencial da civilização humana; longe de ser uma vã fabulação, é, pelo contrário, uma realidade viva, à qual constantemente se recorre; não é uma teoria abstracta nem uma ostentação de imagens, mas uma verdadeira codificação da religião primitiva e da sabedoria prática (ELIADE, 1963, p. 24).

O compartilhamento desses “saberes-práticos” reflete a estrutura e o conjunto de relações sociais que garantem validade à modalidade do discurso mítico, tendo em vista que revelam a natureza constitutiva do mito como uma formação de feixes de relações significantes, porquanto, históricas, e induzem a crer que “a substância do mito não se encontra nem no estilo, nem na narração, nem na sintaxe, mas na história que é relatada” (LÉVI-STRAUSS, 1985, p. 242). Cada mito, nesse sentido, narra modelos exemplares representativos de uma ontologia sagrada e, desse modo, gera e/ou reatualiza agenciamentos epistemológicos cujo escopo consiste em contribuir para a manutenção histórica da santidade do mundo, ou seja, o Cosmos.

A compreensão de que o mito tem por principal função cooperar no processo de fixação de modelos a serem seguidos pelos homens (multiplicados por meio do rito) auxilia a apreender o papel assumido pelas realidades míticas: desvelar como os fenômenos da vida (desde o Universo até seus fragmentos, tais quais um animal, uma instituição, um comportamento humano) tornam-se ocorrência, entre os homens, de uma vontade divina, comunicando-os, relacionando-os e religando-os ao Incriado.

Nessa perspectiva, que corresponde aos vértices de comunicação, relação e união com as divindades, os mitos substancializam traços característicos, atributos dessa triangulação, que os diferenciam de outras narrativas: 1) constituem uma história de atos de seres sobrenaturais; 2) tais histórias são consideradas absolutamente verdadeiras, por tratarem de realidades ou do próprio sagrado; 3) referem-se à criação (aqui se entendem valores, comportamentos, hábitos nobres, etc.); 4) constituem um conhecimento que, por ser modelar e referencial, deve ser

vividu; 5) tornam-se vividos quando atualizados no conjunto de práticas humanas por meio de uma verdadeira experiência religiosa.

Toda criação brota da plenitude. Os deuses criam por um excesso de poder, por um transbordar de energia. A criação faz-se por um acréscimo de substância ontológica. É por isso que o mito que conta essa ontofania sagrada, a manifestação vitoriosa de uma plenitude de ser, torna-se o modelo exemplar de todas as atividades humanas: só ele revela o *real*, o superabundante, o eficaz (ELIADE, 1992, p. 82).

Ora, quando a Igreja formula um modelo exemplar de homem cujo caráter (devoto, penitente, benévolo, casto, fraterno, amoroso, solícito e caridoso) torna-se ideário de comunhão com o Divino, cria-se aí uma utilização de categorias do pensamento mítico, em que a virtude (por meio da qual o homem se torna sobre-humano), a verdade (que consagra a narrativa como realidade), os valores (que fecundam e geram comportamentos sublimados), o exemplo (que se caracteriza como conhecimento modelar) e o exercício de atualização do modelo pelos devotos (como experiência religiosa) tornam-se elementos incontestáveis, porquanto reais. Assim, igualmente ocorre quando a tradição oral ou os agentes da cultura popular produzem imaginários e simbolismos que favorecem espécies de comportamentos que rompem a ordem normal e regulada das coisas, legitimando e justificando essa transformação, que se desdobra em manifestação ritual, em atos de um ser (trans)humano, atualizando nessa espécie de homem virtudes marcadas pela irreverência comportamental.

O pensamento mítico, nesse sentido, organizado por um conjunto de versões (eclesiais e populares) estrutura arquétipos que prolongam e completam as relações dos homens com a vida (histórias, práticas, tempos, espaços, pessoas), alargando e organizando, por meio do binômio ordem-desordem, possibilidades de articulação da fé, a partir de dois eixos simbólicos distintos, pois, enquanto no primeiro encontram-se narrativas míticas configuradas em um corpo homogêneo e alinhavado de forma ordenada, coerente e indivisível, no segundo eixo, os mitos se apresentam de maneira desordenada ou fragmentada, assemelhando-se a tecidos de *patchwork*¹, em que não predominam a lógica (tal qual se reconhece), tampouco a coerência.

1 Tessitura formada pela união de retalhos e/ou tecidos de materiais diversos.

Com efeito, indaga-se se o eixo desestruturado seria a forma arcaica e primordial do mito, posteriormente organizada por clérigos e sacerdotes ou se, ao contrário, essa forma fragmentada já seria o resultado de um longo processo de deterioração e desorganização sofrido pela matéria mítica, inicialmente, coerente e ordenada. No entanto, o que interessa não é determinar a anterioridade ou a posterioridade das variantes míticas, mas, sobretudo, perceber os mitos, compreender suas estruturas e organizações, observar seus aspectos e suas funções, analisar e interpretar seus mecanismos e processos, entendê-los, portanto, como fatos humanos, segundo uma perspectiva histórico-religiosa, e, dessa maneira, inferir os fenômenos míticos e as abordagens rituais que assumem validade no culto a São Gonçalo de Amarante.

Nesse contexto, identifica-se o estabelecimento de dois modos de celebração que acabam por construir histórias, mitos e estruturas de lendas diferenciadas que acordam cada qual com o conjunto de práticas rituais e formas de crenças com as quais se afilia. No culto a São Gonçalo, por isso, apreendem-se duas composições históricas que visam engendrar um processo de reconhecimento do santo no mundo: a primeira, produzida pela Igreja, trata de oficializar um discurso biográfico narrativo, apresentando atributos da vida do bem-aventurado que apontem aspectos motivacionais para sua veneração entre os homens; a segunda, elaborada pelos agentes populares, busca compartilhar socialmente a própria crença, por meio de versos, cantos e gestualidades capazes de construir e comunicar qualquer significado ritual e coletivo: de um lado, logo, apreende-se um santo que veste batina, de outro, aquele mesmo santo vestindo calção.

A seguir, portanto, dispõe-se a: conhecer essas narrativas que favorecem a representação do beato amarantino, com inúmeras valências simbólicas; examinar pontos de divergências e conciliações entre a história oficial e o conteúdo da tradição oral; compreender as tramas que se tecem na urdidura do sagrado e do profano na estrutura mítica que fomenta as formas de crença e louvor ao santo; e, por fim, depreender a necessidade de se analisar a natureza expressiva do culto em uma perspectiva dialógica com o corpo.

