

RUI ANICETO NASCIMENTO FERNANDES

**UM SANTO NOME.
HISTÓRIAS DE SÃO GONÇALO DE AMARANTE.**

São Gonçalo
2000

RUI ANICETO NASCIMENTO FERNANDES

UM SANTO NOME.
HISTÓRIAS DE SÃO GONÇALO DE AMARANTE.

Monografia apresentada como exigência parcial para obtenção do título de graduação em Licenciatura Plena em História pela Faculdade de Formação de Professores da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Orientador: Prof^a Célia Cristina Tavares da Silva.

São Gonçalo
2000

Ao meu porto seguro...
Liliane.

AGRADECIMENTOS

É lugar comum demonstrar que este é o momento mais difícil na elaboração de qualquer trabalho; seja por ser o último, seja por correr-se o risco de omitir alguém. Mas vamos então a árdua tarefa.

Em todos os momentos da vida, na realização de qualquer projeto, não estamos sozinhos. Este momento é o desfecho de quatro anos de batalhas não só na academia como na minha vida particular. Assim quero agradecer a todos os que direta ou indiretamente contribuíram para a superação desta fase; e, em particular, na elaboração do presente trabalho.

Nunca poderia esquecer de agradecer a Deus pois foi apenas por sua vontade que obtive a vida e a força necessária para chegar até aqui.

A minha família. Não há o porque de se explicar este agradecimento.

Aos mestres que nestes anos convivi e muito aprendi. Em especial a minha orientadora, Célia Cristina Tavares da Silva, pela paciência com as minhas incertezas e mudanças e pelo precioso auxílio no decorrer da presente monografia. Não poderia deixar de agradecer também a Luís Reznik, Márcia de Almeida Gonçalves e Haydeé Figueiredo, que – assim como a minha orientadora – foram mais do que mestres, tornaram-se amigos e iniciaram me nos caminhos dessa “história gonçalense”.

Aos amigos não tenho como me furtar. Tantos novos conquistei, assim como outros reencontrei neste percurso. Não deveria citar nomes, mas não posso deixar de prestar as devidas homenagens ao Renato, amigo e grande companheiro, pelos empréstimos de livros e por disponibilizar o uso do computador para a elaboração desta. A Daniela, Lívia, Mário e a todos os outros não só da turma mas de todo o convívio neste período; pela paciente amizade de saber ouvir o desenvolver do trabalho, os momentos de impolgações e os de desânimos.

Ao Jucimar, Elaine, Sandra e Felipe pois a partir das primeiras discussões, que tivemos no projeto de Reznik e Márcia, é que surgiu a idéia desenvolvida no presente trabalho.

Ao Cláudio e a Marta da loja “Paramentos” de artigos religiosos que conseguiram-me a imagem do São Gonçalo violeiro tão difícil de encontrar.

Ao padre Fausto Rodrigues, vigário da Matriz de São Gonçalo por sua permissão para que fossem tiradas algumas das fotos utilizadas na elaboração do trabalho e que encontram-se em anexo.

E, terminando este longo rol não poderia deixar de agradecer aquela que teve um papel importantíssimo neste desenvolvimento e a quem dedico esta trabalho, Liliane Braga dos Santos. Por todos os momentos que não pudemos estar juntos, pois estava escrevendo, digitando ou corrigindo a monografia, e que você compreendeu. Pela paciência, carinho com que ouvia o desenvolver dos trabalhos mesmo que, por vezes, fosse algo enfadonho ou não cotidiano a você. Por todas as palavras de estímulo e incentivo proporcionadas nos momentos mais difíceis da elaboração não só do presente trabalho mas de minha vida. E simplesmente pelo seu amor.

SUMÁRIO

Introdução.....	09
Parte I – Vida exemplar. Culto popular!.....	13
Capítulo I – Um modelo exemplar.....	14
Capítulo II – Santo?.....	35
Parte II – Um nome. Um lugar.....	66
Capítulo III – Nomeando o lugar.....	67
Para não finalizar.....	76
Fontes.....	78
Bibliografia.....	80
Anexos.....	84

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Fachada da Igreja Matriz de São Gonçalo.....	84
Figura 2 – O polêmico frontispício.....	84
Figura 3 – O bem aventurado São Gonçalo.....	85
Figura 4 – O bem aventurado Amarantino.....	85
Figura 5 – O São Gonçalo beneditino.....	86
Figura 6 – Um dominicano violeiro.....	87
Figura 7 – O violeiro.....	87
Figura 8 – A dança de São Gonçalo em São Luiz de Paraitinga.....	88
Figura 9 – Violeiros em Taubaté.....	88

RESUMO

O presente trabalho tem como proposta analisar a figura do beato português “São” Gonçalo de Amarante. Buscou-se demonstrar a construção de sua hagiografia tendo como modelo as proposições de inícios da história da Igreja Católica; o culto popular que lhe é prestado e todos os atributos que lhe são dados; e , por fim, as razões da escolha, e da longevidade, do nome de São Gonçalo como o de um dos municípios do Estado do Rio de Janeiro.

INTRODUÇÃO

Em março de 1990 a Academia Gonçalense de Letras, Artes e Ciências se pôs em polvorosa com o pronunciamento do “professor, escritor e historiador”, o acadêmico Salvador da Mata e Silva. Iniciando um ciclo de palestras – que se estenderia por todo o ano em comemoração ao primeiro centenário de emancipação política do município de São Gonçalo – o acadêmico proferiu a palestra “Sesmarias, engenhos e fazendas” onde inicialmente atesta que o nome do município estava grafado de forma errônea. O historiador aponta o erro do frontispício da igreja matriz onde encontra-se “São Gonçalo do Amarante” e não “São Gonçalo de Amarante” (Anexo I). O conferencista continua falando sobre o surgimento do município e diversas fazendas já inexistentes. Lançando tal afirmação Salvador da Mata e Silva prontificou-se a complementar sua argumentação com uma consulta ao Conselho Municipal de São Gonçalo de Amarante, no Porto, Portugal. O presidente da AGLAC, o acadêmico Evadyr Molina propôs que o contato fosse efetivado através da Universidade Federal Fluminense; e um outro membro da casa, ex-prefeito do município e também acadêmico, Zeyr de Souza Porto pronunciou-se relatando dados de sua última viagem a Portugal quando esteve em Amarante¹.

Essa questão é retomada pelo historiador quando em 1998 lança, em co-autoria com Evadyr Molina, o livro “São Gonçalo no século XVIII”². Os autores, ao traçarem um histórico da igreja Matriz³, iniciam mencionando a escolha do orago a que foi erguida a capela que originou o templo, e que é por muitos conhecido como São Gonçalo do Amarante e não São Gonçalo de Amarante. Tal equívoco advém de um artigo escrito pelo poeta Luís Simões – os autores não dão referências da localização deste. Neste artigo,

¹ HISTORIADOR diz que nome de São Gonçalo está errado. **O São Gonçalo**, São Gonçalo, 20 e 21 de março. 1990. Nº 9851, p. 4.

² Salvador da Mata e Silva; Evadyr Molina. **São Gonçalo no século XVIII**. Rio de Janeiro: Edições Muiraquitã, 1998.

³ *Ibid.*, p. 47–53.

intitulado “São Gonçalo do (coronel) Amarante”, o poeta cria a expressão referindo-se a uma importante figura política das primeiras décadas do século XX para a história do município: o prefeito Coronel Manuel Gonçalves Amarante. O coronel ocupou o cargo interinamente entre 01 de janeiro e 31 de outubro de 1911; teve o segundo mandato entre 28 de outubro e 31 de dezembro de 1914; e, por fim, governou o município no período de 1936 a 1937⁴.

Na verdade a polêmica em torno do nome do município é uma questão que atinge a sua identidade, buscar “corrigir um erro histórico”, como a substituição da preposição *de* pela *do* é buscar reafirmar os laços que ligam o início da “História Gonçalense” a uma origem portuguesa e não ligar seu nome a uma potestade local.

É interessante notar que tal polêmica surge no ano de 1990. Ano em que estava-se comemorando o primeiro centenário de emancipação política de São Gonçalo frente Niterói. Os tradicionais historiadores gonçalenses – membros das três entidades representantes da intelectualidade local (AGALC, MEMOR e IHGSG) – buscam criar o mito fundador não comemorando um centenário, mas sim buscando reafirma uma longevidade maior. Ao iniciar o ciclo de palestras da AGLAC, Salvador da Mata e Silva buscou discutir o início da história do lugar não nos fins do século XIX, mas sim no século XVI a quando da doação das primeiras sesmarias e o estabelecimento dos primeiros engenhos e fazendas. Para tal reporta-se ao nome mostrando o equívoco que há em chamar o município de São Gonçalo do Amarante, já que a sua origem advém da devoção pessoal de um dos primeiros sesmeiros da região, o português Gonçalo Gonçalves, que construiu uma capela para o santo de devoção pessoal. Esse esforço de revalorizar o passado objetiva criar a identidade, construir uma auto estima para a população local que no final do século XX encontra a cidade com o estigma de cidade dormitório, com diversos problemas de infra-estrutura, advindos de um crescimento desordenado, entre outros.

Buscando criar identidade, mostrar longevidade e tradição os “historiadores locais” resgatam o nome do município. É também este o viés do presente trabalho, o resgate do nome mas não no sentido ufanista de criação de identidade local e sim buscando desenvolver uma abordagem interpretativa da figura que dá origem ao nome do município.

⁴ Maria Nelma de Carvalho Braga. **O município de São Gonçalo e suas histórias**. São Gonçalo: Edição Independente, 1997, p. 173-174.

Por que São Gonçalo e não outro santo? Por que o nome de um santo lusitano e não um nome indígena ou outro qualquer? Por que esse nome “vingou? Por que não houve nesse município o que aconteceu no município vizinho, Niterói? Neste, aquando da sua elevação a categoria de Imperial Cidade, abandonou-se o nome de origem lusitano – a Vila Real da Praia Grande – pelo nome indígena original: NICTHEROY⁵. No caso do município aqui estudado não. O nome dado a freguesia no seu estabelecimento nos idos de 1644 continuou. Em relação a essa permanência pode-se elaborar algumas conjecturas.

Neste sentido o presente trabalho desenvolve-se em 2 momentos. A primeira parte é composta de dois capítulos onde buscar-se-á analisar a história do bem aventurado e o seu culto popular. No primeiro capítulo buscar-se-á fazer uma análise da hagiografia de São Gonçalo observando os objetivos próprios desse estilo literário proposto em inícios da história da Igreja Católica. Utilizar-se-á como fontes básicas, nesse capítulo, dois textos hagiográficos – uma reportagem do jornal português Flor do Tâmega⁶ e o livro do cônego Eugênio Moreira “São Gonçalo de Amarante”⁷ – não contemporâneos ao beato, mas produzidos no século XX com objetivos específicos – a divulgação de sua “história real” para combater as prerrogativas folcloristas da devoção popular, segundo a visão dos seus elaboradores.

No segundo capítulo analisar-se-á o culto popular ao beato tanto nas suas manifestações portuguesas como brasileiras. Procurando salientar o esforço da cultura eclesial ortodoxa em minimizar ou até em extirpar as tradições populares presentes na sua devoção. Para analisar as características populares portuguesas do culto ao bem aventurado utilizar-se-á um artigo de Gonçalves Guimarães – A festa de São Gonçalo em Vila Nova de Gaia: origens e evoluções de um culto de mareantes⁸ – onde além de descrever a festa o autor busca analisá-la. No caso dos atributos “brasileiros” será usado o capítulo “Dança de São Gonçalo” da coletânea Folclore Nacional escrita por Alceu Maynard Araujo⁹, onde o antropólogo buscou descrever e sistematizar a devoção caipira paulista ao beato, deixando

⁵ Luís Felipe de Alencastro. Vida privada no Império. In: _____ (Org.). **História da vida privada no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. V. 2, p. 53-54.

⁶ Esta reportagem encontra-se em nota do capítulo “Dança de São Gonçalo”. In: Alceu Maynard Araujo. **Folclore Nacional**. 2ª ed. São Paulo: Melhoramentos, 1967, vol. 2.

⁷ Eugênio Moreira. **São Gonçalo de Amarante**. Niterói: La Cava, [1987 ?].

⁸ Gonçalves Guimarães. A festa de São Gonçalo de Vila Nova de Gaia: origens e evoluções de um culto de mareantes. **Revista de ciências históricas**. Universidade Portucalense, vol. VII, p. 135-160, 1993.

⁹ Araujo, *op. cit.*

preciosos registros da cultura oral dessa população: as trovas cantadas por eles durante as danças.

A segunda parte é composta de apenas um capítulo que buscará levantar algumas hipóteses para os questionamentos anteriormente citados mostrando o nome como fator de identidade e identificação local mas não no sentido de buscar exaltar sua memória ou criar sentimentos de “amor a terra” como a tradicional produção já fez e continua fazendo. Caminhar-se-á aqui por outras trilhas buscando mostrar a conjunção de diversos fatores (religiosos, culturais, étnicos, econômicos) para a escolha e permanência desta identificação. Para tal serão utilizados diversos documentos – documentos oficiais, texto de visitas pastorais, publicações historiográficas, etc. – que procuram justificar as hipóteses levantadas.

Seguindo as fontes e bibliografia estão em anexo diversas imagens do beato e outras que foram encontradas no decorrer da pesquisa e que também foram usadas como fontes, nos diversos capítulos.

PARTE I

VIDA EXEMPLAR. CULTO POPULAR!

CAPÍTULO I : UM MODELO EXEMPLAR

1.1 – A hagiografia: o arquétipo da santidade.

Tarde te amei, ó beleza tão antiga e tão nova! Tarde demais eu te amei! Eis que habitavas dentro de mim e eu te procurava do lado de fora! Eu, disforme, lançava-me sobre as belas formas das tuas criaturas. Estavas comigo, mas eu não estava contigo. (...). Tu me chamaste, e teu grito rompeu minha surdez. Fulguraste e brilhaste, e tua luz afugentou a minha cegueira. Espargiste tua fragrância e, respirando-a, suspirei por ti. Eu te saboreei, e agora tenho fome e sede de ti. Tu me tocaste, e agora estou ardendo de desejo de tua paz.

(Santo Agostinho, Confissões. Livro X, cap. 27)

O momento da conversão, do encontro do homem com Deus é sempre narrado em diversos tipos de escritos, com toda uma mística especial. Essas narrações são envoltas de excepcionalidade por ser um momento que marca o início da transformação total da vida do convertido. São conhecidas as narrativas das conversões de Saulo de Tarso, de Aurélio Agostinho, de Francisco de Assis, entre outros. A conversão é um momento chave na história da vida do cristão, em especial da vida dos santos. Geralmente, após uma vida envolta nos prazeres mundanos o indivíduo descobre Deus e transforma totalmente a sua vida, servindo assim de exemplo para mostrar o Seu poder na reestruturação da vida de uma pessoa. Os relatos de conversão demonstram exemplos de indivíduos que deixaram suas vidas cotidianas, os prazeres mundanos, as “mazelas humanas”, e entregam-se a uma

vida de total apego aos ensinamentos cristãos, de pregação da “Boa Nova”; e, por sua conduta, alcançam a salvação eterna e a santidade plena.

Outras santas narrativas são diferentes. Não há nenhuma transformação radical. O santo demonstra suas características de santidade desde a mais tenra infância, como é o caso de “São Gonçalo de Amarante”, o “santo” analisado neste trabalho.

As narrações das vidas dos santos tem um objetivo claro: dar exemplo, aos cristãos, exemplos de indivíduos simples, retirados do meio do povo e que alcançaram a santidade. Isto serve para mostrar a essa comunidade que assim como esses indivíduos alcançaram o que deveria ser o objetivo de todo cristão, a santidade, esta mesma comunidade pode conseguir este objetivo seguindo o exemplo desta pessoa.

As narrativas hagiográficas surgiram em um momento específico na história da Igreja, o século IV. Aliás, neste momento já pode-se falar em história da Igreja; é neste momento que ocorre o processo de estruturação da instituição e assim da Igreja. O século IV foi um período de profundas transformações na sociedade romana. Conjuntamente aos esforços de imperadores conscientes do momento de crise que passava o Império Romano¹⁰, houve primeiro a liberdade de culto aos cristãos e, no fim do século, o cristianismo foi reconhecido como a religião oficial do Império. Durante esse percurso – de religião perseguida à oficialização estatal – ocorreu a estruturação hierárquica e doutrinária do Cristianismo. A mudança de status promoveu uma transformação de alguns pontos do imaginário cristão do momento. O ideal de vida e morte, os mártires, tinha seus dias contados.