UM SANTO QUE VESTE BATINA

Nesse momento, propõe-se a tratar da personagem mítica Gonçalo de Amarante, partindo de trechos de sua hagiografia² encontrados em uma evidência

2 Hagiografia consiste em um tipo de biografia que descreve a história de vida de santos, beatos e servos de Deus. Por isso, nesses documentos há maior preocupação em apresentar conteúdos

documental datada de 1591, realizada no Mosteiro D'Anunciada, em Lisboa, coletada por Francisco Fernandes Galvão, no livro *Sermões das festas dos santos*. Nesse documento, apreendem-se particularidades do caráter devocional do santo amarantino e peculiaridades de sua formação eclesiástica, construídas desde a tenra idade, como estruturas sógnicas a corroborarem a predestinação daquele ser aos ofícios da Santa Igreja.

Vede logo quãto se pode fiar, neste assento e officio do glorioso S. Gõçalo, pois tudo o do mundo enjeitou, cuja meninice foy cõ tantos presagios do que depois aviamos de ver, que lo dia de seu baptismo pós os olhos em Christo crucificado, & depois não tomava o leyte da ama sem o ver; & aquelle Senhor quem disse que da cruz avia de trazer todas as cousas a si, até a tenra idade de S. Gõçalo atrahio de modo, que já então lhe roubava os olhos hum Deos crucificado [...]. O melhor de tudo o que possuía offereceo a Deos [...]. Em estado de clérigo foy este Sãoto devoto & penitente, & tam casto [...] em estado de Abbade tam amigo dos pobres, tanto amor as ovelhas: no de peregrino, a devação com que foy visitar os lugares santos; no de frade tão solícito de pregar, & ensinar³ (GALVÃO, 1613, p. 5).

Em linhas gerais, o texto nos habilita a perceber que já o nascimento e a juventude de Gonçalo testemunham sinais de santidade, sinais esses desenvolvidos ainda mais após seu ingresso nos serviços sacerdotais: clérigo penitente e casto, abade com amor fraternal aos pobres, peregrino devoto, frade solícito e generoso, etc. Essas virtudes não são somente arranjos com os quais se decoram a história de uma pessoa, mas conceitos graves e modelos exemplares de um mito que propõe seguimento.

Nascido na freguesia de Talgide, próxima a Caldas de Vizela, no ano de 1187, Gonçalo ainda menino estuda rudimentos com um devoto sacerdote. Mais tarde, frequenta a Escola Arquiepiscopal em Braga, onde, após sua ordenação beneditina, recebe a mercê de zelar por uma paróquia rica na aldeia de São Paio de Riba-Vizela, apesar de sua humildade e resistência. No entanto, Gonçalo não pretende permanecer por muito tempo em uma paróquia rica. Seu interesse fraternal pelos pobres

da vida religiosa do biografado do que os fatos históricos. Podem ser considerados como textos hagiográficos os martirólogos e necrológicos (catálogos contendo a forma e a data de morte), as revelações (aparições, visões, sonhos ou escritos inspirados), as vidas dos santos, tratados de milagres, processos de canonização. Oliveira (2008) afirma que a função primordial do texto hagiográfico, ao menos no passado, era a de divulgar os atributos e milagres dos santos responsáveis por muitas das formas de devoção e pela dimensão catequética do culto católico.

3 Na reprodução do texto, encontram-se problemas técnicos no que se refere à grafia de determinadas palavras, que foram adaptadas à forma de uso contemporâneo.

e deserdados subtrai a extensão de sua felicidade. Gonçalo roga, então, à Virgem Maria solução e entendimento ante seu dilema e, durante sua permanência em tais sítios de serviço evangélico, compartilha toda a soma de proventos adquiridos com os pobres.

Decorridos alguns anos de incessantes esforços para o bem temporal e espiritual de seu rebanho, resolve viajar, a fim de conhecer os lugares santos da Palestina, e visitar os túmulos de São Pedro e São Paulo, em Roma, deixando um sobrinho como substituto. Ao voltar, alguns anos depois, desola-se com o estado de sua paróquia, mal dirigida por seu parente, o qual, além de tudo, o maltrata quando é por ele repreendido.

Nesse entrecho, o dinheiro arrecadado para os pobres é usado para comprar bons estábulos, cavalos e cães. Seu sobrinho se torna homem faustoso e dissoluto, despendendo, por isso, em festas, passatempos e folganças as rendas paroquiais. Como o sobrinho diz a todos que seu tio falecera, após seu retorno, ninguém o reconhece, em razão das transformações ocorridas em seu corpo pela ação do tempo e pelas intempéries da longa peregrinação de quatorze anos. Gonçalo é, então, expulso, após ser espancado brutalmente pelo sobrinho ingrato, por uma matilha de cães, que, a dentadas, o afastam da residência. Aqui, apreende-se mais um elemento que sustenta, no plano mítico, o ritual de devoção a São Gonçalo de Amarante: a luta contra o mal, encarnado na figura representativa de seu sobrinho, que orienta à necessidade da defesa da moralidade dos preceitos cristãos; e a pureza e a renúncia daqueles que abraçam o sacerdócio.

Banido pelo parente, Gonçalo, resignado, opta por se tornar ermitão e segue em caminhada até chegar à região distante, denominada Amarante, onde se fixa, dando continuidade às visitas aos doentes e à evangelização dos aflitos, mas onde, principalmente, se dedica às orações e aos jejuns. Sente, no entanto, necessidade de encontrar um caminho mais seguro que lhe possibilite alcançar a Graça Eterna. Jejua uma Quaresma inteira a pão e água e suplica, fervorosamente, à Nossa Senhora que lhe permita a benção da compreensão.

Eis que Gonçalo recebe a aparição da Virgem, que o concita a ingressar na Ordem que tinha o costume de começar o ofício com a “*Ave Maria Gratia Plena*”. Gonçalo busca o Convento dos Dominicanos e lá ingressa.

Desejando cada vez mais se aperfeiçoar nas virtudes cristãs, suplicou à Virgem Maria que lhe mostrasse o caminho para realizar sua aspiração. Nossa Senhora lhe apareceu e o aconselhou a tomar o hábito de São Domingos. Dirigindo-se para Guimarães, ali fez noviciado e, após a solene profissão, pediu ao prior

para voltar ao eremitério de Amarante, onde, com o auxílio de um companheiro dominicano, prosseguiu sua vida evangélica e caritativa (MEGALE, 2009, p. 114).

Lá, próximo ao local de estabelecimento de sua ermida, situa-se o rio Tâmega, cuja travessia é possível apenas pela presença de uma ponte construída em 106, pelo Imperador Trajano (53-117). Ante a necessidade coletiva, o sacerdote resolve edificar nova ponte para facilitar o transporte de mercadorias de uma zona a outra. Para essa empreitada, que necessita de recursos pecuniários, conta com a caridade popular. Muitos dos milagres que a ele são atribuídos aí se iniciam.

Em suas andanças arrecadando fundos para a construção da ponte, o sacerdote amarantino pediu esmolas a um homem rico, mas boêmio. Encontrando um momento de diversão, o homem deu-lhe um bilhete e disse que fosse até a sua casa e o entregasse a sua mulher para receber a esmola. Lá chegando, a esposa disse-lhe que o bilhete autorizava dar ao sacerdote o peso do bilhete em trigo. Não se fazendo de rogado pediu que pesasse o bilhete e que aceitaria a esmola mesmo sendo alguns grãos de trigo. A mulher pôs o bilhete em uma balança e nem mesmo todo o trigo que havia no seu celeiro equiparara-se ao peso da pequena folha de papel (FERNANDES, 2004, p. 38).

E prossegue:

De outra feita, durante os trabalhos na construção da ponte, deram ao sacerdote uma junta de bois bravios. Com uma só ordem, o padre conseguiu submetê-los ao trabalho como se fossem adestrados a anos. Sempre vistoriando pessoalmente as obras quando o frade chegava à margem do rio e chamava os peixes, esses corriam em cardumes saltando aos seus pés (FERNANDES, 2004, p. 38).

Ainda durante as obras na ponte, perceberam-se outros milagres: com o intuito de evitar o sobe e desce dos operários para obter água fresca, o bem-aventurado toca com o bordão de abade em uma rocha e dali faz surgir uma fonte de água abundante. Além da água, o padre toca outra pedra e de lá faz surgir uma fonte de vinho para alegrar e fortalecer os trabalhadores. Em outra ocasião, muitos operários lutam para demover uma enorme pedra que atrapalha o serviço geral, mas, com uma só mão, o santo remove a pedra, segundo depoimento de alguns presentes, com a ajuda dos anjos.

Faz-se mister observar as relações estabelecidas entre tais estruturas sógnicas e a rede de conceitos que tecem a zona ritual de louvor ao santo: a água é símbolo mítico que indica produção maternal e instaura, no mais profundo inconsciente individual e coletivo, ideários de origem, simbolismos de prosperidade, arquétipos de fertilidade e fecundidade, em numerosas culturas. As pedras e rochas, por sua vez, são elementos igualmente associados às fórmulas de culto ancestral. De acordo com suas estruturas, viabilizam relações com símbolos fálicos ou, quando arredondadas, com atributos maternais; em Portugal, por exemplo, muitas rochas arredondadas ou furadas foram integradas, no passado, ao culto de Maria – santa de devoção de Gonçalo.

Nos trechos hagiográficos inseridos nos *Sermões dos santos*, constata-se, por meio da exposição elaborada por Galvão, dados que atestam o ingresso do padre na Ordem Dominicana, sob direção do beato Pedro Gonzáles, bem como seu milagre ao gerar água e vinho da pedra e seu chamamento aos peixes.

He o glorioso S. Gonçalo hum ramalhete de todas as virtudes & todos os estados tem que imitar nelle. Quem tem hum jardim a que está afeiçoado, se vê hua planta fermosa em outro alheo cobiçaa muyto pera o seu; assim pera aver toda a differença de arvores de ba fruto, neste jardim da ordem do Patriarcha S. Domingos que a Virgem Nossa Senhora plantou na terra, do qual ella he a guarda & protectora vendo no habito de Clérigo ao Glorioso S. Gonçalo, planta fermosa, & de tão preço, trouxeo pera este jardim da Religião do Patriarcha S. Domingos, peraque cõ elle ficasse mais nobre & engrandecida. Muy conhecido foy Moyses⁴ por as grandezas que fez com a vara: mas o nosso Santo fez mais, porque elle tocou com a vara na pedra, & tirou agoa: mas o gloriso S. Gonçalo agoa e vinho; & os proprios peixes lhe obedecião de sorte que se lhe metião nas mãos, pêra ser sustentação de seus officiaes, porque mais estimavão perder a vida com servir ao nosso Santo, que possuila quietamente na agoa onde estavam. Tem outra qualidade este sãto muyto pera estimar que he Santo, & mais Portuguez (GALVÃO, 1613, p. 5-6).

Tempos depois de tais realizações, o sacerdote cai enfermo e se despede de sua comunidade, anunciando haver recebido uma revelação da Santíssima Virgem com relação ao dia de sua morte. Morre o beato em 10 de janeiro de 1259, em seu humilde leito de palha do eremitério, confortado pelo companheiro de hábito, em

4 Êxodo 17.

meio a visões celestiais e prometendo a todos auxílio e cooperação, mesmo após sua morte física.

Dizia S. Bernardo fallado com seu irmão Gerardo defunto; & assim o glorioso S. Gonçalo disse, que mais nos avia de aproveitar morto que vivo. Pois lembrovos glorioso Santo, que já que vivo cõ tantos milagres ennobrecestes Portugal, agora mayores os fazeis, se então nos servistes de exemplo, agora de intercessor pera nos alcançar a graça e gloria (GALVÃO, 1613, p. 6).

A revelação da data da morte pode ser analisada, dentro de um contexto de valoração de virtudes na cultura eclesial, como a irrupção do sagrado no mundo profano (atribuído à imagem da Virgem Maria), o que confere e fortalece a crença nos mitos e o valor das preces e orações dos sinceros devotos do Nazareno, ratificando, desse modo, a crença em um lugar específico e limitado aos justos e eleitos na cosmologia cristã.