As transformações desse período influíram também no padrão de santidade cristão. No período precedente a liberdade de culto era prática comum a perseguição de cristãos e seu martírio nos grandes espetáculos do circo romano. Deste período à oficialização as perseguições praticamente cessaram. A história do cristianismo primitivo foi marcada pelos martírios de diversos cristãos. O ideal de santidade era o martírio em nome da “verdade”, da “Boa Nova”, do “Evangelho de Cristo”.

¹⁰ Não é objetivo deste trabalho fazer uma análise profunda do contexto em que surge a hagiografia e, assim sendo, não alongar-se-á na análise dos elementos que levaram à crise do Império Romano e as medidas que tentaram um esforço de solucioná-las. Para um aprofundamento da questão pode-se citar, entre outros: Paulo Pan Chacon; Hilário Franco Junior. **História econômica geral e do Brasil**. São Paulo: Atlas, 1980; S.I. Kavaliov. A crise social do século III ao V no Império Romano do Ocidente. In: Jaime Pinsky. **Modo de produção feudal**. São Paulo: Global, 1982; Ferdinand Lot. **O fim do mundo antigo e o principio da Idade Média**. Lisboa: Edições 70, 1991; Paul Lemerle. **História de Bizâncio**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

Com a oficialização, esta forma de martírio, em um primeiro momento, não é mais possível. Os relatos desses acontecimentos, a *Atas de Mártires*, teriam seu fim anunciado. Surge então um novo estilo para suprir o vazio que ficaria no imaginário cristão: as hagiografias.

É um período de “monopolização do sagrado” pela Igreja como denomina Marcus Cruz¹¹. No momento de oficialização do cristianismo e no esforço institucional de estruturação da Igreja ocorreu alguns movimentos de sistematização, pela instituição, de elementos próprios dos cultos populares das comunidades, como por exemplo o culto aos santos e a interpretação dos sonhos. Esse momento de institucionalização e normatização fora acompanhado pelo surgimento de diversas heresias¹² e o feroz combate desta pela nova instituição.

Inicialmente os santos eram os indivíduos eleitos pelas comunidades. E como a vida ascética dos monges tinha papel de destaque entre as comunidades cristãs, eram essas figuras, as escolhidas.

Foram esses dois elementos, entre outros, que a Igreja buscou normatizar, já que *a priori* independiam dela. Neste primeiro momento a eleição do santo partia da comunidade e os monges não faziam parte da estrutura clerical. A assimilação e normatização desses dois elementos ocorreram não só nesse momento mas durante toda a Idade Média. Em relação aos santos há durante todo o período medieval, sua assimilação. No século XII estabeleceu-se que apenas Roma podia reconhecer os merecedores do título de santidade. No entanto, coube a Urbano VIII, somente em 1634, legislar sobre a questão. Já em relação aos monges foram criadas algumas ordens religiosas que os agrupavam em mosteiros e com rígidas regras.

A Igreja então buscou monopolizar essas manifestações do sagrado retirando da comunidade a possibilidade de escolha dos “eleitos” – se bem que, apesar da proibição oficial, o catolicismo popular continuou reconhecendo e reconhece elementos de santidade em indivíduos que não são considerados santos – e no contato direto homem-Deus, por exemplo no caso dos sonhos.

Marcus Cruz demonstra que a tradição do sonho, como elemento de contato do homem e a divindade, tem origens e presenças nas culturas hebréias e pagãs. Nestas

¹¹ Segue-se aqui alguns pontos anotados durante a comunicação de Marcus Cruz. **Os sonhos nas hagiografias na Antigüidade Tardia** Comunicação apresentada no IX Simpósio Regional da ANPUH-RJ, outubro/2000.

havia indivíduos que especificamente tinham a função de sua interpretação, como é o caso da História de José, filho do patriarca Jacó¹³. O cristianismo herdou essa tradição, nos seus primeiros tempos, e no século IV a Igreja buscou monopolizar também a sua interpretação. Buscara-se a supressão dos intérpretes leigos e a reafirmação do papel do clero na intercessão homem-Deus com mais este elemento; apenas o clero secular ou regular estava apto a interpretar o sonho.

Os santos foram sonhadores autorizados. Suas hagiografias estão repletas de sonhos onde Deus fala, manda mensagens aos homens por seu intermédio.

Marcus Cruz aponta ainda que deve-se ter cuidado em trabalhar com a fonte hagiográfica, pois ela segue um modelo atemporal. Sua forma estereotipada busca revelar elementos de santidade no período da infância e adolescência; uma luta pertinaz contra o mal após sua conversão e/ou ingresso em alguma ordem monástica (até mesmo física, por vezes), um intenso trabalho evangelizador e a recompensa celestial com sua ascensão aos Céus após a morte terrena.

Contudo, apesar dessa forma padrão, há especificidades que ligam o santo ao momento e espaço em que viveu apresentando elementos peculiares na história de vida de cada um.

Outro momento de destaque na produção hagiográfica foi o período da Baixa Idade Média e das contestações religiosas que levaram às Reformas Religiosas no século XVI. Desenvolvendo um trabalho de levantamento de obras biblio-iconográficas, correspondente aos séculos XVI-XVIII, no acervo da Biblioteca Nacional no Rio de Janeiro, Paula Falcão Argôlo¹⁴ encontrou 90 obras sendo 1/3 de vidas de santos.

O período reformador foi marcado por uma série de críticas à conduta moral do clero, dogmas e práticas da Igreja Católica pelos então críticos que levaram ao rompimento protestante. Dentre essas críticas constavam o culto aos santos e seu papel como intercessores dos homens junto a Deus.

O concílio tridentino, seguindo uma série de medidas para reafirmar a tradição da Igreja frente os reformadores cismáticos, incentivou a prática do culto aos santos e a produção de hagiografias de novos santos, assim como a retomada dos grandes padres e

¹² Uma boa síntese sobre as principais heresias desses primeiros tempos do cristianismo é feita por Waldir Freitas Oliveira. **A caminho da Idade Média** São Paulo: Brasiliense, 1987.

¹³ A história de José é narrada em Gn 37 __ 50. In: **BÍBLIA** de Jerusalém São Paulo: Paulus, 1995.

¹⁴ A partir de anotações da comunicação de Paula Falcão Argôlo. **Construindo uma memória religiosa: a produção de hagiografias e o espírito tridentino.** Comunicação apresentada no IX Simpósio Regional da ANPUH-RJ, outubro/2000.

exemplos da Igreja primitiva. Neste período pode-se citar o exemplo de Santo Agostinho. Caso peculiar, pois, se por um lado uma série de seus preceitos baseiam os reformadores – em especial Lutero que sai do seio dos agostinianos –; por outro a Igreja buscou resgatar sua memória com a produção do *ICONOGRAPHIA MAGNI PATRIS AUGUSTINI HIPPONENSIS EPISCOPI* (Antuérpia, 1624)¹⁵. Nesta obra a Igreja ressaltava o papel do bispo de Hipona na sua defesa contra as heresias do momento, principalmente dos maniqueus, da qual participou antes de sua conversão ao cristianismo niceno. Papel este que continuava desempenhando, no período reformador pois estava junto ao Pai Celeste, contra as novas heresias protestantes e servia de exemplo a ser seguido.

Apesar de produzida com fins específicos demonstrar uma vida de santidade que deve ser seguida, a produção hagiográfica tem por vezes objetivos outros, como no caso acima, a história de Aurélio Agostinho que foi usada para fazer frente aos cismáticos. Assim sendo deve ser encarada como uma rica fonte histórica que tem características específicas e contextos próprios de produção. Como salienta Adriana Hassin Silva¹⁶ sobre suas fontes, quando busca demonstrar o significado do discurso moralístico na construção de caminhos para a salvação do homem dos séculos XIV e XV em Portugal:

... O *Flos Sanctorum* e o *Virgeu de Consolaçon* e toda a produção de fundo moralístico não deixam de ser produtos de seu tempo. A forma de redação, seus elementos de significação, toda a ideologia engendrada, como as perspectivas da religiosidade, a espiritualidade vigente, as práticas sociais entres outros elementos, até mesmo técnicos, como a grafia das palavras, a fonética e a sintaxe, são tão históricos e culturalmente datados quanto a vida do santo em questão. Daí podermos tomar as narrativas moralísticas e hagiográficas como fontes de análise da sociedade medieval¹⁷.

A autora busca analisar, através da obra “*Virgeu de Consolaçon*”, a idéia de salvação, o discurso da religiosidade clerical sobre os mecanismos para se alcançar a

¹⁵ Edna Maria Borges de Jesus. **Universo agostiniano** – história, memória e representações no século XVII. Comunicação apresentada no IX Simpósio Regional da ANPUH-RJ, outubro/2000.

¹⁶ Adriana Hassin da Silva. **Os caminhos do Virgeu**: a idéia de salvação na prosa moralística do século XIV em Portugal. 2000. 102 f. Monografia (Graduação em História) - Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2000.

¹⁷ *Idem*, p. 23.

salvação. Para tal utiliza o *Flos Sanctorum*¹⁸ como fonte auxiliar. Este é um escrito de diversas hagiografias copiladas por Diogo do Rosário, editado pela primeira vez em 1567 e reeditado diversas vezes. Mesmo contando a história de mártires e santos do fim da Antigüidade e início da Idade Média é uma “obra utilíssima para espiritual edificação dos devotos fiéis, e de grande socorro para eclesiásticos oradores”¹⁹.

O exemplo de santidade era um dos meios de se buscar a santidade que é obtida pelo medo, pelo deleite e pela contemplação e por uma série de caminhos práticos: os sacramentos da Igreja, segundo o *Virgeu de Consolaçon*²⁰.

Obra diferente do *Flos Sanctorum*, o *Virgeu* está preocupado com o aconselhamento em relação aos pecados e às virtudes do cristão, para tal, apesar de não narrar as biografias dos santos, utiliza os testemunhos destes, e de grandes pensadores, para justificar suas colocações. Por um levantamento quantitativo de citações, feito por Adriana Silva, encontram-se ao todo 894 citações podendo estas serem divididas em três grupos: o primeiro com 695 citações o grupo dos santos (são testemunhos como os de Santo Agostinho, Santo Anselmo, o santo dos santos, Jesus Cristo, entre outros); no segundo encontram-se 152 citações de grandes filósofos da Antigüidade (Sócrates, Platão, Aristóteles, Boécio, Sêneca, etc.) e com 47 citações há o terceiro grupo de referências bíblicas (de grandes “santos” do Antigo Testamento, Jacó, Salomão Davi; ensinamentos como os de Provérbios, Eclesiastes e outros)²¹. Por tais dados pode-se observar que o testemunho dos santos tinham destaque, afinal são 695 citações em um universo de 894, no referendo e propagação de inúmeras idéias da Igreja medieval.

Este trabalho utiliza o *Flos Sanctorum* como fonte secundária pois seu objeto não é a análise das hagiografias ou as figuras dos santos. Juliana Almeida de Souza²² estuda não um simples santo, mas aquela que ocupa papel de destaque na corte celestial: Maria, a mãe

¹⁸ A edição trabalhada pela autora encontra-se na Biblioteca Nacional no Rio de Janeiro (Seção de Obras Raras, w.1 , 2 bis, 18). Diogo do Rosário. **Flos Sanctorum das vidas e feitos heróicos e obras insignes dos santos**. Lisboa: Balthetar Ribeiro, setembro/1590.

¹⁹ Maria Clara Almeida de Lucas. A hagiografia medieval portuguesa. Lisboa: Ministério da Educação, 1984, p. 84, *apud*, Silva, *op. cit.*, p. 23

²⁰ A autora analisa detalhadamente esses três pontos no capítulo IV: A Natureza da Salvação, de sua monografia. Silva, *ibid.*, p. 54-85.

²¹ Adriana Hassin Silva elaborou uma tabela (pp. 53-54) onde especifica o número de citações de cada um dos justificadores. Essa tipologia apresentada, os três grupos, é uma criação do presente autor tomando como base a tabela anterior.

²² Juliana Beatriz Almeida de Souza. **A identidade posta no altar**. Devoção a Nossa Senhora Aparecida e a questão nacional. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 1996.

de Jesus, sob a invocação de Nossa Senhora da Conceição Aparecida. Luís Mott²³ apresenta-nos a hierarquia celestial:

Na corte celeste, ensina a teologia católica, além da Santíssima Trindade, que ocupa o trono mais resplandecente, de Maria Santíssima e de uma miríade de Anjos, Arcanjos, Querubins, Serafins e mais potestades aladas, habitavam infinidade de santos e santas que hierarquizam na seguinte ordem de grandeza: mais próximo da Trindade estão os Apóstolos e os Profetas, seguidos dos Mártires, da Virgens, dos Confessores (que incluem os santos Papas, Bispos, Doutores da Igreja, Sacerdotes, Religiosos e leigos), e, no último lugar as santas mulheres, nem virgens nem mártires²⁴.

Em sua dissertação a autora busca mostrar o esforço empreendido pela Igreja Católica, de “criar” Nossa Senhora Aparecida como um símbolo nacional, no período após a separação da Igreja do Estado e da instauração do regime republicano.

O fim do período imperial é marcado por uma série de discussões sobre a questão da identidade nacional que são revigoradas com a proclamação da República. Esta colocase na obrigação da criação de símbolos novos que a representassem e a reafirmassem como novo regime político do país. Neste esforço de legitimação e construção da imagem do regime colocava-se também a questão da construção da identidade desta nação; discurso muito marcado pelos debates raciais em voga no período, sob inspiração das teoria européias. Neste contexto a Igreja Católica também buscou recolocar-se frente a situação que lhe era posta, a separação entre a Igreja e o Estado, promovendo uma série de medidas reformadoras.

A Igreja busca sua “romanização” associada a uma “nacionalização”. Há um consciente esforço do clero em reaproximar-se da Cúria Romana – agora sem os entraves que representavam o poder secular em seus negócios no período colonial e do Estado Imperial, promovendo um laborioso esforço de submissão do catolicismo popular às instituições, normas e hierarquia do ortodoxo catolicismo romano. A Igreja, buscava solidificar-se, no país, com a reorganização espacial (com a criação de diversas novas dioceses), promove, o que a autora chama de “estadualização”²⁵ da Igreja (associação e articulação do clero com o interesses das elites oligárquicas locais) entre outras medidas. Medidas claras de reformulação interna não no sentido de opor-se ao novo Estado

²³ Luís Mott. **Santos e santas no Brasil colonial**. Fortaleza: Fundação Waldemar Alcântara, 1994.

²⁴ *Ibid.* p. 4-5.

Republicano, mas sim de colocar-se como uma força que este não deveria, e nem poderia, desprezar.

A Igreja buscava difundir sua imagem através de seus símbolos e ritos. Querendo mostrar-se “nacional” necessitava assim de um símbolo nacional que promovesse mais do que a identidade católica, mas a identidade do povo brasileiro católico, “a busca por símbolos que representassem a República contribuiu (...) para a nacionalização do culto a Virgem de Aparecida no Brasil”²⁶.

Aparecida foi escolhida por poder representar o nacional já que o “seu culto não era especialmente de grupo algum. A Virgem Aparecida não foi devoção especial dos negros, e talvez daí resida uma de suas forças para representar o nacional”²⁷.

O clero católico, ou melhor, o “clero metropolitano católico”, do eixo Rio de Janeiro-São Paulo, buscou deliberadamente transformar Aparecida como um símbolo nacional não no intuito de sobrepor-se aos símbolos do Estado republicano, segundo Juliana Souza. Visão diferente tem José Murilo de Carvalho:

Houve um esforço deliberado do Bispos para incentivar o culto mariano sobretudo por meio de Nossa Senhora Aparecida. A partir do início do século, começaram as romarias oficiais. Em 8 de setembro de 1904, Nossa Senhora Aparecida foi coroada rainha do Brasil. Observem-se bem a data e o título: um dia após a comemoração da independência uma designação monárquica. Não havia como ocultar a competição entre a Igreja e o novo regime pela representação da nação. O processo culminou na década de 30. Em 1930, Pio IX [sic] declarou Nossa Senhora Aparecida padroeira do Brasil. No ano seguinte, D. Sebastião Leme, perante uma multidão congregada no Rio de Janeiro, a consagrou rainha e padroeira do país²⁸.