Mais tarde, em meados do século XIV, a ermida primitiva construída por São Gonçalo e sob a qual seu corpo fora sepultado é ampliada em Igreja e doada para o Convento de São Domingos, pelo Cardeal D. Henrique. Em 1543, o rei de Portugal, D. João III, fervoroso devoto que toma a iniciativa de negociar em Roma a beatificação de seu padroeiro, manda erguer suntuoso templo e convento, ainda hoje existentes, no local da ermida – monumento histórico da cidade de Amarante. Em 1552, o monarca encarrega D. Afonso de Lencastre, comendador da ordem do Cristo e embaixador português em Roma, para, juntamente com frei Julião, representante do mosteiro dominicano de Lisboa, tratar da beatificação de frei Gonçalo.

Devoção particular sim, mas não apenas isso pode explicar o esforço do rei português no processo de canonização. Havia um contexto de disputa internacional entre Portugal e Espanha em suas fases áureas no pós expansão marítima. Tal disputa estendia-se em diversos campos e o “domínio” dos santos não fugiu a isso: “... nos séculos barrocos, Portugal e Espanha costumavam disputar entre si para saber qual dos reinos ostentava o maior número de santos e beatos reconhecidos por Roma” (FERNANDES, 2004, p. 39-0).

Todavia, apesar dos esforços portugueses, o processo encaminhado pelo rei D. João III é perdido, e, em 1561, Dom Rodrigo Pinheiro, bispo do Porto, por incumbência do Rei D. Sebastião, do Arcebispo de Braga e da Ordem de São Domingos, organiza novo processo, então, aprovado pelo papa Pio IV, que intitula, no mesmo



Figura 1. São Gonçalo de Amarante na cultura eclesial.

ano, frei Gonçalo beato; sua festa passa a ser, então, celebrada no dia de sua morte e autorizada por todo o reino português. Seu culto se espalha pelos domínios ultramarinos de Portugal, chegando à Índia e ao Brasil, como o confirma um longo e engenhoso sermão do Padre António Vieira sobre S. Gonçalo. Todavia, apesar de todos os esforços, o processo de canonização do beato amarantino não avança e, por conseguinte, este não se torna santo, sendo outorgado pela Igreja como bem-aventurado e reconhecido oficialmente como Beato Gonçalo de Amarante.

UM SANTO QUE VESTE CALÇÃO

Após a análise da hagiografia de São Gonçalo de Amarante na cultura eclesial, parte-se para a interpretação da estrutura que o ritual apresenta no imaginário

popular, em que, paralelamente à história oficial, assentada nos dados hagiográficos da vida do frei dominicano, encontram-se os dados míticos que se estruturam na oralidade popular, remanescentes de tradições pagãs, cuja origem remonta a tempos imemoriais, em que o povo, carregado de emoções e entusiasmos, celebra os ciclos das estações relacionados aos períodos produtivos da natureza. A temática inicial do culto popular a São Gonçalo de Amarante nasce, então, com a carga dramática fundamentada em ideários de prosperidade, fertilidade e produtividade, de onde se apreende a devoção principalmente feminina.

Em Portugal, realizam-se duas festas por ano em louvor ao santo, em janeiro e em junho, períodos dos solstícios de inverno e verão europeus, o que remonta aos rituais pagãos da Antiguidade. Anteriormente celebrada por todo o estado nacional em janeiro, a festa foi transferida, em muitas regiões, para o mês de junho e integrada ao ciclo de festas dos solstícios de verão. Somente em Vila Nova de Gaia e em Aveiro ainda se celebra a festa ao santo no período de abertura do ano.

A primeira festa efetuada no dia de sua morte ou no domingo próximo, 10 de janeiro, tem a particularidade de conservar aspectos dos rituais que assinalam um tempo de renovação e apontam relações entre os homens e o Tempo Cósmico, tendo em vista que o Cosmos é concebido como uma unidade viva que nasce, desenvolve-se e se extingue no último dia do ano, para renascer no dia do Ano Novo.

Percebe-se, pois, uma correspondência cósmico-temporal cuja natureza se faz religiosa; afinal, o Cosmos é identificável ao Tempo Cósmico (o “Ano”) e tanto um como o outro são realidades sagradas, criações divinas, suscetíveis de celebração. Durante a segunda festa para São Gonçalo, percebe-se a realização de uma romaria, em que mulheres vendem bolos – na forma de falo –, chamados “testículos de São Gonçalo”.

Assim, o ritual se liga a questões de fertilidade feminina, tornando-se um culto erótico, remontando caracteres das tradições pagãs locais; afinal, “nesta festa ainda no princípio do século se vendia pão e doce de formas bizarras, quando não arremeda a figura humana ou a de animais, em reminiscências fálicas e ofiolátricas e bem pintalgadas de cores vivas” (MATTOS *apud* GUIMARÃES, 1993, p. 152).

Observam-se, portanto, nesses festejos, permanências e deslocamentos de características da religiosidade pagã. Entre os romanos, por exemplo, o mês de janeiro (do latim *janua*, porta) era comemorado como *Calendas Ianuarii* (calendas de janeiro), festejos com grupos populares a cantar e dançar ao som de tambores e outros instrumentos até aos templos, em cada início de ano, integrando e envolvendo os homens em um imaginário que os ligava a ideias de reinício, prosperidade e fertilidade. Por isso:

A festa de São Gonçalo, [...] neste sentido, tem a particularidade de conservar aspectos dos rituais que assinalam um tempo de renovação. A festa que coincide pela via do calendário com a “festa de Jano” evoca o Deus romano que é representado com dois rostos que se opõem, um olhando para a frente e outro olhando para trás. Se tivermos em mente esta representação, que aponta para abertura, reinício das coisas e as habituais características da Idade de Ouro atribuídas ao reinado de Jano, tais como a idéia de abundância, talvez possamos compreender melhor a associação entre São Gonçalo de Amarante e elementos contidos no seu ritual de fertilidade tanto em Portugal quanto no Brasil (SANTOS, 2004, p. 226).

Infere-se, pois, que essa antiga festa de ascendência romana, ainda que com o decorrer dos anos tenha sido cristianizada, manteve seu caráter propiciatório, de invocação do culto da fertilidade, que se deve concretizar no ano em que começa. Apreende-se, ante essa perspectiva, que o mundo se renova anualmente em relação ao tempo, gerando estados de vínculos espaço-temporais que estruturam uma imagem cíclica, mapas circulares de proposição à renovação, uma unidade que se faz, por isso, repetível por meio de processos de atualização. A vida cósmica é imaginada sob a forma de uma trajetória circular, identificando-se com a estrutura temporal do ano, em que, a cada Ano Novo, surge um tempo “novo”, “puro” e “santo”, porquanto ainda não utilizado pela humanidade.

Visto que o Ano Novo é uma reatualização da cosmogonia, implica uma retomada do Tempo em seus primórdios, quer dizer, a restauração do Tempo primordial, do Tempo “puro”, aquele que existia no momento da Criação. É por essa razão que, por ocasião do Ano Novo, se procede a “purificação” e à expulsão dos pecados, dos demônios ou simplesmente de um bode expiatório. Pois não se trata apenas da cessação efetiva de um certo intervalo (como imagina, por exemplo, um homem moderno), mas também da abolição do ano passado e do tempo decorrido (ELIADE, 1992, p. 66-7).

Então, encontram-se, além da purificação, outros sentidos rituais para tais celebrações: a combustão dos pecados, a anulação dos erros e equívocos perpetrados, um esquecimento das faltas do indivíduo e da comunidade como um todo, ideários de fertilidade e prosperidade, etc. Esse estado de fenômenos relacionados à santificação dos indivíduos está presente na produção hagiográfica eclesial que constrói a narrativa, dita oficial, e fomenta a crença, e seus desdobramentos, em torno do santo amarantino.

Apesar de não descobrir dados oficiais que apontem para a origem associativa do culto a São Gonçalo de Amarante às celebrações das Calendas de Janeiro, sabe-se que o aspecto atual da festa em Portugal faz-se como resultante da dispensa elaborada por diversos ordens, no início do século XVI, a pescadores e mareantes, para que eles andassem com o objetivo de recolher esmolas destinadas aos custos da canonização do santo. O desdobramento dessa permissividade eclesial engendrou processos que ainda hoje escandalizam as autoridades municipais e religiosas: a lubricidade das danças; a grosseria das canções, geralmente obscenas; todas aquelas pantomimas carregadas de simbologia erótica; e, por fim, os trajes, que se prestavam facilmente à imoralidade ou, pelo menos, a brincadeiras grosseiras.

Assim, na festa em Aveiro, como meio de pagar promessas ou encomendar alguma graça, lançam-se cavacas doces (bolos secos feitos de claras de ovos, farinha de trigo e cobertos com açúcar) do cimo da capela de São Gonçalinho, e elas são guardadas durante o ano como símbolo de proteção ou fertilidade. A cada badalada do sino, a gente da cidade corre para apanhar os doces com redes, chapéus, guarda-chuvas invertidos, etc. Tal festividade é marcada pelo pagamento de promessas ao santo, quando os fiéis agradecem ao seu poder de cura das doenças ósseas (mal comum entre os trabalhadores do mar) e à resolução dos problemas relacionados à união conjugal. Há ainda a dança dos mancos, isto é:

[...] uma dança de homens, pretensamente diminuídos dos membros, que assim agradecem ao santo o tê-los curado de alguma enfermidade dos ossos. Mas, igualmente as mulheres entram na dança que também se realiza no terreiro, e não só as do povo, mas também... algumas senhoras e cavalheiros da primeira sociedade aveirense (SANTOS JUNIOR *apud* GUIMARÃES, 1993, p. 150).

Por sua vez, a festa de Vila Nova de Gaia organiza-se em romaria, quando três cortejos distintos percorrem ruas e vilas e se encontram, ao final da tarde, na Igreja de Mafamude: os Mareantes do Rio Douro, as Comissões Velha e Nova de Rasa. Com pequenas variações, a composição dos cortejos é esta: à frente o mordomo dos mareantes, com a cabeça do santo, a imagem de São Gonçalinho e o penitente vestido de São Roque. A esse grupo segue-se o alferes – o porta-bandeira – e os maioraís; em volta desses dois grupos, à frente, durante as voltas à Igreja ou atrás, durante os trajetos, acompanham-nos os restantes festeiros.

No final do dia, os Mareantes do Rio Douro se encontram no adro da Igreja de Mafamude, com os dois grupos de festeiros da Rasa. Cumpre-se, então, com sucesso o ritual de entrar na Igreja com a cabeça do santo voltada para a porta,

rezar, pedir, louvar, agradecer e, por fim, depor oferendas no altar do santo. O público presente irrompe em uma explosão de alegria, cantando que o santo a eles pertence, enquanto, lá fora, ao redor do templo, os tocadores dão três voltas, seguidos pelas mulheres de todas as idades que bailam e cantam estribilhos.

De regresso à beira-rio, o grupo dos Mareantes desce pelas antigas ruas que ladeiam a Avenida da República, para cumprimentar uma ou outra família de artífices gaienses, até que tudo termina na varanda da sua sede, mostrando ao povo presente a satisfação da tradição cumprida há várias gerações.

No Brasil, outras tantas estórias e práticas são contadas e elaboradas sobre o santo, por meio das quais se pode perceber claramente que a hibridação dos valores profanos e sagrados foi decisiva não só para a sobrevivência do culto popular entre os europeus, como também para sua implementação em terras da América Portuguesa. Por isso, neste ponto, parte-se para a interpretação da estrutura que o ritual apresenta em terras brasileiras, a fim de melhor apreender aquilo que fundamenta o que hoje denomina-se *Dança de São Gonçalo de Amarante*.

Entretanto, apesar de a presença do culto ao santo circunscrever-se em vários estados (Alagoas, Bahia, Goiás, Mato Grosso, Minas Gerais, Paraná, Pernambuco, Piauí, Santa Catarina, São Paulo e Sergipe) como uma das inúmeras manifestações tradicionais brasileiras que compõem o rico repertório do catolicismo popular no Brasil (ao lado das Folias de Reis, Congadas, Cavalhadas, Moçambiques e outros), pretende-se observar suas características particulares em solos sergipanos.