Foi um processo de criação de “culto nacional” como atesta o relato do Bispo de Ceará, a seguir. Em um processo de petição, ao Vaticano, do reconhecimento da Virgem Aparecida como padroeira do Brasil circulou entre os bispos brasileiros um pedido de endosso ao requerimento de tal titulação à Roma, onde o bispo do Ceará declara:

²⁵ SOUZA, *op. cit.*, p. 40.

²⁶ *Idem*, p. 145.

²⁷ *Idem*, p.199.

²⁸ José Murilo de Carvalho. A formação das almas: o imaginário da República no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 95, *apud* SOUZA, *ibid*, p.147.

Aqui no Ceará há, graças a Deus, muita devoção a Santíssima Virgem mas não é muito conhecido o título de Aparecida. Entretanto, não é este o motivo para que não abençoe os esforços que V. Rev.ma e seus dignos companheiros empregam para a glorificação da Mãe de Deus, aí nesse Santuário realmente célebre, e reconhecido sobretudo no sul. Farei o que estiver em meu alcance para cooperar com V. Rev.ma para esse fim....²⁹.

Nossa Senhora Aparecida, símbolo e sinal de uma Igreja que tem sua fé e propaga sua mensagem mas que não está excluída do mundo, do contexto que a rodeia.

Os dois trabalhos referenciados, apesar de não desenvolverem-se a partir de análises sobre hagiografias³⁰, permitem que vislumbre-se o significado dos santos na vida e na religiosidade das populações em épocas e locais distintos.

1.2 – O Bem-Aventurado

Quando o recém-nascido recebeu o Batismo, fixou os olhos numa imagem de Jesus crucificado, levantou os bracinhos e fez um gesto como que querendo abraçá-lo, o que causou – como era natural – admiração de todos.

(Cônego Eugênio Moreira)

Embora o Brasil colonial não tenha gerado, até hoje, nenhum indivíduo que oficialmente foi declarado merecedor de tão distinta função na corte celestial – o santo – diversos indivíduos foram considerados com o signo da santidade, em vida e morte, pela população, tanto que alguns contam com processo de reconhecimento no Vaticano. Contudo há diversos outros indivíduos que foram reconhecidos pela população como tendo o signo da santidade e que não contam com a oficialização, ou até mesmo, com o início de

²⁹ Poliantéia do Jubileu da coroação. Aparecida: ed. Gráfica de Aparecida, 1929, p. 7, *apud*, SOUZA, *ibid.*, p. 180.

³⁰ O trabalho de Adriana Hassin da Silva não se debruça efetivamente na vida dos santos mas mostra a sua importância na mensagem salvacionista da Igreja medieval. No caso da dissertação de Juliana Souza o segundo capítulo busca analisar a “lendas” (termo usado e explicado pela autora, p. 102) sobre o aparecimento da imagem no rio Paraíba. Apesar de buscar referências biográficas não é seu objeto a vida da Mãe de Deus, contudo ao utilizar as histórias do surgimento da imagem acaba trabalhando com a hagiografia mariana que é continuamente escrita, pois, segundo a crença católica, Maria permanece agindo diretamente na vida das populações, aparecendo-lhes inúmeras vezes, transmitindo-lhes conselhos, mensagens e promessas.

um processo na Cúria Romana. São os “santos populares”³¹ que ocuparam um lugar específico na religiosidade popular colonial e que ainda hoje continuam ocupando um espaço peculiar no catolicismo popular. Isto permite-nos ver que apesar de todos os esforços da Igreja medieval de restringir a escolha popular dos “eleitos”, tal empreitada não obteve êxito pleno pois os “santos populares” continuaram e continuam existindo.

Se por um lado o Brasil não conquistou o “seu santo” – diferentemente da América de colonização espanhola, que já no período colonial dispunha de diversos santos –; isto não significa que o culto aos santos tenha sofrido abalos. Além dos casos de devoção a diversos elementos não canonizados, sequer com processo em Roma, ocorreu um fervoroso culto aos santos oficiais em uma dinâmica, em certa medida, diferente do culto atual. A Igreja busca agora, desenvolver cada vez mais o marianismo sobrepujando o culto aos santos. Assim os santos tornam-se distantes, ou seja, tem uma função apenas no céu e não na vida cotidiana – a ressalva pode ser feita, novamente, à devoção mariana que, por exemplo, baseia-se nas diversas aparições que Nossa Senhora realizou e realiza aos homens.

No Brasil colonial era diferente. O culto era vivido quotidianamente. Os santos estavam ao lado dos homens:

... nos séculos passados, quando Deus e o Diabo, assim como a mula sem-cabeça e saci pererê se faziam presentes no quotidiano e imaginário de todos os filhos de Eva, o culto aos santos e as suas relíquias, era muitíssimo mais corrente e generalizado, dado que a religiosidade acríica e emocional representava componente básico do processo de socialização de todo católico. E para os relutantes ou blasfemos que ousassem negar ou desrespeitar os santos e bem-aventurados oficializados pelo Papa, lá estava atenta a santa mais perigosa da cristandade, a Santa Inquisição, pronta e ágil para prender e castigar tais insensatos³².

A cotidianidade e a vivência se dão como nos exemplos citados por Mott e em outros casos analisados no capítulo II:

... localizamos numerosas aparições de Nossa Senhora em Terras de Santa Cruz sendo provavelmente a primeira ocorrência na

³¹ Luís Mott busca fazer uma análise desses indivíduos, no período colonial, agrupando-os em 4 categorias: mártires, clérigos e religiosos, santas mulheres e santos e santas malditos (falsos santos). Luís Mott, *op. cit.* pp. 5-18.

³² *Idem*, p. 4.

freguesia de Ilhéus, nos primórdios de sua conquista, quando Maria Santíssima transvestiu-se em vigorosa Amazona e, montada num veloz cavalo, liderou os luso-brasileiros na vitória final contra os perigosos Aimoré, sendo a partir de então cultuada nessa localidade sob o título de Nossa Senhora da Vitória. Milagre idêntico também foi atribuído a São Sebastião o qual fora visto “sob forma de um mancebo mui fero e feroso combatendo, em pessoa, no lado das forças de Estácio de Sá, na batalha que assegurou o domínio lusitano sobre o Rio de Janeiro”. O próprio apóstolo São Tomé teria percorrido as terras brasílicas antes mesmo do desembarque dos colonizadores, deixando cruzeiros fincados nas praias e marcas de seus pés nas pedras, segundo depoimento dos aborígenes amplamente divulgado pelos primeiros missionários jesuítas³³.

Santos foram considerados generais de campanhas, outros tão presentes que quase fecundavam as mulheres frenéticas por um casamento.

Toda essa proximidade proporcionava uma forma peculiar de culto que por vezes fugia à ortodoxia oficial que se buscava com a canonização de determinadas pessoas.

As fontes básicas de relato sobre a vida do beato amarantino, que utilizar-se-ão aqui, não são contemporâneas ao santo, são produções do século XX sobre esse bem aventurado medievo.

Utilizar-se-á uma reportagem intitulada “São Gonçalo D’Amarante : seu nascimento, vida, morte e milagres”, do jornal Flor do Tâmega, datada de 06 de junho de 1937 e publicada como nota no capítulo “Dança de São Gonçalo” de uma monumental obra sobre o folclore nacional³⁴. Além desta será utilizado o livro “São Gonçalo de Amarante” do cônego Eugênio Moreira³⁵ que poder-se-ia dizer é a visão oficial da Igreja Católica sobre a vida do “santo”. Embora os dois relatos não se afastem nos acontecimentos narrados, nem se contraponham, pode-se considerar o livro do cônego Moreira como a visão oficial, pois vem referendado pela autorização do Vigário Geral de sua Arquidiocese, para a publicação, o que nos permite observar o zelo clerical com a busca pela “verdade dos fatos”, preocupação esta não tão presente no discurso jornalístico.

³³ *Idem*, p. 5.

³⁴ Esta reportagem encontra-se na nota 7 do referido capítulo. Alceu Maynard Araujo. **Folclore nacional**. 2ª ed. São Paulo: Melhoramentos, 1967. V. 2, p. 30-32.

³⁵ Cônego Eugênio Moreira. **São Gonçalo de Amarante**. Niterói: Gráfica Editora La Cava, [1987 ?].

Em linhas gerais os dois textos seguem o padrão estabelecido na Idade Média³⁶, das tradicionais hagiografias: o nascimento e a juventude mostrando sinais de santidade, o ingresso no sacerdócio e seu trabalho pastoral – destacando a humildade, a abnegação, a caridade entre outras características – a luta contra o mal, os milagres em vida e sua gloriosa morte digna dos escolhidos de Deus. Por fim busca-se mostrar o esforço do processo de canonização e o culto difundido não só em Portugal mas também em suas possessões ultramarinas.

Detenhamo-nos um pouco mais no texto do cônego Eugênio Moreira pois ele permite analisar o objetivo da produção de uma hagiografia. O cônego escritor foi pároco da Igreja Matriz de São Gonçalo de Amarante, no município de São Gonçalo, Arquidiocese de Niterói, por mais de 30 anos (1966-1997).

Não elaborando um trabalho historiográfico, o padre Eugênio busca de fato divulgar o modelo exemplar que foi a vida do Beato (o ideal que permanece desde as Atas de Mártires da Antigüidade) e, mais, corrigir o “folclore ingênuo” em torno de sua devoção, mostrando as origens de figuras como “o santo violeiro” e “o santo casamenteiro” para enquadrar o seu culto na ortodoxia católica; já que o final do livro é composto de novenas e hinos sacros em homenagem ao orago de sua paróquia.

Deve-se ter em mente que, apesar de realizar um trabalho investigativo de bibliografia e em fontes – “... me propus a colher dados extraídos do Ano Cristão e sobretudo do livro do Pe. Pinho Nunes... ao que acrescentei novos dados colhidos na Biblioteca Municipal e no Convento de São Gonçalo...”³⁷ – essa obra não se trata, de modo algum, de uma análise que se arme com o arsenal teórico-metodológico da academia e da ciência histórica. Muito pelo contrário, se contar-mos a falta de referências explícitas às fontes e à bibliografia utilizada. O livro em si não tem como objetivo ser um trabalho acadêmico, mas sim:

Queira Deus que este livro sirva a um tempo de edificação para os devotos desse insígne taumaturgo, que a história nos apresenta como figura de esbelto perfil moral, e a outro tempo satisfaça a todos quanto me enviam correspondência, como Pároco que sou da Igreja Matriz de São Gonçalo, solicitando dados sobre a vida e obras de São Gonçalo de Amarante³⁸.

³⁶ Sobre esse ponto ver o item 1.1 deste capítulo.

³⁷ Moreira, *op. cit.*, p. 5.

³⁸ *Idem*, p. 6.

Como explicita acima o pequeno livro tem como objetivo difundir a história da vida do bem aventurado amarantino; demonstrando sua vocação de nascença, como mostra a epígrafe desta seção; exaltando a vida caridosa e zelando ortodoxamente para corrigir “a rica imaginação popular...[que criou]... entorno da vida de São Gonçalo um folclore ingênuo mas de veneração e respeito, embora distante da realidade histórica”³⁹.

Tendo esse objetivo – a divulgação de informações sobre a vida do Bem-Aventurado – e não tendo utilizado o arsenal teórico-metodológico que caracteriza a ciência histórica não se pode atribuir a categoria de historiador ao Cônego Moreira⁴⁰. Maria Nelma de Carvalho Braga tem esse cuidado citando-o como autor de uma das versões sobre a criação da freguesia de São Gonçalo e não como historiador⁴¹.

1.2.1 – Sobre o signo da fé.

Parece não haver consenso em diversos dados biográficos do beato amarantino a começar pelo local de seu nascimento. O Dicionário Internacional de Obras Célebres⁴² apresenta duas possibilidades: “nasceu este santo em Risconha, Têrmo de Guimarães ou em Arriconha, freguesia de Talgilde”. Já os dois textos hagiográficos, que são usados como fonte básica desta seção, tem como consenso a freguesia do Divino Salvador de Talgilde em Guimarães, Arcebispado de Braga.

Foi então no coração do Minho que nasceu o menino Gonçalo, no século XII.

Também não há como se precisar a data de seu nascimento. O verbete São Gonçalo de Amarante da Enciclopédia Larousse Cultural⁴³ aponta o ano de 1200 como o de seu natalício. Já o cônego Eugênio Moreira indica que em 1187 o recém-nascido havia recebido o batismo em um mosteiro beneditino existente, a época, nesta freguesia.

³⁹ *Idem*, p. 20.

⁴⁰ Não se quer dizer com isso que apenas os historiadores de formação acadêmica produzem o conhecimento histórico. Contudo para que este haja é necessário a utilização do seu arsenal teórico-metodológico. Uma excelente discussão sobre essa problemática é elaborada por Francisco José C. Falcon. A identidade do Historiador. **Estudos históricos**. Rio de Janeiro, nº 17, 1996.

⁴¹ Maria Nelma de Carvalho Braga, ao fazer um balanço historiográfico sobre as discussões referentes a criação da freguesia de São Gonçalo, relaciona o Cônego Eugênio Moreira e seu pequeno livro como uma das visões elencadas pois o padre dedica um capítulo a fazer um breve histórico da Igreja Matriz de São Gonçalo. Cf. Maria Nelma de Carvalho Braga. **O município de São Gonçalo e suas histórias**. São Gonçalo: Edição Independente, 1997, p. 23-27.

⁴² Dicionário Internacional de Obras Célebres. *Apud*. Araujo, *op. cit.*, nota 5, p. 29.

⁴³ GRANDE enciclopédia Larousse Cultural. S/l: Nova Cultural, 1998, p. 2753.

Filho de família nobre – o zeloso padre chega a essa conclusão pelo nome dado a moradia dos pais de Gonçalo, “o Paço de Gonçalo Pereira” – pouco se sabe sobre ela; conhece-se apenas o nome de seu pai, Gonçalo Pereira. Esta conclusão é, até certo ponto, discutível, pois como o cônego escritor mostra que não havia preocupações prementes com o registro civil na nação recém independente do domínio leonês; então como conhecer efetivamente a genealogia da criança se não se pode contar com essa fonte preciosa que é o registro paroquial? Sendo assim Moreira chega a essa conclusão apenas pelo nome dado ao paço onde habitou a família de Gonçalo e pela associação com o nome do recém-nascido. Mas como saber com exatidão se este era o nome do proprietário, à época, do imóvel? Ou como saber se tal nome não fora dado em homenagem a alguma ancestral? Ou ainda, como saber se o nome já não existia no paço a quando da obtenção deste por herança, dote, compra ou conquista (quem sabe?), pelos pais do bem-aventurado amarantino? Apenas pesquisas mais profundas na documentação da época podem esclarecer estas dúvidas.

Aos sete anos, a idade da razão para o clero, o menino foi enviado ao mosteiro onde batizara-se para receber a educação necessária. Concluído seu primeiro ciclo de estudos o jovem Gonçalo foi aceito no Paço do Arcebispo de Braga, D. Estevão Soares. Ainda sobre a tutela beneditina terminou seus estudos e, pelas mãos do arcebispo, sagrou-se sacerdote.

Iniciou seu ministério sacerdotal como pároco da abadia de São Paio de Riba-Vizela:

No desempenho do ministério paroquial emprega então todos os talentos que Deus lhe proporcionara em prol da santificação dos seus paroquianos. Para ele não havia dia nem noite, sol nem chuva, quando se tratava de conquistar almas para Jesus Cristo e socorrer a todos em suas carências. Aos pobres distribuía generosamente os bens que herdara de seus pais, e também o que lhe advinha em benefício da abadia⁴⁴.

Buscando sempre exaltar o zeloso desempenho do pároco Gonçalo, diz o outro texto:

No desempenho do ministério paroquial, diz um biógrafo, começou a resplandecer mais brilhantemente em virtudes com especialidade no zelo apostólico, na castidade e na misericórdia para com os

⁴⁴ Moreira, *op. cit.* p. 11.

pobres, com os quais dispndia a maior parte dos rendimentos de sua igreja e a quem prodigalizava tesouros de amor e consolação⁴⁵.