A religiosidade popular, muito valorizada pelos bispos do Conselho Episcopal Latino Americano (CELAM), representa o lugar das especificidades dos cultos adotados pela sociedade brasileira. No Brasil, existem festas de Maria, de santos



Figura 2. São Gonçalo de Amarante no imaginário popular.

e almas; rituais processionais, ofícios, folias, romarias, penitências, fogueiras, banhos e danças. Ritos de passagem acompanham o nascimento, o casamento e a colheita. Reza-se na doença, na viagem, na tempestade e na seca. Na liturgia da festa popular – folias, festas juninas, santa cruz, congadas, cristãos e mouros –, há preces, cantos, gestos e danças que manifestam a fé do povo, mas não há pregação. Muitas dessas cerimônias são realizadas fora das estruturas paroquiais, e é nesse sentido que se apreende a *Dança de São Gonçalo de Amarante* em terras sergipanas.

Lá, onde se dança para o santo, no povoado quilombola da Mussuca, a versão mais contada pelos moradores sobre a história de São Gonçalo (que mistura dados hagiográficos à tradição popular) é a de que se tratava de um sacerdote católico que, a certa altura da carreira religiosa, resolveu se direcionar para missões mais populares. Então, teria se tornado marujo e, observando que nos portos das cidades portuguesas havia sempre mulheres à espera dos marinheiros para vender-lhes o corpo, ele teria improvisado instrumentos com bambus e madeira e, sempre no fim da tarde, ia ao cais para tocar músicas e convidar as mulheres para dançar.

São Gonçalo é um santo
Ele já foi marinheiro
Vamo S'imbarcar com ele
Para o Rio de Janeiro⁵

Dada história constrói um caráter peculiar a Gonçalo, pois relaciona diretamente o santo enquanto enviado divino encarregado do cumprimento de missão com um ser dotado de uma necessidade da festa, dança e música, “típico” da sociedade brasileira.

Segundo Cascudo (1984), São Gonçalo converte as mulheres por intermédio da dança, como um estroina, acompanhando-as com danças e, simultaneamente, penitenciando-se, para purgar as faltas, com pregos nos sapatos. As músicas cantadas contêm mensagens de devoção a Deus, convertendo, assim, muitas prostitutas aos ideários cristãos, promovendo casamentos e alianças matrimoniais.

5 Essa associação do beato marinheiro à sua vinda para o Rio de Janeiro provavelmente deve-se ao fato de terem sido encontradas nessa capitania referências ao santo no século XVI. Segundo Fernandes (2004), a devoção amarantina no Brasil Colônia tem como referência mais antiga a construção de uma capela próxima à Baía de Guanabara, posterior a 1579, quando Gonçalo Gonçalves, o Velho, a mandou erguer em sua recém adquirida sesmaria.

São Gonçalo é um santo
 Casamenteiro das veia
 Por que não casar as moça?
 Que mal lê fizeram a ela?

Vê-se, no canto popular da Mussuca, a preferência do santo à realização dos casamentos das velhas, isto é, mulheres que já ultrapassaram a idade de ter filhos ou já perderam a virgindade.

A essa tradição de casamenteiro das velhas, o cônego Eugênio Moreira explicou que em vida e exercendo seu ministério sacerdotal, o padre Gonçalo havia legitimado inúmeras ligações ilícitas na freguesia de Ovelha. E como muitas dessas ligações eram de anos, o sacerdote passou a ser apelidado de casamenteiro das velhas de Ovelha e depois passou para a tradição popular como casamenteiro das velhas (FERNANDES, 2004, p. 70).

Por isso, acredita-se que Gonçalo seja um santo casamenteiro, cuja proteção as mulheres invocam para dar início a uma vida matrimonial, a uma fase de prosperidade e fertilidade. A relação de São Gonçalo com a vitória sobre o mundo, o poder de sobrepujar com as virtudes o vício e vencer com o bem o mal são cantados nos versos:

Vou pedir a Deus do Céu
 Pra ele vir me ajudar
 Pra vencer esta batalha
 Esta batalha real

Existem ainda versos que aproximam, à guisa de sua hagiografia, o beato amarantino da Virgem Maria, em relação de intimidade e afeição:

Vamo S'imbora meus marujo
 Pra cidade da Bahia
 São Gonçalo Navegante
 Nossa Senhora da Guia⁶

6 Nossa Senhora da Guia consiste em um dos títulos atribuídos à Virgem Maria e, nesse caso, acentua seu caráter de padroeira dos navegantes, cujo culto se faz comum em Portugal.

Tais dados justificam, provavelmente, a popularidade do beato amarantino como santo casamenteiro, padroeiro dos violeiros e da fertilidade humana, protetor dos marinheiros, e o quadro de expressões simbólicas que estrutura seu ritual no Brasil. A festa de São Gonçalo, por isso, surge nas terras da América Portuguesa carregada de sensualidade e heranças de um paganismo – tolerado pela Igreja lusitana, até certo grau, em decorrência dos interesses de procriação da povoação do reino e controle das terras brasileiras – que favorece a política imperialista no processo de expansão demográfica e, por isso, a repercussão do ritual no Brasil Colônia.

Os interesses de procriação abafaram não só os preconceitos morais como os escrúpulos católicos de ortodoxia, e ao seu serviço vamos encontrar o cristianismo que, em Portugal, tantas vezes tomou características quase pagãos de culto fálico. Os grandes santos nacionais tornaram-se aqueles a quem a imaginação do povo achou de atribuir milagrosa intervenção em aproximar os sexos, em fecundar as mulheres, em proteger a maternidade: Santo Antônio, São João, São Gonçalo de Amarante, São Pedro, o Menino Deus, Nossa Senhora do Ó, da Boa Hora, da Conceição, do Bonsucesso, do Bom Pastor. Nem os santos guerreiros como São Jorge, nem os protetores das populações contra a peste como São Sebastião ou contra a fome como São Onofre – santos cujos a popularidade corresponde a experiências dolorosamente portuguesas – elevaram-se nunca a importância ou ao prestígio dos outros patronos do amor humano e da fecundidade agrícola (FREIRE *apud* FERNANDES, 2004, p. 73).

Uma das mais fortes referências históricas à festa realizada como louvor e adoração a São Gonçalo de Amarante consiste em registro realizado por Le Gentil La Barbinais, no século XVIII, mais precisamente ano de 1718, na Bahia. Em seu livro *Nouveau voyage autour du monde*⁷, o autor apresenta de modo descritivo a forma de louvor coletiva dedicada ao santo amarantino.