Características que o destacavam dos demais homens, caridoso, sem apego aos bens materiais, zelo evangelizador, etc., permeiam não só estes trechos como todos os dois textos.

Decorridos alguns anos de laborioso trabalho paroquial decidiu fazer uma peregrinação aos santuário europeus – Santiago de Compostela e os túmulos dos Apóstolos Pedro e Paulo – e a Terra Santa. Deixou sua paróquia aos cuidados de seu sobrinho sacerdote, que havia educado desde criança, e iniciou sua longa peregrinação de 14 anos.

Nesse ínterim a situação na freguesia modificara-se. Seu sobrinho tornara-se “homem faustoso, dissoluto e duro de coração, dispendendo em festas e passatempos mundanos, em escandalosas folganças e opíparos banquetes as rendas da abadia, que nas santas mãos de seu tio haviam sido patrimônio dos pobres”⁴⁶. Este “sobrinho sacripanta [que] tinha amiga e filhos”⁴⁷ conseguira provar ao arcebispo a morte do tio ficando assim com seus bens e sua paróquia.

De retorno, da longa peregrinação, padre Gonçalo chegou a sua freguesia e ninguém o reconheceu, provavelmente pelas transformações que o tempo e as privações da viagem promoveram em seu corpo. Procurando o sobrinho, sem identificar-se, na sua antiga residência, foi recebido por uma matilha de cães de caça e posteriormente por um criado que o despediu. Fazendo-se conhecer passou a repreender os escândalos, excessos e abusos de seu sobrinho:

Ergueu-se da mesa furioso o sobrinho, e, saindo fora arrancou das mãos do velho o bordão, e com ele principiou a espancá-lo brutalmente, não atendendo as razões em que lhe era recordado o amor e cristão desvelo, com que sempre o tratava e as promessas e juramentos que dele recebera; acabando o desnaturado sobrinho por açular-lhe os cães, que as dentadas o expulsam para longe⁴⁸.

Aqui percebe-se mais um elemento do modelo hagiográfico: a luta contra o mal. Neste caso o padre Gonçalo já ancião, buscando defender a moralidade dos preceitos

⁴⁵ Flor do Tâmega. *Apud.* Araujo, *op. cit.*, p.30. Para facilitar a citação, doravante utilizar-se-á apenas o nome do jornal ao referir-se sobre esse texto hagiográfico.

⁴⁶ *Idem*, p. 30.

⁴⁷ Aquilino Ribeiro. *Apud.* Araujo, *op. cit.*, p. 34

⁴⁸ Flor do Tâmega. *Apud.* Araujo, *ibid.*, p.31

católicos e a pureza do sacerdócio entrou em combate físico com o mal personificado pelos sobrinho profanador e pelos cães, tendo assim uma atividade análoga a dos mártires dos primeiros tempos cristãos.

Expulso pelo sobrinho seguiu a caminhada, sem destino certo, até chegar à região de Amarante. Havia ali as ruínas de uma ermida, que o sacerdote reergueu em devoção a Nossa Senhora da Assunção e reiniciou seu trabalho evangelizador. Mas, mantendo o ideal eremítico, buscava levar uma vida contemplativa passando os momentos, em que não estava pregando, em oração e penitência. É o mesmo cônego Moreira que dá testemunho: “São Gonçalo recebia os fiéis na sua ermidinha e percorria assiduamente os povoados diversos por toda a Serra do Morão, visitando os doentes, auxiliando os pobres e evangelizando justos e pecadores⁴⁹ .

Desejando alcançar a glória eterna pediu a virgem Santíssima que lhe mostrasse o caminho certo. Para conseguir tal deferência da Mãe de Deus, passara a quaresma a pão e água. A resposta chegara-lhe. Por sua inspiração, decide entrar para a ordem dos dominicanos. O agora frei Gonçalo recebeu seu hábito no Hospital de Guimarães, onde existia uma comunidade da Ordem, das mãos do Frei Pedro Gonçalves Telmo.

Pouco tempo depois o ancião sacerdote caiu enfermo. Frei Lourenço Mendes ministrou-lhe os últimos sacramentos e o dominicano se despede de sua comunidade pois já estava ciente da data da sua morte. O Frei Gonçalo havia recebido a visão da Santíssima Virgem que lhe revelara a data de sua morte:

Antes de entregar a sua alma a Deus, São Gonçalo teve a dita de lhe ter aparecido a S.S. Virgem Maria e lhe revelar o dia exato de sua partida para a eternidade. Esse beneplácito de Nossa Senhora encheu de consolação a alma de nosso santo e de luz a humilde ermida em que vivia⁵⁰ .

A data de seu falecimento também não parece ser consenso. Os textos hagiográficos utilizados apontam que o beato faleceu no dia 10 de janeiro de 1259 (MOREIRA), 1260 (FLOR DO TÂMEGA) e 1262 (o Dicionário Internacional de Obras Célebres); em relação ao dia, 10 de janeiro, não há discussões. Data muito significativa como se verá no segundo capítulo.

⁴⁹ *Idem*, p. 16.

⁵⁰ *Idem*, p. 22.

No dia seguinte a sua morte ouviu-se uma voz próxima ao ermitério que dizia “Levantai-vos e ide depressa à sepultura do santo”. O povo encontrou “o sagrado corpo jacente sobre palhas, perfumado e resplandecente, tendo o semblante cercado por extraordinário fulgor”⁵¹. Depois dos ofícios foi sepultado na mesma ermida.

1.2.2 – A Ponte

Muitos dos milagres que são atribuídos a intercessão do bem-aventurado estão relacionados a construção de uma ponte sobre o rio Tâmega, próximo ao local onde situava-se a ermida por ele reconstruída.

Havia uma grande necessidade dessa construção pois a população, para chegar a ermida, dependia da travessia do rio, nem sempre tão fácil por ser ele caudaloso e perigoso no inverno. No local havia apenas as ruínas de uma ponte construída em 106 pelo Imperador Trajano.

Assim o sacerdote decidiu construir uma ponte para maior facilidade de acesso do rebanho. Ele mesmo foi o arquiteto da obra e, por isso, ele é o padroeiro dos arquitetos.

Para a construção eram necessários recursos pecuniários. Após a busca do auxílio celeste com orações e penitências, o sacerdote contou com a caridade popular. É a partir daí que ocorreram os milagres.

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-lhe que fosse até a sua casa e que o entregasse a sua mulher para receber a esmola. Lá chegando a esposa disse-lhe que o bilhete autorizava-a a 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 equiparava-se ao peso da pequena folha de papel.

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.

⁵¹ Flor do Tâmega. *Apud*. Araujo, *ibid.*, p.32.

Sempre vistoriando pessoalmente as obras quando o frade chegava à margem do rio e chamava os peixes, estes corriam em cardumes saltando aos seus pés.

Ainda durante as obras para evitar o sobe e desce dos operários para obter água fresca, o bem-aventurado toca, com o bordão de abade, em uma rocha e surge aí uma fonte de água abundante. Além da água, tocou o padre outra pedra e fez jorrar uma fonte de vinho para “alegrar e fortalecer os trabalhadores”.

Muitos operário lutavam para conseguir remover uma pedra enorme que atrapalhava os trabalhos. Com uma só mão o santo removeu a pedra e segundo alguns presentes havia sido os anjos que a teriam transportado.

O zelo pela ponte não ocorreu apenas em vida depois de sua morte consta que apareceu a vista de todos por ocasião em que a ponte ameaçava ruir, preservando-a.

1.2.3 – O santo que não foi ?!

O presente texto vem tendo o cuidado de não utilizar a palavra santo para referir-se ao frade dominicano, a não ser quando se mencionou o nome do município e quando fazia citações dos textos hagiográficos. Tal cuidado está sendo tomado, e continuará sendo, pois o processo de canonização do frei Gonçalo não foi concluído e, conseqüentemente, a Igreja não o declarou oficialmente santo.

Os textos hagiográficos são concordes em atribuir a D. João III papel de destaque na difusão do culto amarantino. Alceu Araujo, por exemplo, no seu breve histórico biográfico sobre o beato, demonstra que “D. João III um fervoroso devoto de São Gonçalo ... [foi] um dos primeiros a tomar a iniciativa de negociar em Roma a beatificação de seu padroeiro votivo”⁵². Foi este monarca que ordenou a construção de um suntuoso templo e um convento no local da ermida que guarda o corpo do bem aventurado. Na construção o seu túmulo recebeu um local de destaque. Toda a construção foi levada a fazer com que o corpo do beato se localizasse na capela-mor onde encontra-se hoje. Foi este monarca também o responsável pelo primeiro processo de canonização do frade dominicano. Em 1552 encarregou D. Afonso de Lencastre, comendador da Ordem de Cristo e embaixador português em Roma para, juntamente com frei Julião, representante do mosteiro dominicano de Lisboa, tratar da beatificação de frei Gonçalo.

⁵² Araujo, *ibid.*, p. 34.

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 consumavam a disputar entre si para saber qual dos reinos ostentava o maior número de santos e beatos reconhecidos por Roma...”⁵³.

O discurso religioso buscava demonstrar a primazia de cada um dos lados. No caso português dois testemunhos atestam a busca da supremacia lusa na corte celestial. No Rio de Janeiro, em 1674, o frei Agostinho da Conceição diz: “Deus entre todos os reinos do mundo, escolheu particularmente Portugal para seu Império e própria morada na terra. E tudo isto deve a Santo Antônio, por ser ele o Sol do mundo e Portugal o Império de Deus”⁵⁴.

O frade franciscano Apolinário Conceição, em 1746 atesta a profusão dos santos portugueses: “... é Portugal tão fecundo em produzir santos, que não há nenhum Reino que o iguale, pois tantos produz que não se contenta em dar um ou dois santos de um parto, mas a muitos juntos!”⁵⁵.

O processo do dominicano amarantino está embutido nessa disputa não só neste início, mas em outro episódio.

Não se conseguiu levantar o que aconteceu com esse processo. Um outro é datado do período sebastianista. Este processo foi organizado por Dom Rodrigo Pinheiro, bispo do Porto, por incumbência del’Rei D. Sebastião, do Arcebispo de Braga e da ordem de São Domingos e foi aprovado pelo papa Pio IV. Em 16 de setembro de 1561 o Núncio Apostólico Dom João Campigos e o cardeal Dom Henrique proclamavam a decisão papal: frei Gonçalo de Amarante é beato! Seu culto passa a ser autorizado em todo o reino português e a sua festa estabelecida na data atribuída a sua morte.

O domínio filipino sobre Portugal teve algumas repercussões, se por um lado pode ter interrompido o andamento do processo, por outro acendeu uma onda nacionalista ao redor de seu culto. Quando em 1593, Felipe II tratou de acelerar o processo canonização de frei Pedro Gonçalves Telmo, – o mesmo que ordenara o padre Gonçalo frade dominicano – com concessões de isenções de taxas para o rei destinando a arrecadação de

⁵³ Mott, *op. cit.*, p. 4.

⁵⁴ Frei Agostinho da Conceição, OFM, Rio de Janeiro, 1674. *Apud* Mott, *ibid.*, p. 3

⁵⁵ Frei Apolinário Conceição. Viagem devota e feliz. Lisboa: Oficina de José Antônio Llates, 1746, p. 23. *Apud* Mott, *ibid.*, p. 5.

fundos junto aos mareantes para o processo – em 1611 essa concessão foi revogada por haver desvios e abusos⁵⁶ – a Câmara de Lisboa lembrou-lhe a continuação do processo do beato “alvo de contínuas e numerosas romagens dos seus devotos”⁵⁷. Nota-se aí a reação portuguesa ao domínio espanhol. A tentativa de imposição de um santo galego, o povo português pressionou o governante espanhol para a canonização do “seu santo”. Apesar da pressão, o processo não avançou e o beato não foi canonizado, não se tornou “santo”. Contudo seguindo os ensinamentos de Cristo a Igreja propaga que todos são potencialmente santos, se levarem uma vida que segue os preceitos e ensinamentos cristãos e por tal conduta alcançam a vida eterna. Mas há alguns escolhidos especialmente para terem honras de altares e servirem de exemplo, como já discutiu-se anteriormente.

O cristianismo não é doutrina abstrata. Morrer por meras idéias é fanatismo. Mas morrer por amigos é sinal de amor e enobrece uma pessoa. No cristianismo todo nosso relacionamento é pessoal: é um encontro com Cristo; e em Cristo encontramos muitos irmãos na fé. Vemos então, no decorrer da história da salvação uma fila interminável de heróis. Viveram seu amor a Cristo e sua fé até às últimas conseqüências. Muitos morreram mártires. Mas em todas as situações da vida encontramos pessoas que sabem ser cristãos acima de qualquer outra preocupação. São os santos. Muitos deles a Igreja procurou tirar do anonimato, canonizando-os, isto é, apresentando-os à nossa admiração⁵⁸.

Outorgando o título de bem-aventurado ao frade Gonçalo a Igreja buscou iniciar esse processo de “tirar do anonimato”. Assim mesmo sem ser oficialmente santo este beato é considerado como tal, por seu exemplo de vida e por sua intercessão, principalmente em alguns casos específicos. Tal reconhecimento já pode ser vislumbrado pois o papa Clemente X, durante o seu pontificado (1670-1676), estendeu a toda ordem de São Domingos de Gusmão a concessão feita por Pio IV, de celebrar a festa do beato no dia 10

⁵⁶ Em 28 de maio de 1611 lançou-se um alvará “que se proíbe pescar aos domingos e dias santos para a canonização de São Gonçalo de Amarante e São Pedro Gonçalves Telmo e para o mesmo fim pedir esmolas (...) sendo o mesmo rendimento e o das esmolas muito avultado e tendo havido abusos na cobrança. Cartório de Setúbal, Livro Mousinho, fl. 136”. Cf. João Pedro Ribeiro. Índice chronologico dos documentos mais notáveis que se acharao no Archivo da Ilustrissima Câmara da cidade do Porto, quando por ordem régia o examinou no anno de 1795 o conselheiro [-] natural da cidade do Porto. Porto: CMP, 1951, p. 325. *Apud* Gonçalves Guimarães. A festa de São Gonçalo em Vila Nova de Gaia: origens e evoluções de um culto de mareantes. **Revista de ciências históricas**. Universidade portugalense, Vol. VII., 1993. P. 153.

⁵⁷ Guimarães, *ibid.*, p. 146.

⁵⁸ **RELIGIÃO e cristianismo** : manual de cultura religiosa. Porto Alegre: PUCRS/ITCR, 1997, p. 193.

de Janeiro, concessão esta feita inicialmente, ao que parece, apenas ao reino lusitano e consolidando as honras ao altar que já tinha.

Uma questão controversa que cerca a vida do bem-aventurado é em relação a qual ordem religiosa Gonçalo teria professado sua fé. No processo de canonização os monges beneditinos de Lisboa saíram em procissão com a imagem do frade invergando um hábito desta ordem, outorgando-se o santo já que o havia educado. Tal fato provocou a irritação dos dominicanos que acabaram levando a questão ao papa Paulo V, que decidiu em seu favor em 11 de abril de 1615. Contudo, ao que parece, a questão não havia sido totalmente resolvida já que em 1647 encontra-se uma imagem do beato trajando o hábito beneditino na capela dedicada a Nossa Senhora da Luz na recém criada freguesia de São Gonçalo na capitania do Rio de Janeiro (Anexo III). Tal data pode ser, até certo ponto questionada, pois não há nenhuma documentação da capela deste período. Contudo é pela tradição oral que se preserva a data de sua fundação. Assim como esta imagem de São Gonçalo encontram-se outras com as mesmas características e por seu estilo é em provável ser deste período. Fato é que a presença de uma imagem do beato usando hábito beneditino mostra que a religiosidade metropolitana (e todas as questões que a envolvem oficiais ou populares) são transplantadas e na colônia assimilados de formas específicas.

CAPÍTULO II : SANTO?

Como já se viu anteriormente a hagiografia, enquanto discurso biográfico-literário, tem como objetivo exaltar uma vida exemplar, um modelo a ser venerado e seguido. Contudo, por vezes, o modelo não é seguido como deveria, segundo a ótica da ortodoxia. Ou melhor o modelo é adotado e assimilado de diversas formas específicas, é o culto popular. A própria visão da Igreja, nesse sentido, é ambígua. Se por um lado há figuras como a do cônego Eugênio Moreira – escrevendo uma biografia do beato amarantino, buscando a “verdade dos fatos”, procurando explicar diversas características que são atribuídas ao beato pelo “ingênuo folclore” popular ensinado como deve ser feita a devoção ao “insigne taumaturgo” com a divulgação de hino e novenas – por outro lado em um manual jesuítico há o beneplácito ao culto popular:

Seria, porém temerário subestimar o valor das devoções populares. Como a arte popular, baseiam-se muitas vezes em arquétipos da pessoa humana (o ciclo do tempo, as estações, os elementos: água, luz, etc.) e unem, por assim dizer, o agradável (ritmo natural) ao útil (a oração cristã). Basta expulsar as devoções populares das Igrejas, para ver até cristãos cultos irem à Umbanda. (...) A devoção popular pode preservar a religião do estéril intelectualismo que, geralmente, anuncia o seu fim. Podem também traduzir “a alma do povo” local...⁵⁹

Aceito ou combatido o catolicismo popular é real, não pode ser desprezado. É uma forma própria de assimilar práticas e preceitos com elementos da tradição.

Alceu Araujo ao buscar observar a dança de São Gonçalo deixa registros preciosos nesse sentido. Este pesquisador visitando diversas localidades da zona rural de São Paulo na década de 40 do século XX observa que os moradores não fazem festa para o “santo”, mas sim danças em agradecimento a graças alcançadas e/ou para realizarem promessas ao mesmo. Observando uma gama variada de possibilidades de ocorrência da dança (o autor

as vê acontecendo dentro de capelas, em casas ou terrenos abertos; com composições de dançantes e mestres de violas de diferentes formas). O autor também dá o testemunho de alguns presentes sobre diversos elementos ligados à dança, dentre eles a questão da não aceitação da ortodoxia ao culto popular.

Em 28 de dezembro de 1946 o pesquisador foi assistir a dança de São Gonçalo no bairro do Rio da Várzea entre Tatuí e Pereiras, em São Paulo, e foi recebido pelo senhor Deolindo Oliveira, proprietário da casa onde aconteceria a dança. O violeiro contou que, certa vez, durante a dança um negro “abusão” cantou alguns versos que desrespeitavam a cerimônia e foi expulso da festa sobre a violência dos participantes – como se verá a frente, a dança do beato é séria não pode haver brincadeiras. Continuando o relato diz que na última festa em Pirapora vira o mesmo “negro sacripanta” e que “em Pirapora, os padres, não querem saber da dança de São Gonçalo, porque é santo casamenteiro e muito folião, foi santo muito divertido quando ele andou aqui pela terra, lá há outras danças, mas esta não”⁶⁰.

Em São Luís de Paraitinga a dança era realizada em uma capela e sem canto. Isto se dá como explica o mestre violeiro Benedito dos Santos

... pelo fato da dança ser de religião, não podiam cantar e sim, apenas, tocar a viola, porque São Gonçalo é padroeiro de todos os violeiros. A dança é de respeito e só pode ser realizada dentro da capela e não, como faz alguma gente profana da vizinhança de São Luís, em qualquer casa de família. Primeiramente a dança era feita na igreja mas como ultimamente não deram mais licença, ela passou a ser realizada dentro da capela. *Muita coisa antiga* que era para nós de religião esta deixando de ser, porque os padres estrangeiros não permitem e até proibiram danças de São Gonçalo na capela; *mas, os que são verdadeiros devotos de São Gonçalo não se importam com essa proibição e continuam dançando*⁶¹.
[grifos nossos]

Nos dois relatos observa-se a tentativa do clero de proibição da dança, e no segundo por iniciativa dos padres estrangeiros. É o movimento de “romanização” analisado por Juliana Almeida de Souza no caso do culto a virgem Aparecida. Esse período das primeiras décadas do século XX é marcado pela tentativa do clero católico de subjugar essas

⁵⁹ **RELIGIÃO e cristianismo** : manual de cultura religiosa. Porto Alegre: PUCRS/ITCR, 1997, p. 226.

⁶⁰ Deolindo Oliveira, *Apud.* Alceu Araujo. **Folclore nacional**. 2ª ed. São Paulo: Melhoramentos, 1967. 3 v. Volume 2: Dança de São Gonçalo, p. 57.

⁶¹ Benedito dos Santos, *Apud.* Araujo, *ibid.*, p. 59-60.

manifestações da exterioridade do culto popular como varrer as igrejas, entre outras. Neste processo os “padres estrangeiros” desempenham importante papel, pois é na Europa que, por exemplo, os bispos paulista e goiano vão buscar os missionários redencionistas para o trabalho em suas dioceses, em especial no santuário de Aparecida⁶².

Essas tentativas não ocorreram apenas neste momento. Anteriormente já se tentara evitar os “excessos”. Em 1604 a Ordenações Filipinas “proibiram os ‘vodos de comer e beber na Igreja porque degeneravam em orgia”⁶³. Tais normatizações são constantemente reafirmadas. No século XVIII Dom frei José Fialho, bispo de Olinda, em uma de suas pastorais, recomenda que o clero “não consintão que se fação comédias, coloquios, representações nem bailes dentro de alguma Igreja, capella ou seus adros”⁶⁴.

A festa que se fazia ao beato no período colonial pode ter acabado mas não a dança. Se foi proibida a sua realização no interior das igrejas, os devotos deslocaram-nas para as capelas ou para suas casas. O que importa é não deixar que a tradição morra, afinal como disse o violeiro Benedito “muita coisa antiga que era para nós de religião está deixando de ser...” mas “... os que são verdadeiros devotos de São Gonçalo não se importam com essa proibição e continuam dançando”. A cultura popular é tradicional, no sentido trabalhado por Bosi⁶⁵, não deixando se perder nas regras e normas da cultura da elite.

2.1 – *Cultus populi* em Portugal.

Um catolicismo ascético, ortodoxo, entravando a liberdade aos sentidos e aos instintos de geração teria impedido Portugal de abarcar meio mundo com as pernas. As sobrevivências pagãs no cristianismo português desempenharam assim um papel importante na política imperialista. As sobrevivências pagãs e as tendências para a poligamia desenvolvidas ao contato quente e voluptuoso com os mouros.

⁶² Juliana Almeida de Souza. **A identidade posta no altar**. Devoção a Nossa Senhora Aparecida e a questão nacional. 1996. Dissertação (mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 1996, *passim*.

⁶³ Araujo, *ibid.*, p.68.

⁶⁴ Pastoral de Dom Frei José Fialho, “dada em Olinda sob nosso selo e sinal aos dezanove dias do mês de Fevereiro de mil setecentos e vinte e seis annos”. Ms. do Arquivo da Catedral de Olinda. *Apud*. Gilberto Freyre. **Casa grande e senzala**. Rio de Janeiro: Record, 1999, p. 247.

⁶⁵ Alfredo Bosi. Cultura como tradição. In: Gerd Bornheim *et al.* **Cultura brasileira: tradição e contradição**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997. p. 31-58

(Gilberto Freyre)

Utilizo propositadamente a forma latina de culto (cultus) para iniciar a abordagem sobre o culto popular ao beato amarantino em Portugal. A palavra culto tem sua raiz latina na forma do tempo passado do verbo colo (cultivo do solo). Assim sendo a palavra culto está intimamente ligada a terra (cultivo) e ao passado (forma do verbo no latim). Então o culto religioso está ligado a uma figura do passado e, especificamente em relação ao caso aqui analisado, intimamente ligado ao imaginário da terra; vejamos o porquê.

A data da festa oficial de São Gonçalo, 10 de janeiro, é, como já foi apontado, uma data muito significativa. Desde a Antigüidade romana são comemoradas as festa das Calendas Ianuarii (as Calendas de Janeiro), como festejos de abertura do ano.

Os participantes das Calendas de Janeiro dançavam e cantavam ao som de tambores e outros instrumentos em peregrinação aos templos dos deuses pagãos, no início de cada ano:

Janeiro, o primeiro mês do ano, é assim designado por ser o mês que abre a porta do novo ciclo anual [do latim janua “porta”], tal como o deus romano Jano, protetor das entradas e saídas e do início das coisas representado por um duplo rosto olhando em sentidos opostos. A sua festa tinha portanto lugar no início de Janeiro⁶⁶.

Janeiro tem uma carga simbólica peculiar. Sendo um mês que abre o ano há todo um imaginário que o liga a idéias como reinício, prosperidade, fertilidade, etc., que ainda hoje marca a passagem do ano.

Gonçalves Guimarães, analisando a festa de São Gonçalo em Vila Nova de Gaia, mostra a associação desses dois elementos – a forma dos festejos pagãos e, em menor escala, o ideário agrário – a festa do Bem-Aventurado. Os festejos tem a mesma dinâmica. Os mareantes dançam e cantam passando não só pelas igrejas de São Gonçalo, como a de São Cristóvão, São Roque e São Pedro Gonçalves Telmo (em menor escala pois o culto ao amarantino suplantou o do santo galego e que por sua vez foi suplantado pelo de Nossa Senhora dos Navegantes atualmente). Gilberto Freyre também aponta esses elementos nas festas do período colonial brasileiro como se verá mais adiante.

⁶⁶Gonçalves Guimarães. A festa de São Gonçalo em Vila Nova de Gaia: origens e evoluções de um culto de mareantes. **Revista de ciências históricas**. Universidade portugalense, vol. VII, 1993, p. 136.

A idéia da fertilidade, do reinício também está associada ao culto amarantino e daí a devoção, principalmente, feminina. Como “santo” intercessor pelos casamentos, mulheres novas e velhas buscavam a sua proteção, pois viam no matrimônio o início, ou reinício, da vida; uma fase de prosperidade e fertilidade.

Guimarães afirma ligações não só romanas, mas também com a antigüidade oriental. Citando Giordano afirma:

Quanto ao cortejo que ainda hoje percorre as ruas, as suas características serão mesmo pré latinas, bem diversas das procissões tradicionais ‘as procissões das divindades orientais desenrolavam-se a passo de dança umas vezes contidas e quase hieráticas, outras orgiásticas, como aos cultos egípcios de Isis e Osiris, que se prolongavam durante muito tempo; em princípio do século V celebram-se ainda com certa freqüência e solenidade’⁶⁷.

O mesmo autor apenas faz menção sobre a influência islâmica na festa, não desenvolvendo essa idéia:

Porém este caráter orientalizante da festa de São Gonçalo em Vila Nova de Gaia poderá ter-se fixado pela via mourisca, isto é, através dos bailes mouriscos e burgiadas... Ainda hoje os bombos e a toada dos mareantes são semelhantes aos de algumas tribos do Magrebe o que não é de estranhar em gentes do mar⁶⁸.

Quem desenvolve essa idéia, da influência moura, não só na festa do bem-aventurado, mas em diversos campos da vida portuguesa é o grande mestre Gilberto Freyre. O sociólogo mostra que toda tentativa de se estabelecer um preceito de pureza étnica para o povo português é fadado ao fracasso pelo multissecular processo de miscigenação pelo qual passou o povo lusitano desde a pré-história da Ibéria. Contudo, nesse processo de constituição étnica, a influência mourisca exerce um importante destaque: na culinária, no vestuário, na língua, nos hábitos higiênicos e, para encerrar esta lista que seria exaustivamente cansativa, na religião. Cabe aqui uma longa, mas significativa, citação do mestre:

⁶⁷ Oronzo Giordano. *Religiosidad popular en la Alta Edad Media*. Madrid: Biblioteca Univerisária Gredos, 1983, p. 104, *Apud*. Guimarães, *ibid.*, p. 151.

⁶⁸ Guimarães, *ibid.*, p. 151.

Devemos fixar outra influência moura sobre a vida e o caráter português: a da moral maometana sobre a moral cristã. Nenhum cristianismo mais humano e mais lírico do que o português. Das religiões pagãs, mas também da de Maomé, conservou como nenhum outro cristianismo na Europa o gosto de carne. Cristianismo em que o Menino Deus se identificou com o próprio Cupido e a Virgem Maria e os Santos com os interesses de procriação e de amor mais do que com os de castidade e de ascetismo. Neste ponto o cristianismo português pode-se dizer que excedeu ao próprio maometanismo. Os azulejos, de desenhos assexuais entre os maometano, animaram-se de forma quase afrodisíacas nos claustros dos conventos e nos rodapés das sacristias. De figuras nuas. De menininhos-Deus em que as freiras adoravam muitas vezes o deus pagão do amor de preferência ao Nazareno triste e cheio de feridas que morreu na cruz...

[...]

No culto ao menino Jesus, à Virgem, aos Santos, reponta sempre no cristianismo português a nota idílica e até sensual. O amor ou desejo humano. Influência do maometanismo parece que favorecida pelo clima doce e como que afrodisíaco de Portugal. É Nossa Senhora do Ó adorada na imagem de uma mulher prenhe. É São Gonçalo de Amarante só faltando tornar-se gente para emprenhar as mulheres estéreis que o aperreiam com promessas e fricções...⁶⁹

A festa do beato bem demonstra a religiosidade popular portuguesa – demonstrando um catolicismo “se não herético, pelo menos muito pouco ortodoxo” como salienta Ricardo Benzaquen de Araújo⁷⁰ – mescla signos católicos com práticas pagãs e elementos islâmicos e que, segundo Gonçalves Guimarães, são toleradas pela ortodoxia clerical e das municipalidades. Ainda citando Giordano, afirma:

Tal como as celebrações da Europa do remoto século X, o que ainda hoje escandaliza as autoridades municipais – que nunca se encontram nesta festa – e as religiosas – que não se envolvem diretamente na celebração – são ... ‘a lubricidade das danças, a grosseria das canções, geralmente obscenas; todas aquelas pantominas carregadas de simbologia erótica e, por fim, os trajes, que se prestavam facilmente a imoralidade ou pelo menos, a brincadeiras grosseiras’⁷¹.

⁶⁹ Freyre, *op. cit.*, p. 224.

⁷⁰ Ricardo Benzaquen de Araújo. **Guerra e paz**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994, p. 78.

⁷¹ *Apud*. Guimarães, *op. cit.*, p. 150.

Contudo mais do que tolerado, vivido e incentivado pelas autoridades civis e religiosas como se verá adiante em relação ao culto amarantino no Brasil-Colônia.

2.2 – A plebe em festa: viola e casamento.

A dança di São Gonçalu
não si podi caçuá
São Gonçalu é vingativu
eli podi castigá⁴.
(Dança de São Gonçalo
em Taubaté)

2.2.1 – Trovas e trovoadas

Em sua coletânea de descrições da dança e do versário de São Gonçalo em algumas regiões rurais de São Paulo, Alceu Araujo descreveu 5 danças e suas músicas e um longo versário composto por uma coletânea de verso recolhidos em danças de 5 outros municípios. Apesar de serem dados da década de 40 do atual século, possibilita-nos resgatar as permanências de características da religiosidade colonial já que tradicionalmente as populações rurais mantêm as suas características com mais veemência do que as populações urbanas envolvidas com a maior circulação e influência de novas idéias. Tal é o caso, por exemplo da dança de São Gonçalo realizada e assistida por Araujo em Taubaté. Segundo autor, no oratório “de mais de 100 anos de uso, foram retirados todos os santos de devoção deixaram apenas a imagem de São Gonçalo”⁷², demonstrando assim a longevidade da dança.

O autor apresenta que não há uma festa em homenagem a São Gonçalo mas apenas quando faz-se ou paga-se uma promessa ao beato realiza-se uma dança. Tal fato em um primeiro momento parece ter ocorrido como uma vitória das tentativas do catolicismo oficial frente ao popular. A festa de São Gonçalo, que será analisada nos próximos itens, tem permanência até o início do século XIX. Como já se remeteu, o esforço de zelosos padres e religiosos, no período colonial, traduziu-se em diversos documentos oficiais proibindo as festas “religiosas” dentro das igrejas como é o caso das já citadas pastorais do bispo de Olinda e das Ordenações Filipinas. Contudo só em 1817, os cônegos de Olinda

⁴ Buscar-se-á aqui manter a mesma grafia usada por Alceu Araujo na transcrição dos versos da cantigas de São Gonçalo. O pesquisador procurou manter a fonética das palavras cantadas, nas suas transcrições.

proibiram a festa pois “os europeus as censuravam como uma indecência indigna do templo de Deus”⁷³.