Le 4. de fevrier le Viceroi nous invita à aller passer trois jours à une lieue de la Ville, où l'on celebroit la Fête d'un Saint peu connu dans notre calendrier, mais fort fameux dans ce Pays sous lê nom de San Gonzáles D'Amarante. Nous partîmes en compagnie du Viceroi & de toute la cour. Nous trouvâmes auprès de l'Eglise dédiée à Saint Gonzáles une multitude etonnante de gens qui dansoient

7 Nova viagem ao redor do mundo.

au son de leurs guitarres. Ces danseurs faisoient retentir la voûtre de l'Eglise du nom de San Gonzáles d'Amarante. Si-tôt, que lê Viceroi parut, ils l'enleverent & l'obligerent à danser & à sauter; exercice violent qui ne convenoit gueres à fon age, ni à fon caractere: mais c'eût été une impieté digne du feu, au sentiment de ce peuple, s'il avoit refusé de rendre cet hommage au Saint dont on celebroit la fête. On nous fit aussi danser bom gré malgré, & c'étoit une chose assez plaisante que de voir dans une Eglise des prêtres, des femmes, des moines, des cavaliers, & des esclaves dancier & sauter pêle-mêle, & crier à pleine tête viva San Gonzáles d'Amarante. Ils prirent ensuite une petite statue du saint qui étoit sur l'Autel, & se la jetterent a la tête les uns des autres: en un mot, ils firent ce que faisoient autrefois les payens dans un sacrifice particulier qu'ils avoient coûtume de faire tous les ans à Hercules pendant lequel ils fouettoient & accabloient d'injures la Statue du demi-Dieu⁸ (LA BARBINAIS LE GENTIL, 1728, p. 155-7).

Nesse contexto, pode-se perceber a estrutura da festa como um espaço de divertimento e folia, gozação e brincadeira, permeada pela fé, intimidade (que se conjuga a um estado de “desrespeito”) e devoção ao santo, que mistura as classes e as hierarquias sociais mais distanciadas. As descrições de La Barbinais sobre a dança praticada ao som de violões; as vibrações decorrentes dessas danças e zoadas; a falta de ordenação entre os saltos e cantos; o insulto à imagem do santo lançado de um lado para o outro atestam o transbordamento do sagrado e sua confluência ao profano.

Essas matizes, portanto, compõem o universo simbólico das festas ao santo amarantino no Brasil, tonalizando-o como mais ou menos permissivo, mais ou menos faustoso, mais ou menos lúdico, mais ou menos sensual, participando de

8 Em quatro de fevereiro, o Vice-Rei nos convidou para passar três dias em um lugarejo onde as pessoas celebrariam a festa de um santo pouco conhecido em nosso calendário, mas muito famoso neste país sob o nome de São Gonçalo de Amarante. Partimos em companhia do Vice-Rei e toda a corte. Ao aproximarmos da Igreja dedicada a São Gonçalo, percebemos uma multidão incrível de pessoas que dançavam ao som de seus violões. Esses dançarinos faziam vibrar a abóbada da Igreja de nome São Gonçalo de Amarante. Assim que perceberam a chegada do Vice-Rei, cercaram-no e obrigaram-no a dançar e saltar; exercício violento não adequado à sua idade nem à sua posição: mas, aos olhos daquele povo, seria uma impiedade digna do inferno se ele tivesse recusado render homenagem ao santo comemorado na festa. Também nós tivemos que, a mau grado nosso, dançar, e foi extremamente interessante ver dentro de uma mesma Igreja padres, mulheres, monges, cavaleiros e escravos dançarem e saltarem de modo tão desordenado, gritando de corpo e alma: “Viva a São Gonçalo de Amarante”. Eles, então, pegaram uma pequena estátua do santo que estava no altar e começaram a lançá-la sobre as cabeças uns dos outros: em uma palavra, eles realizaram aquilo que, em tempos idos, os pagãos costumavam fazer, todos os anos, a Hércules, durante o qual eles chicoteavam e insultavam a estátua do semideus (em livre tradução).

uma realização não cristalizada e possível de ser realizada em qualquer período do ano, afinal:

Há uma observação unânime entre todos os pesquisadores da Dança de São Gonçalo no Nordeste ou no Centro Sul do país: mais do que quase todas as outras, ela é uma dança votiva. Não se dança para São Gonçalo em um seu dia de festa, como entre negros para São Benedito ou para Nossa Senhora do Rosário; muitos devotos com quem conversei sequer sabiam qual é o “dia de São Gonçalo”. Também não se “encosta” a dança em outras festas. Como em Minas, Goiás e São Paulo, grupos de congos e moçambiques fazem durante festas ao Divino Espírito Santo. Fora do período da Quaresma, dança-se para São Gonçalo em qualquer noite, com preferência pela de sábado. A *função* sempre é feita a pedido de um devoto promesseiro que com o propósito de saldar sua dívida – pessoal ou herdada – entra em contato com uma equipe de folgazões, define com ela uma data, promove a dança e arca com os gastos do transporte dos folgazões, da decoração do local da dança e da alimentação dos dançadores por uma noite (BRANDÃO, 2001, p. 197).



Figura 3. Desenho com base na descrição do viajante francês La Barbinais.

Assim, compreende-se que a Dança de São Gonçalo se determina por um grupo precatório que sai essencialmente para cumprimento de promessas. Nesse contexto,

a ausência de fixação de um calendário religioso rigoroso torna todos os aspectos motivos de celebração: desde o pagamento de promessas, a conjugação com outras festas comunitárias, onde o santo amarantino compartilha as honrarias com outras entidades, como em Festas de Nossa Senhora do Rosário, São Benedito e Senhor da Cruz, até as comemorações das fundações das cidades que levam seu nome, como ocorre no Ceará, no Rio Grande do Norte, em Pernambuco, na Bahia, no Rio de Janeiro e em Minas Gerais (mais o Estado do Piauí, que mudou seu nome para Amarante, equivalente).

Em verdade, o fato de não encontrar registros atuais sobre a realização de festas para São Gonçalo se deve ao processo de romanização – anteriormente referido – engendrado pelo esforço de padres e comunidades eclesiais no século XIX. Os diversos documentos oficiais proibindo as festas religiosas no interior das igrejas fazem com que elas desapareçam do calendário litúrgico, assumindo por vezes novos nomes e modos de articulação, mas certamente permanecendo nas práticas rituais dos homens devotos que, distanciados das paróquias, tornam-se sacerdotes violeiros, dançadores e versejadores.