O fim da festa deu-se então não pela pertinaz luta do clero mas pelo olhar estrangeiro sobre a festa. Com a vinda da Corte portuguesa ao Brasil e a abertura dos portos, a circulação de mercadorias e de pessoas na colônia aumentou consideravelmente. Diversos viajantes estiveram nas possessões portuguesas da América neste período. Muitos dos quais protestantes que horrorizavam-se com os hábitos em geral da população colonial e em especial com os aspectos religiosos.

A festa pode ter acabado no interior dos templos mas o seu espírito permaneceu nas danças, principalmente as das zonas rurais, e nos seus cantigos.

A senhora Verônica Paulo, que recebeu Alceu Araujo para a dança de São Gonçalo em Ubatuba sintetiza todos dos atributos do santo. Ela informou-lhe que quando mais nova, na época da pesquisa esta senhora contava com 56 anos:

...havia tanto respeito pela dança, que na casa onde se dançava pra São Gonçalo, não se dançava o fandango a seguir, e sim este era dançado em uma casa vizinha. São Gonçalo é muito poderoso, fazemos promessa para nos livrar de doenças; quando há algum nosso parente vagando pelo mar quando há chuva de trovoadas e temporal de vento; ele é casamenteiro, promessa feita na hora que estão fazendo a mensura, não falha. E é também na hora da mensura que as moças solteiras aproveitam para amarrar a fita no santo, pois assim também se apegam com ele, quando dá trovão, ajoelham-se e acendem uma vela que tudo se acalma, vem chuva, mas não com tempestade. Os velhos reumáticos dançando ficam sãos do reumatismo. Muitos dão risadas quando enxergam um encarangado ir à dança, mas ficam admirados quando ele acaba de dançar e está são⁷⁴.

Alguns atributos do frade dominicano associam elementos de sua biografia e outros são atribuídos pelos devotos. Contudo antes de analisarmos cada um desses elementos é interessante constatar um binômio em relação a dança: a “seriedade” e a “diversão”.

⁷² Araujo, *op. cit.*, p. 36.

⁷³ Tollenare. Notas dominicais tomadas durante uma viagem em Portugal e no Brasil em 1816, 1817 e 1818. Trad. Alfredo de Carvalho. Rev. do Inst. Arq. Hist. e Geogr. pern. XI, nº 61, p. 448. *Apud.* Freyre, *op. cit.*, p. 248.

⁷⁴ Dona Verônica Paulo. *Apud.* Araujo, *op. cit.*, p. 45.

Nas diversas danças que o autor participou um primeiro ponto de destaque é a seriedade com que os sangonçalistas⁷⁵ participavam e a todo momento afirmavam-na.

Em Taubaté a dança é composta por 5 “partes”. Nas duas primeiras partes os participantes mencionam a seriedade do integrar-se à dança em seus versos. Na primeira parte, o terceiro, quinto e sexto versos assim comentam:

Na horá di Deus cumeçu
um Padri-Nosso i Ave-Maria
vamu sê benzê primeru
prá sê livrá di zombaria.

Para todos seus devótu prova
todos vós eu falu
precizamu dançá seriu
a dança di São Gonçalu

A dança di São Gonçalu
não se podi caçuá
São Gonçalu é vingativu
ele pode castigá⁷⁶.

Após o intervalo, estabelecido para cada uma das partes inicia-se a segunda parte e para reafirmar a seriedade da dança no terceiro verso assim diz:

A dança de São Gonçalu
é uma dança arrespeitada,
que dança môça soltêra
e também muié casada⁷⁷.

Tal característica também se encontra na dança de Cunha, assistida por Araujo em 12 de janeiro de 1945:

O glorioso São Gonçalo
com sua viola na mão
essa dança aqui é seria
não é xiba e nem função⁷⁸.

⁷⁵ Termo usado por Alceu Araujo para designar os devotos e participantes da dança na zona rural paulista.

⁷⁶ Dança em Taubaté. *Apud.* Araujo, *ibid.*, p. 39-40

⁷⁷ Dança em Taubaté. *Apud.* *ibid.*, p. 40.

⁷⁸ Dança em Cunha. *Apud.*, *ibid.*, p. 51.

O pesquisador, tentando fazer com que o mestre e os participantes repetissem os passos da dança para que ele pudesse aprender bem, executou os passos do seu modo para que o corrigissem mas recebeu com resposta:

É mió que mercê arrepare mió noutra veis que nós fizé, isso é coisa que num se fais sem tá em frente do santo, dança de São Gonçalo (tirou o chapéu ao proferir o nome do santo) é dança seria quem se ri dela deve esperá desgraça⁷⁹.

Em Tatuí diversas vezes o pesquisador ouviu os seguintes versos:

São Gonçalo do Amarante
com sua viola no peito
vem beijá meu São Gonçalo
essa dança é de respeito⁸⁰.

No versário de São Gonçalo, onde constam trovas de 5 cidades, há versos a esse respeito, como um de Nazaré paulista:

São Gonçalo do Amarante
que nunca foi de brincadeira
santo de môça chibante
e das véia casadêra⁸¹.

Em São Luís do Paraitinga também encontra-se a menção ao respeito com a dança, como se pôde constatar no já citado trecho do mestre violeiro Benedito Santos.

Mesmo sendo dança séria é para diversão de seus participantes. Não há nenhuma contradição nisso, deve-se ter respeito com o santo, mas a dança pode e deve ser divertida pois os sangonçalistas “dizem que [em vida, São Gonçalo] foi um pândego, que para pagar as suas faltas dançava a noite toda com pregos nos sapatos; fora muito alegre e folgazão, gostava de folgar uma viola e por meio de versos, ensinava a religião”⁸². Assim não há contradição em divertir-se com a dança já que o próprio “santo” usava a dança e os versos para a evangelização.

⁷⁹ Senhor José Benedito (Zé Crioulo). Dança em Cunha. *Apud., ibid.*, p. 52

⁸⁰ Dança em Tatuí. *Apud., ibid.*, p. 55.

⁸¹ Dança em Nazaré Paulista. *Apud., ibid.* p. 63.

⁸² *Ibid.*, p. 69.

No versário das danças a diversão dos participantes aflora. Em Cahoeirinha de São Luís do Paraitinga:

São Gonçalo já foi dançadô
dançava de boa fé
vô sarvá a Dona Maria
meu amigo seu José⁸³.

Mas para se divertir é necessário pedir permissão ao santo, como em Taubaté:

Meu groriosu São Gonçalu
um favô queru pedi,
queru que nos dê licença
prá seus devotú deverti⁸⁴.

“Dançadô”, que dá permissão para a diversão, aceita e atende as promessas dos seus festeiros devotos:

São Gonçalo do Amarante
foi um fino violeiro
aceitai meu São Gonçalo
promessa de Juiz Festeiro⁸⁵.

É interessante notar que mesmo esses dados, não relacionados na hagiografia do beato, estão presentes com outros que remetem a aspectos da vida do frade dominicano, mostrando assim a junção de elementos, biográficos ou imaginários, como realmente acontecidos. Nesta junção há elementos que caracterizam o frade pelos seus aspectos em vida, como em São Luís de Paraitinga aparece como padre:

São Gonçalo já foi padre
lá no Istado di Mina
vô sarva seu Amadô
sinhora dona Joaquina⁸⁶.

A usurpação de seus bens pelo sobrinho é associada a sua morte:

⁸³ Dança em Cahoeirinha de São Luís de Paraitinga. *Apud*, *ibid.*, p. 66.

⁸⁴ Dança em Taubaté. *Apud.*, *ibid.*, p. 39.

⁸⁵ Dança em Tatuí, *Apud.*, *ibid.*, p. 55

Meu groriosu São Gonçalu
na terra di marinheru
mataru meo São Gonçalu
prá roubá o seu dinheiru⁸⁷.

São Gonçalo é associado a terra de marinheiros. Seu local de origem é alvo de versos. O frade chega ao Brasil de Portugal ou de Roma:

Meu groriosu São Gonçalu
espeio de Portugal
eu peço pra São Gonçalu
pra São Gonçalu no abençoá⁸⁸.

Que image é aquela
que istá dentro da redoma
e o grorioso São Gonçalo
que está chegando di Roma⁸⁹.

A peregrinação aos santuários europeus gera a idéia da chegada de Roma. O local de origem do beato e sempre associado a Amarante e algumas vezes ao rio Tâmega:

São Gonçalo é milagroso
mora na beira de um rio
prá mostrá o seu milagre
estava tremendo de friu⁹⁰.

Vem da terra de marinheiros e chega ser um deles:

São Gonçalo já foi homem
ele já foi marinheiro
ele andou embarcado
até o Rio de Janêro⁹¹.

São Gonçalo já foi gente
hoje em dia é marinherô
embarcou-se num navio
e foi por Rio de Janêro⁹².

⁸⁶ Dança em Cachoeirinha de São Luís de Paraitinga. *Apud.*, *ibid.*, p. 66.

⁸⁷ Dança em Taubaté. *Apud.*, *ibid.*, p. 41.

⁸⁸ Dança em Nazaré Paulista. *Apud. Ibid.*, p. 63.

⁸⁹ Dança em Xiririca. *Apud.*, *ibid.*, p. 61.

⁹⁰ Dança em Tatuí. *Apud.*, *ibid.* p. 56.

⁹¹ Dança em Cananéia. *Apud. Ibid.* p. 74.

⁹² Dança em Ubatuba. *Apud.*, *ibid.*, p. 45.

Em outro ele foi promovido a almirante:

Uma incelência
do armirante São Gonçalo
que nois pede, nois espera,
e nois pede, ele nos vale⁹³.

Essa associação do beato marinheiro a sua vinda para o Rio de Janeiro provavelmente deve-se ao fato de ser nesta capitania que encontrou-se referências ao culto ao bem-aventurado no século XVI. Esta é a região onde encontra-se as mais antigas referências ao culto amarantino nas terra genericamente chamadas de Brasil⁹⁴.

São Gonçalo marinheiro, São Gonçalo da terra de marinheiros. Aqui esta uma influência do culto português trasladada para o Brasil. Em Portugal desde o século XVI o culto ao frade dominicano é associado aos mareantes do Douro, como o caso já apresentado de Vila Nova de Gaia. Araujo aponta que o culto ao beato desde o sue inicio foi marcado pelo casamento mas os mareantes tomaram-lhe como seu protetor:

... São Gonçalo era casamenteiro, em Portugal, no início de sua jornada milagreira, agora está servindo aos mareantes, já com outras funções, substituindo quem sabe São Pedro que além de chaveiro do céu, é o padroeiro dos pescadores e de todos os que lidam com águas ou sobre as águas. É facilmente compreendida essa mudança de função: o casamento naquela época ruralista e colonizadora de Portugal, era muitíssimo desejado, uma necessidade. E, pelo fato de o Brasil ser um país eminentemente rural, há razões para que São Gonçalo continue a fazer tais milagres de casamento, nesse meio rural onde até hoje recebe homenagem, rezas e danças em seu louvor. A perda de função também leva o santo ao ostracismo. É o que está acontecendo com São Gonçalo no meio urbano, nas cidades como São Paulo, onde há uma média de dois desquites por dia tem que ser mesmo postergado, seus cultuadores estão quase tão somente no meio rural⁹⁵.

É bem provável que essa ligação do beato com o mar seja a razão de uma outra característica que lhe é atribuída: a proteção contra o mal tempo, contra as tempestades. Só encontra-se referência a esse atributo no testemunho, já citado, da D. Verônica e em Ilha Comprida onde o pesquisador soube que para afastar chuva a população fazia uma

⁹³ Dança em Cunha. *Apud., ibid.*, p. 51.

⁹⁴ Sobre o início do culto, no Brasi, ver o item 2.2.2 e a respeito da primeira região a ter São Gonçalo como padroeiro e devoção particular ver o capítulo III.

promessa nos seguintes termos “olha São Gonçalo se não chover, a primeira que dançarmos será sua”⁹⁶; contudo, não há nenhuma menção nos versos e nas músicas a esse respeito. Neste sentido Santa Bárbara não perdeu seu reinado.

Outra característica que lhe é atribuída pela tradição mas não deixa suas marcas no versário das danças paulista é a de o beato ser auxiliar no encontro de objetos perdidos:

Nos bairros do município de São Luís do Paraitinga [...] é costume fazer-se promessa a São Gonçalo para encontrar objetos perdidos oferecendo velas ao santo. Caso seja encontrado o que se perdeu ascendem uma ou mais velas conforme a promessa feita. Em tal transação a vela só é acesa quando o santo “ajudou”...⁹⁷.

O frade dominicano também é invocado para curar reumatismos. O senho Deolindo Oliveira, anfitrião na dança em Tatuí, assim se referia as pessoas “encarangadas”, ou seja, com reumatismo: “Dançando desencarangam, saram, foi promessa feita: – dançar para sarar! Quando estão doentes, costumam esfregar o santo no lugar enfermo, ajuda a sarar mais depressa”⁹⁸.

É dançar e curar a “dor de perna”, ou também dançar como método preventivo contra o reumatismo:

Meu grorionsu São Gonçalu
Prá toda vida eterna
Quem dança prá São Gonçalu
Nunca sofri dô di perna⁹⁹.

São Gonçalo foi pro céu
Mas deixô bem declarado
Quem dança a dança dele
Há de ficar curado¹⁰⁰.

E não cura apenas as dores das pernas:

Dor di perna, dor di braço
São Gonçalo fais sará

⁹⁵ Araujo, *op. cit.*, p. 32-33.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 69.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 60.

⁹⁸ Deolindo Oliveira. *Apud.*, *ibid.*, p. 54.

⁹⁹ Dança em Taubaté. *Apud.*, *ibid.*, p. 40.

¹⁰⁰ Dança em Ubatuba. *Apud.*, *ibid.*, p. 70.

E viva meu São Gonçalo
São Gonçalo do Amará¹⁰¹.

Essa tradição de “curador de reumatismo” está associada também a elementos da tradição portuguesa. Gonçalves Guimarães cita que em Aveiro realizava-se a dança dos mancos onde homens com os membros supostamente diminuídos dançavam e sendo “curados”, durante a dança, agradeciam a graça ao beato¹⁰².

Essas características por vezes não estão presentes em todos os lugares visitados pelo folclorista, são particularismos de uma ou outra região. Agrupou-se todas em um só item para observar-se melhor seus atributos. Contudo há duas características que merecem destaque que são encontradas não só nas danças paulistas mas também em outras regiões brasileiras por Câmara Cascudo¹⁰³: o violeiro e o casamenteiro. Por ser um ponto comum nas terras brasileiras merece um destaque especial, será tratado em um item separado.

2.2.2 – A viola casadoira.

Transplantado para o Brasil no período colonial, o culto amarantino manteve aqui as influências pagãs e islâmicas que o caracterizavam em Portugal assimilando, também elementos da influência africana.

Tais elementos, que caracterizam o culto popular e não a visão ortodoxa da Igreja são, como já salientou-se anteriormente, continuamente combatidos por esta instituição no sentido de mostrar que essas características são atribuídas aos santos pelo folclore popular. O zeloso padre da Igreja Matriz buscou desconstruir duas imagens que são atribuídas ao bem-aventurado: a de “santo violeiro” e de “casamenteiro das velhas”¹⁰⁴.

Em relação ao primeiro atributo do beato, o Cônego Moreira demonstra que é uma tradição do folclore nordestino onde o frade dominicano é representado sem hábito religioso e vestido de “cancioneiro e uma viola a tira colo” (Anexo IV). O sacerdote escritor explica que tal figura nasceu da tradição de ser o beato “um exímio tocador de

¹⁰¹ Dança em Cachoeirinha de São Luís de Paraitinga. *Apud., ibid.*, p. 70

¹⁰² Guimarães, *op. cit.*, p. 150.

¹⁰³ Verbete “Gonçalo”. In: Luís Câmara Cascudo. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. Rio de Janeiro: Ed. Ouro, s/d, p. 432-436.

¹⁰⁴ Eugênio Moreira. **São Gonçalo de Amarante**. Niterói: La Cava, 1987(?), p. 20-21.

guitarra e possuidor de uma maravilhosa voz” que utilizava na conversão e evangelização de seu rebanho. Por isso também é o padroeiro dos violeiros.

Tal tradição pode ter realmente surgido no Nordeste mas não ficou lá restrita. A pesquisa iconográfica realizada para esta monografia, levantou uma imagem que segue esse modelo em São Paulo (Anexo IV), não sendo assim um atributo exclusivo do nordeste brasileiro. Alceu Araújo encomendou uma pesquisa a um amigo seu, Gastão de Bittencourt, em Portugal e este não conseguiu levantar nenhuma menção de tal característica na tradição lusa. Assim concluiu que é uma típica intervenção brasileira.

Na terceira parte da dança em Taubaté os segundo e o terceiro versos assim mostram o santo violeiro:

Virge Nossa Senhora
Seja nossa interceição
Sarvem meu São Gonçalo
Cum sua viola na mão.

Aí está o meu São Gonçalo
E também sua viola
Nos perdoai nossos pecadu
I nos leve a eterna grória¹⁰⁵.

Para ganhar a salvação não basta pedir:

São Gonçalo está no altar
Com sua viola na mão
Quem beijá o meu São Gonçalo
Com certeza ganha a salvação¹⁰⁶.

O violeiro que dá a salvação é alegre e ensina essa alegria e a sua arte de viola aos seus devotos:

O meu padre São Gonçalo
Já me fez o que pedi
Me ensinô tocá viola
Agora eu quero cumpri¹⁰⁷.

¹⁰⁵ Dança em Taubaté. *Apud.*, Araújo, *op. cit.*, p. 40.

¹⁰⁶ Dança em Tatuí. *Apud.*, *ibid.*, p. 54.

¹⁰⁷ Dança em Cachoeirinha de São Luís de Paraitinga. *Apud.*, *ibid.*, p. 74

Ensina pois era um “fino violeiro” que usava a música para a evangelização:

São Gonçalo do Amarante
Foi um fino violêro
Aceitai meu São Gonçalo
Promessa de juiz violêro.

São Gonçalo foi na igreja
Fazê sua oração
Foi rezano pelo caminho
Cum sua violinha na mão¹⁰⁸.

Alguns chegam a descrever a viola:

Viola de São Gonçalo
Viola de sete corda
Pinicada sete veis
Sete verso em cada corda¹⁰⁹.

É interessante observar as imagens do santo violeiro, ora de hábito dominicano, ora de camponês português. Esta dualidade também se faz presente no versário :

São Gonçalo é milagroso
Na igreja foi rezá
Sarve o São Gonçalo padre
E o São Gonçalo do Amará.

Aqui está dois São Gonçalo
Que devia se encontrá
No vestuário são diferente
Mas no podê são inguá.

Aqui está São Gonçalo
Com sua viola na mão
Um anda de batina
Outro anda de carçã¹¹⁰.

Na verdade a dualidade não representa dois personagens diferentes. Os sangonçalistas explicam que

¹⁰⁸ O primeiro verso, da seqüência, é da Dança em Tatuí e o segundo é da Dança de Cachoeirinha de São Luís de Paraitinga. *Apud., ibid.*, p. 74.

¹⁰⁹ Dança em Peruíbe. *Apud., ibid.*, p. 75.

¹¹⁰ Dança de Cachoeirinha de São Luís de Paraitinga e Dança em Ubatuba. *Apud., ibid.*, p. 71-72.

... quando ele estava fazendo a construção da ponte, usava botas para atravessar o brejo e dirigir os trabalhos. A roupa era de roceiro, ele só não largava é de sua capa azul, pois já era velho e tinha frio. Às vezes ficava até tarde no trabalho e como precisava ir tocar viola para a conversão dos pecadores, ele nem tinha tempo de vestir a batina. Ia assim mesmo, do jeitinho da imagem que fulano tem: bota, lenço no pescoço, calça presa nas pernas, paletó e capa da cor do céu. Aos sábados quando ele tinha mais tempo para preparar-se, punha batina e calçava seus sapatos com pregos, espetando seus pés para penitência. Era preciso que ele estivesse de batina, pois a dança dele vara a noite, e então saía dali, tirava as botinas, calçava outra, deixava a viola num lado do altar e ia dizer a missa do Domingo. Era uma missa que a muito se assistia; todos aqueles que encontravam o bom caminho dançando a sua dança, lá estavam de jejum assistindo ao sacrifício, penitenciando-se da vida errada que levavam procurando se corrigir¹¹¹.

A viola é um elemento importantíssimo na representação do beato; tanto que no imaginário popular o frade está no céu com sua viola. Os sangonçalistas não conheciam imagens do frade dominicano sem viola. Ao mostrar-lhes uma, Alceu Araujo relata que não conseguiram reconhecer-lhe pois não tinha a viola:

Os sangonçalistas entrevistados, quando se admiravam de não ver a viola na mão do santo, eram indagados se conheciam algum São Gonçalo simples, sem estar com o instrumento. Eram unânimes em afirmar que ele está no céu com a viola, por isso todas as imagens dele tem que ter a viola. Aproveitamos o ensejo para perguntar se nesse caso, São Jorge estava no céu com seu cavalo. Responderam que não. “No céu não entra cavalo, por isso, se olhássemos bem a lua veríamos São Jorge montado em seu cavalo branco, dominando o dragão, vigiando a terra. Animal não entra no céu, madeira sim. A viola entrou no céu porque ela é feita de madeira, e no céu já estava a cruz de Cristo, foi um dos argumentos invocados. Uma pessoa intrometida, que ouvia nossa conversa com o caipira, atrapalhando nossa recolta, dirigiu-se ao entrevistado nos seguintes termos “como pode a cruz estar inteirinha no céu, pois o senhor disse que ela subiu ao céu, se há poucos dias os jornais noticiavam que havia uma caravana religiosa, visitando os países, carregando um pedaço do Santo Lenho? Como pode ser isso, se eu sei de pessoas que se gabam de ter pedaços, lasquinhas do Santo Lenho? A resposta do caipira não se fez esperar: “Eu não fico entupigaitado com sua pergunta, pois se um dia me oferecerem uma lasquinha “legite” (legítima) da viola de São Gonçalo, eu dou o dinheiro que

¹¹¹ Sr. Vicente Lamosa, Bairro de Cachoeirinha de São Luís do Paraitinga. *Apud.*, *ibid.*, p. 27.

tiver por ela, pois tenho devoção pelo santo e sei que será uma lasquinha milagrosa, tão milagrosa que nem aquelas lasquinhas de pedra que a gente traz para botar no pote d'água que a gente pega em Pirapora, onde foi retirado o S. Bom Jesus¹¹².

Por aí pode-se ver que na verdade para a cultura popular são os símbolos que valem e não os objetos; se não como explicar o porquê que mesmo podendo ser uma falsa relíquia, o devoto moveria céus e terras para obtê-la?

A tradição brasileira associou, a esse seu típico elemento, uma outra imagem que tem origem na tradição portuguesa: o casamento.

São Gonçalo do Amarante
Protetô dos violêro
Venha beijá São Gonçalo
Que é santo casamentero¹¹³.

São Gonçalo tá na porta
Cum sua violinha na mão
Casamentero da s veias
E das moças por que não?¹¹⁴

Ao caráter festivo do “santo violeiro” associa-se um culto particularmente feminino. O já citado verbete da Larousse Cultural, assim como outros testemunhos de sangonçalistas demonstram que o beato convertia as mulheres dançando com elas a exaustão. São bem conhecidas as quadras populares que ligam o beato amarantino ao casamento e as mulheres:

Casai-me, casai-me
São Gonçalinho,
Que hei de rezar-vos,
Amigo santinho¹¹⁵.

Ou ainda:

São Gonçalo do Amarante
Bem lhe reza minha tia
- casamenteiro das velhas,

¹¹² *Apud., ibid.*, p. 28.

¹¹³ Dança em Tatuí. *Apud., ibid.*, p. 57.

¹¹⁴ Dança em Itapeva. *Apud., ibid.*, p. 64.

¹¹⁵ *Apud. Freyre, op. cit.*, p. 247.

vai pra outra freguesia¹¹⁶.

São Gonçalo do Amarante,
Casamenteiro da velhas,
Por que não casais as moças?
Que mal vos fizeram elas?¹¹⁷

E invertendo a situação desta última:

São Gonçalo milagroso
Casamenteiro das moças
Por que não casais as velhas
Que querem casar por força?¹¹⁸

A essa tradição de casamenteiro das velhas, o Cônego Moreira explica 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.

Mas não só das velhas, como já se viu, mas das solteiras de modo geral.

São Gonçalo está no altá
Tocano seu pinheiro
Venham beijá o São Gonçalo
As moças que são sorteiro [sic]¹¹⁹.

Ora viva, ora viva,
Meu sinhô, meu São Gonçalo
Casamentero das veias
E das moças donzelas
Que as veias já são mãi
Que as veias tiveram elas¹²⁰.

Nas danças paulistas participavam tanto mulheres solteiras como casadas:

A dança de São Gonçalo
É uma dança arrespeitada

¹¹⁶ TROVAS e travos. **O São Gonçalo**, São Gonçalo, 30 e 31 de Janeiro. 1992. Nº 10159, p. 4.

¹¹⁷ *Apud.* Freyre, *op. cit.*, p. 247, entre outros.

¹¹⁸ TROVAS e travos. **O São Gonçalo**, São Gonçalo, 30 e 31 de Janeiro. 1992. Nº 10.159, p. 4.

¹¹⁹ Dança em Tatuí. *Apud.*, Araujo, *op. cit.*, p. 57.

¹²⁰ Dança em Itapera. *Apud.*, *ibid.*, p. 67.

Que dança môça sortêra
E também muié casada¹²¹.

Folclore ou não, a tradição popular não preocupa-se com a “realidade histórica”, no sentido que tanto apregoa o cônego Moreira.

Para conseguir o casamento desejado, as moças imploram tal graça ao santo:

São Gonçalo ajudai-me
De joelhos eu imploro
Ajudai-me pra qu’eu case
Com o moço que eu adoro

São Gonçalo eu lhe juro
Se esse moço me querê
De joelho pelo chão
Eu hei de agradecê¹²².

É um santo tão solícito que chega a vir a terra para promover o enlace:

São Gonçalo desceu do céu
Numa foia de maracujá
Pr’atendê pobre moça
Que feiz promessa de casá¹²³.

O casamento é, então, um atributo que permanece desde o período colonial até as danças da década de 40 do século XX e, também nos dias atuais, como se verá adiante.

O culto ao bem aventurado português foi difundido em suas possessões ultramarinas no período posterior à expansão marítima lusitana.

Consta que a devoção amarantina no Brasil-Colônia tem como referência mais antiga a construção de uma capela próximo à baía de Guanabara, posteriormente a 1579, quando Gonçalo Gonçalves, o Velho, a manda erguer em sua recém adquirida sesmaria¹²⁴.

¹²¹ Dança em Taubaté. *Apud., ibid.*, p. 40.

¹²² Dança em Ubatuba. *Apud., ibid.*, p. 46.

¹²³ Dança em São José do Barreiro. *Apud., ibid.*, p.70.

¹²⁴ A construção da capela primitiva, que dera origem, no século XVII, à freguesia de São Gonçalo é alvo de uma infundável “querela historiográfica” sobre o local de seu surgimento. Há duas visões principais, com alguns defendendo-as com pequenas variações que não comprometem o cerne destas posturas. A primeira é que a capela teria surgido às margens do rio Guaxindiba e posteriormente transferida para as margens do rio Imboassú onde hoje localiza-se o templo da Matriz de São Gonçalo. A outra, ao contrário, defende que a capela foi erguida e permaneceu, com contínuas reformas, onde hoje encontra-se.

Sua popularidade atingiu seu clímax, no entanto, no século XVIII. No Rio de Janeiro, em agosto de 1725, D. Antônio de Guadalupe fundou a irmandade de São Gonçalo na igreja de São Pedro:

O bispo fundara em honra a São Gonçalo do Amarante na igreja de São Pedro uma irmandade tornou-se em breve a confraria, uma das mais numerosas da cidade. Dela queriam fazer parte moços, velhos e até muitas velhas. Como todos sabem este santo é o casamenteiro das senhoras que entraram na compulsória¹²⁵.

Popularidade que advém do seu atributo popular de casamenteiro. O Brasil colonial herdou mais o culto popular do que o oficial e um culto por vezes muito ligado a sexualidade, a atributos afrodisíacos e procriadores. Segundo Freyre:

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 Parto. Nem os santos guerreiros como São Jorge, nem os protetores da 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 agrícola¹²⁶.

Essa importância do culto aos santos que tinham atributos ligados ao “amor humano” é explicado, como o próprio Freyre aponta, por necessidade de gente para a obra colonizadora portuguesa. Essa preocupação não ocorreu apenas no início da colonização. Dom Luís da Cunha apresenta a imigração de portugueses para as colônias como umas das causas da fraqueza portuguesa no século XVIII¹²⁷. Pode-se então perceber aí o porquê da popularidade dos santos ligados aos atributos do amor. A escassez do contingente humano, para a povoação do reino e colonização ultramarina, quebrava a ortodoxia da moral

¹²⁵ José Vieira Fazenda. *Antiquilhas e Memória do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: IHGB, s/d. vol. I. p. 270. *Apud*. Araujo, *op. cit.*, p. 35.

¹²⁶ Freyre, *op. cit.*, p. 246.

¹²⁷ D. Luís da Cunha. **Testamento político**. São Paulo: Alfa-Omega, 1976, p. 74-75.

católica como por exemplo, no caso do beneplácito em relação aos filhos naturais¹²⁸. Essa escassez associada a influência poligâmica do islâmismo dá características peculiares a religiosidade popular e ao culto aos santos, como apresentado na citação acima.

Dos santos acima listados dois tiveram um importante papel, no sentido da religiosidade ligada a sexualidade, no período colonial: Santo Antônio e São Gonçalo de Amarante. O primeiro, até hoje, recebe promessas da moças casadoiras e a fervorosa disputa do pãozinho de Santo Antônio no dia de sua festa. O amarantino, pelo contrário, perdeu gradualmente esse papel – mas não por completo – porém, ao que consta até o início do século XIX havia uma grande busca da intercessão do beato e fervoroso culto.

Freyre cita o viajante francês Le Gentil de La Barbinais que no século XVIII esteve na Bahia. La Barbinais participou de uma festa de São Gonçalo:

A festa... surge-nos das páginas do viajante francês com todos os traços dos antigos festivais pagãos. Festivais não só de amor, mas de fecundidade. Danças desenfreadas em redor da imagem do santo. (...) Violas tocando. Gente cantando. Barracas. Muita comida. Exaltação sexual. Todo esse desador – por três dias e no meio da mata. De vez enquanto, hinos sacros. Uma imagem do santo tirada do altar andou de mão em mão, jogada como peteca de um lado para outro¹²⁹.

Danças, cânticos, festa como a de Vila Nova de Gaia que Gonçalves Guimarães estudou e analisou-se no item anterior. Festa com características das Calendas de Janeiro. Festa mais do que tolerada, de certa forma até incentivada, pois o viajante francês viu tomar parte dos festejos um homem de elevada posição e já de idade: o próprio Vice-Rei! E ele não estava só. Estava cercado de fidalgos, “todas mafronas da Bahia”, negros e frades! Autoridades civis e religiosos participando dos festejos e não se mantendo afastados como observou Guimarães em Gaia.

Cantado, dançado, festejado, jogado como peteca nas mãos dos festeiros, seguiu a festa de São Gonçalo durante o período colonial, associando os elementos pagãos-muçulmanos e “elementos orgiásticos africanos que teria absorvido no Brasil”¹³⁰, contudo o autor não desenvolve esta idéia; não demonstrando-os na festa do dominicano.

¹²⁸ Eni de Samara Mesquita. **A família brasileira**. São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 18-27.

¹²⁹ Freyre, *op. cit.*, p. 249.

¹³⁰ Freyre, *ibid.*, p. 250.