Por tais dados, pode-se perceber que, apesar de algumas referências portuguesas persistirem na Dança da Mussuca, ela se apresenta como um rico repertório singular, ainda que (na verdade, justamente por ser) formado de matizes culturais diversas. A proximidade dos devotos com o santo e a relação intimista que entre eles é estabelecida proporcionam a forma peculiar de culto (que escapa à ortodoxia oficial que se busca com a canonização) que difunde o “Bem Aventurado Amarantino” como signo de fé e festa.

Desse modo, o culto se estrutura como um ato de fé, uma devoção profundamente enraizada, uma longa oração em que se canta e dança coletivamente, assumindo um papel de (re)união dos laços comunitários com o Divino. Os devotos que, indiferentes às definições dadas sobre o que fazem, sentem a necessidade de dedicar um tempo de suas vidas à adoração do santo, por meio de saídas em grupo cantando, comendo, brincando e trocando sorrisos e ofertas, são os atores sociais que constroem sua fé a partir de uma reza que se dança.

CONCLUSÃO

Ao longo da pesquisa aqui proposta, procurou-se discutir a figura de São Gonçalo de Amarante a partir de seus aspectos liminares e apreender os modos pelos quais arte e religiosidade se fundem, confundem e difundem, gerando zonas de diálogos entre a devoção e a diversão, a fé e a festa, o sagrado e o profano. Por

isso, ao pautar o discurso em análises sobre as narrativas que compõem a crença no santo amarantino, procurou-se abordar as incoerências, as elipses e os encontros que tecem formas de louvor e tramam redes de significados diversos no âmbito da devoção.

O resultado dessa abordagem foi a identificação de um santo que veste batina e calção e gera jogos de fé diversos para tecidos e práticas rituais distintas, mas não distanciadas; um santo que confecciona realidades dúcteis e porosas que revelam e expressam diálogos entre formatações e perspectivas, elaborações e práticas de fé que significam o lugar do mito e do rito.

A reunião desses elementos aparentemente incongruentes; a capacidade de emparelhar, há um tempo, modos de ser, à primeira vista, contraditórios; o congraçamento matiz a matiz dos símbolos e poderes de uma esfera sagrada a outra profana auxiliam a descobrir o elemento lúdico que existe e, potencialmente, estabelece-se em estados tão graves como a fé e habilita a percepção do estreito parentesco entre riso e oração por meio da brincadeira; afinal “brincar significa literalmente ‘colocar brincos’, isto é, unir-se, suspender as fronteiras que individualizam e compartimentalizam grupos, categorias e pessoas” (DAMATTA, 1997, p. 62).

A suspensão elaborada e desenvolvida por São Gonçalo de Amarante em suas narrativas contribuiu para que se percebessem as imagens representativas do corpo oficioso ou jocoso como modalidades de ação performativa no contexto ritual onde o corpo é propriamente aquilo que produz um valor de imanência: é a potência do espaço do corpo no mito e do corpo ritual no espaço.

Os rituais se desdobram, portanto, a partir do movimento do/no corpo representado pelas imagens míticas, um movimento que gera qualidades de imanência no campo das performances religiosas; qualidades e associações que, por sua vez, engendram linhas de valoração, identificação e reconhecimento dessa tal corporeidade presente nas dramatizações rituais.

Ao analisar, qual Turner (1988, p. 81), o homem como um animal performativo, um *homo performans*, que, em atos de performatividade, revela-se a si mesmo, isto é, desdobra-se em ações autoperformativas, compreende-se o corpo como base da experiência reflexiva e apreendem-se a expressão corporal e a gestualidade como montagens e desmontagens socialmente construídas: territórios de atualização das relações entre indivíduo e sociedade.

Por isso, à guisa de conclusão, observa-se um corpo (constituente de narrativas míticas e práticas rituais) que se faz memória e invenção, reprodução e transformação do cotidiano; um corpo que se inscreve como arte de fazer regulada pelo jogo múltiplo da alteração; um corpo representativo daquilo que Roy Wagner (2010)

identificou como a invenção da cultura: corpo como experiência criativa localizada entre as imagens e os simbolismos de um santo performático.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *A cultura na rua*. Campinas: Papirus, 2001.
- CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*. Rio de Janeiro: MEC, 1984.
- DAMATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis: para uma Sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- ELIADE, Mircea. *Aspectos do mito*. Lisboa: Edições 70, 1963.
- . *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- FERNANDES, Rui Aniceto Nascimento. *Um santo nome: histórias de São Gonçalo de Amarate*. São Gonçalo: São Gonçalo Letras, 2004.
- GALVÃO, Francisco Fernandes. *Sermões das festas dos santos*. Lisboa: Pedro Crasbeeck, 1613.
- GUIMARÃES, Gonçalves. A festa de S. Gonçalo em Vila Nova de Gaia: origens e evoluções de um culto de mareantes. *Revista de Ciências Históricas*, Porto, n. 7, p. 135-160, 1993.
- LA BARBINAIS LE GENTIL, De. *Nouveau voyage autour du monde* [tomo 3]. Par Le Gentil, Enrichi de plusieurs plans, vûes et perspectives des principales villes et ports du Pérou, Chily, Brésil et de la Chine, avec une description de l'Empire de la Chine. Amsterdam: P. Mortier, 1728.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985.
- MEGALE, Nilza Botelho. *Livro de ouro dos santos: vidas e milagres dos santos mais venerados no Brasil*. Rio de Janeiro: SINERGIA-Ediouro, 2009.
- OLIVEIRA, Clinio de. *O culto ao Infante Santo e o projeto político de Avis (1438-1481)*. Niterói: Tese de doutorado (UFF). 2008.
- SANTOS, Beatriz Catão Cruz. *A festa de São Gonçalo na viagem em cartas de la barbinais*. Anpuh – XXII simpósio nacional de história – João Pessoa, 2003.
- TURNER, Victor. *The anthropology of performance*. New York: PAJ Publications, 1988.
- . *Floresta de símbolos: aspectos do Ritual Ndembu*. Niterói: EDUFF, 2005.
- WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: CosacNaify, 2010.

Recebido para publicação em 22/06/12. Aceito para publicação em 07/06/13.