Toda essa proximidade com o santo gera o que Luís Mott chama de “intimidade com o santo de casa”¹³¹. No Brasil colonial era comum a vivência da devoção particular. Segundo Mott, Santo Antônio era um dos mais populares porque, além de ser casamenteiro, era poderoso intercessor na captura de escravos fujões. Tradição que persiste no século XIX pois o viajante inglês Thomas Ewbank relatou que uma determinada senhora ensinou-lhe como sua mãe havia conseguido reaver um escravo muito valioso:

Eis as medidas ensinadas por sua mãe e adotadas pela Senhora P.: deve-se acender uma vela na frente do santo e pedir para mandar o fugitivo de volta e cuidar da imagem e não dar descanso até que retorne. Passadas algumas semanas, se não voltar, deita-se o santo com a face para baixo e põe-se uma pedra pesada em cima¹³².

Para “obrigar” o santo, nas aproximações amorosas, retiravam-lhe a imagem do menino Jesus de seu braço e só o restituíam quando alcançassem a graça. Ou então tiravam-lhe o esplendor, deixando-o de ponta-cabeça.

Tais práticas eram tão comuns que o próprio Vieira não as condenava:

Não haveis de pedir a Santo Antônio como aos outros, nem como quem pede graça e favor, senão como quem pede justiça. E assim haveis de pedir a Santo Antônio: não só como a quem tem por ofício deparar tudo o perdido e demandando como a quem deve está obrigado a o deparar. E não dizei-me: porque atais e predeis esse santo, quando parece que tarde em vos deparar o que lhe pedis? Porque deparar o perdido em Santo Antônio não só é graça, mas dívida. E assim como predeis a quem vos não paga o que vos deve, assim o predeis a ele. Eu não me atrevo nem a aprovar esta violência, nem a condená-la de todo, pelo que tem de piedade¹³³.

Em relação a São Gonçalo as mulheres chegavam a sem cerimônias ainda maiores com a imagem do frade dominicano. Cabe aqui uma citação de Luís Chaves:

E já nos referimos ao costume das mulheres estéreis de se friccionarem “desnudadas”, pelas pernas da imagem jacente do

¹³¹ Luís Mott. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. In: Laura de Mello e Souza (org.). **História da vida privada**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. V. 1 p. 184.

¹³² Thomas Ewbank. *Life in Brazil*. Nova York: Haper & Brother, 1856, p. 339-340. *Apud.* Mott, *ibid.*, p. 187.

¹³³ Padre Antônio Vieira. Sermões. Sermão de Santo Antônio. Porto: Lello e Irmãos, 1959, p. 313-314. *Apud.* Mott, *ibid.*, p. 188.

bem-aventurado, “enquanto os crentes rezavam baixinho e não erguem os olhos para o que não devem ver”¹³⁴.

Contudo o esfregar-se e o castigo à imagem do santo não se restringiram a um hábito exclusivo ao longo período colonial:

A imagem do santo é curiosamente vestida com um garbo exótico todos os que tiverem o que os franceses chamam de “lamal de marier”, puxam a parte solta de seu cinto, enquanto que os que temem a esterilidade, esfregam o corpo de encontro à tumba do santo, onde se acha o seu corpo incorrupto e impregnado de virtudes.

Se os santos são considerados seres humanos é lógico que eles sejam tratados como tal. São lisonjeados e a sua intervenção é obtida através de rezas e penitências, por consagrações e ofertas votivas. Porém, se o santo falha em atender ao pedido feito, ele é exposto a ameaças e em casos extremos, a punições. Fui informado de que não é raro, mesmo nas boas famílias, um santo recalcitante ser colocado com o rosto voltado para a parede, da mesma forma como muitas crianças mal comportadas¹³⁵.

Em Ilha comprida o já conhecido folclorista observa que:

...quando num fandango, uma mulher solteira que já passou da idade de casar, está dançando com um rapaz que ela gosta se quiser mesmo casar com ele deve dar uma fugidinha, durante a função, e, às escondidas, esfregar o santo no sexo, mesmo por cima da roupa; é casamento na certa¹³⁶.

A demonstração de intimidade e as estratégias de “obrigar” ao santo que lhe concedam a graça pedida demonstram uma relação que exige a reciprocidade entre os lados envolvidos. Marcel Mauss em seu “Ensaio sobre a dádiva”¹³⁷ analisa as relações de troca – potlatch – entre as tribos do noroeste americano e outras relações em outras regiões do mundo e de épocas distintas – entre diversos povos e chega a três critérios gerais que se manifestam nelas: o dar, o receber e o retribuir. Os indivíduos envolvidos nessas relações de troca estão coercitivamente obrigados aos 3 níveis; podendo, se não participar deles

¹³⁴ Luís Chaves. O amor português – o namoro, o casamento, a família. Lisboa: 1922. *Apud*. Freyre, *ibid.*, p. 248.

¹³⁵ Rodney Gallop. “a book of lok-ways”. Cambridge: Universtity Press, 1936. Trad. Alceu Araujo. *Apud*. Araujo, *op. cit.*, p. 33.

¹³⁶ Araujo, *ibid.*, p. 69.

sofrer sanções sociais como a perda de prestígio social entre outras. A idéia geral desse modelo pode caracterizar as relações devoto-santo: o devoto “dá” sua devoção ao santo esperando a retribuição, ou seja, que ele atenda aos seus pedidos e para tanto vale tudo: colocar o santo de castigo, esfregar o santo no sexo ou em outras partes, tirar-lhe o menino Jesus, viver o santo de ponta cabeça, etc. O santo recebe a devoção coercitivamente, querendo ou não, e atendendo ao devoto ele retribui a devoção. Conseguindo a graça pedida a situação inverte-se: o santo “deu” a graça e agora ele tem que retribuí-la; o que é feito por meio de velas, pelas danças ou outras ofertas votivas.

Essa intimidade é reafirmada nos versos quando pode-se observar o tratamento no diminutivo que caracteriza uma íntima relação:

O meu São Gonçalo
Ele é tão bonitinho
Ele come este pão
Ele bebe este vinho¹³⁸.

São Gonçalo está no altá
Vestidinho de azú
Venha beijá o meu São Gonçalo
ó glorioso Bom Jesus¹³⁹.

Meu Sinho São Gonçalinho
Casamentero que todos diz
Vô sarvá Dona Joauina
E meu amigo Amado.

São Gonçalo é bunitinho
Todo enfeitado de fita
Vô sarva o amigo Antônio
E a senhorita Binidita¹⁴⁰.

A intimidade é tal que o santo desce do seu repouso celestial para participar da dança, ou para arranjar casamentos, como já mencionou-se antes:

São Gonçalo desceu do céu
Ninguém sabia que eli vinha
Vem terminá nossa dança

¹³⁷ Marcel Mauss. Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: EPU, 1974.

¹³⁸ Dança em Ubatuba. *Apud.*, *ibid.*, p. 45.

¹³⁹ Dança em Tatuí. *Apud.*, *ibid.*, p. 56.

¹⁴⁰ Dança em Cachoeirinha de São Luís de Paraitinga. *Apud.*, *ibid.*, p. 65-66.

Cum uma Salve Rainha¹⁴¹.

Há um outro nível de intimidade, além da relação devoto-santo. São Gonçalo é muito bem relacionado na corte celestial. Do “baixo ao alto escalão” dos céus São Gonçalo é bem conhecido. Os anjos vinham beijar-lhe:

São Gonçalo está no altá
Com as imagem de alegria
Pra beijá o São Gonçalo
O anjo do céu descia¹⁴².

É bem relacionado com seus companheiros santos:

O artá de São Gonçalo
Veja que bunitiza
São Gonçalo foi no céu
Prá convidá santa Teresa¹⁴³.

Com a Sagrada Família tem grande afinidade. De São José é companheiro:

São Gonçalo e São José
São dois santo cumpanhêro
São José é carapina
São Gonçalo é violêro¹⁴⁴.

Lá nu céu tem São Gonçalo
E tamém tem São Jusé
O pode di religião
Ele sarva quem quize¹⁴⁵.

Conhece Nossa Senhora com seus diversos títulos:

São Gonçalo do Amarante
Senhora Do Bom Sucesso
Aceitai meu São Gonçalo
Está cumprido sua promessa¹⁴⁶.

¹⁴¹ Dança em Taubaté. *Apud., ibid.*, p. 42.

¹⁴² Dança em Tatuí. *Apud., ibid.*, p.56.

¹⁴³ Dança em Nazaré Paulista. *Apud., ibid.*, p. 62.

¹⁴⁴ Dança em Areias. *Apud., ibid.*, p. 69.

¹⁴⁵ Dança em Cachoeirinha de São Luís de Paraitinga. *Apud., ibid.*, p.60.

Me diz meu São Gonçalo
Adonde vai sem seu preparo
Vai levá cópia de missa
Pela Virge do Rosário¹⁴⁷.

Meu sinho, meu São Gonçalo
É um santo de boa fé
Vamo tudo festejá
A senhora de Nazaré.

Essa proximidade de Maria é explicada pois é seu filho:

Meu São Gonçalo de alegria
É fio da Virge Maria
Guardai nois por esta noite
E aminhá por todo dia¹⁴⁸.

Está acompanhado de Jesus como em verso já citado (no momento em que mencionava-se a intimidade no relacionamento devoto-santo com o tratamento no diminutivo).

Mas não fica apenas nos intermediários. Conhece a Cruz de Cristo:

São Gonçalo subiu por céu
Visitá a cruz da Cristandade
Deixou bastante saúde
Bastante filicidade¹⁴⁹.

E além de tudo está sempre acompanhado de “Deus Nosso Sinhô”:

Ora viva, ora viva
O sinhô meu São Gonçalo
Pra fazê esta devoção
É de noite e não é de dia
Acompanhado de Deus Nosso Sinhô
Pra sempre Virge Maria¹⁵⁰.

Só faz seus milagres pois tem esse bom relacionamento com o Pai Celeste:

¹⁴⁶ Dança em Tatuí. *Apud., ibid.*, p. 55.

¹⁴⁷ Dança em Santa Isabel. *Apud., ibid.*, p. 61.

¹⁴⁸ As duas últimas quadras são da Dança em Nazaré Paulista. *Apud, ibid.*, p. 63-64.

¹⁴⁹ Dança em Cunha. *Apud., ibid.*, p. 50.

São Gonçalo é santo bõo
Fais milagre e fais favô
Eli gosa la na grória,
Junto cum Nossu sinhô¹⁵¹.

A tentativa do corte dessa tradição no século XIX é compreensível. Os cônegos só proibiram as danças nas igrejas pois “os europeus as censuravam”. Os tempos eram outros estava-se tentando construir um Estado Nacional nos padrões europeus.

Pode-se considerar esse movimento de corte da tradição da festa do beato amarantino como uma tentativa da cultura da elite de romper com a cultura popular. Mas apesar da tentativa do rompimento com as tradições populares, pela cultura da elite, a cultura popular é tradicional, pode perder alguns elementos, adaptar-se a novas condições mas mantém sua identidade de tradição popular. Alfredo Bosi demonstra que – tendo em vista a forma como aborda o conceito, ligando-o a idéia de produção de manifestações e conseqüente transmissão desse legado as gerações posteriores – recriando, retrabalhando alguns pontos de uma manifestação popular, por este mesmo, ele promove sua perpetuação, sua tradição. Relatando sua participação em uma festa de São João (um dos santos ligados ao casamento, fertilidade e sexualidade apontados por Gilberto Freyre), uma festa caipira, festa do “catolicismo rústico”, o autor aponta como é tal tradição. Não havia padre na festa. Quem “puxava” as rezas era um capelão que aprendeu “com meu pai que também era capelão em Sorocaba, que aprendeu com meu avô que também era capelão e Araçariguana, no século XIX”¹⁵². Após as orações da Ave Maria e do Pai Nosso, o capelão começou a rezar a Salve Rainha e uma ladainha a Nossa Senhora, no que foi acompanhado pelo povo em latim (!) para o espanto do literato. E não parou por aí:

Mas meu espanto naquela noite parecia que não ia acabar tão cedo porque, depois disto, eles foram lavar o santo. (...) Eles foram em procissão e eu fui atrás. Vi que a pessoa incumbida de levar o santo até as águas, estava com as mãos estendidas, as mãos espaldadas, mas vazias. E assim foi até a beira do regato. Ela se debruçou sobre o regato, banhou as mãos vazias, levantou-se sempre cantando uma série de hinos de procissões muito antigos. Depois voltaram. Só

¹⁵⁰ Dança em Itapeva. *Apud.*, *ibid.*, p. 65.

¹⁵¹ Dança em São Luís de Paraitinga. *Apud.*, *ibid.*, p.60.

¹⁵² *Apud* Bosi, *op. cit.*, p.45.

depois de eu perguntar é que me disseram que havia roubado o São João da capela. Mas isso não quer dizer nada, por que a cultura popular não é fetichista, ela não lida com coisas, mas com significados, e os significados estão dentro do espírito¹⁵³.

Lidando com símbolos, não com objetos a tradição permanece. Alguns elementos que caracterizaram a festa no período colonial são constantes nas festas atuais: a comilança, as danças, e músicas (em algumas paróquias nem tão profanas assim). Os atributos do beato também são recorrentes hoje. O Jornal “O São Gonçalo” mantinha na década de 80 e durante algum tempo nos anos 90 uma coluna intitulada Trovas e Travos, onde poetas escreviam seus versos sobre determinados temas. Em Janeiro de 1988 e de 1992 – no período de comemoração da data oficial do dia dedicado ao beato – dedicou-se a coluna a versos tradicionais e novos criados por poetas atuais, ligados a figura do sacerdote dominicano.

Seu caráter festivo permanece:

São Gonçalo do Amarante
colocado em seu altar
recebei vossos devotos
que vos querem festejar.

O protetor do reumatismo também se faz presente:

Meu glorioso São Gonçalo
Por toda a vida eterna
Quero dançar e saudá-lo
Nunca sofro dor nas pernas.

Mas é sem dúvida sua ligação com o casamento que mais se faz presente, associando ou não a viola:

Minha viola brasileira,
Toda enfeitada de fita
São Gonçalo sou solteira
E eu, seja sempre bonita!

Quando o gato enjeita o coco
E a moça seu casamento,

¹⁵³ Bosi, *ibid.*, p. 46-47.

São Gonçalo nega um pouco
A ter êxito , no intento¹⁵⁴.

Mas há as mais ousadas:

São Gonçalo me caseis,
Pois bem podeis,
Pois tenho teias de aranha
Onde bem sabeis¹⁵⁵.

Guarda a menina solteira,
São Gonçalo bem guardada,
Pois não se vende na feira,
Louca depois de quebrada¹⁵⁶.

São Gonçalo do Amarante
Língua que muito badala
Que a velha quer ser amante
Quem tem juízo e pouca fala

Não faço segredo, falo
Serei tua eterna amante
Eu te amo São Gonçalo
São Gonçalo do Amarante.

A intimidade com os devotos e com os outros santos deixam marcas:

São Gonçalo do Amarante
Peço sol – vejo-o sorrindo
Peço paz – vejo-o galante
Tão amigo, jovem e lindo.

A muito tempo, presente
Que São Jorge anda a cavalo
Patrulhando o labirinto
Das ruas de São Gonçalo¹⁵⁷.

¹⁵⁴ Esta seqüência encontra-se na coluna TROVAS e travos. **O São Gonçalo**, São Gonçalo, 13 e 14 de janeiro. 1988, nº 9538, p. 4. A autoria deles é respectivamente: Jane Paluma Teixeira, trova popular, Deise Lurci Silveira e trova popular.

¹⁵⁵ Agradeço gentilmente a minha orientadora, Célia Tavares da Silva, por dar-me a conhecer este verso.

¹⁵⁶ Este verso é de autoria de Paluma Filho e encontra-se em TROVAS e Travos. **O São Gonçalo**, São Gonçalo, 13 e 14 de janeiro. 1998. Nº 9538. p. 4.

¹⁵⁷ Esta última seqüência encontra-se em: TROVAS e Travos. **O São Gonçalo**, São Gonçalo, 30 e 31 de Janeiro. 1992. Nº 10.159, p. 4. Seus autores são respectivamente: Paluma Filho, Marina O. Dutra, Paluma Filho e José Coelho de Babo.

PARTE II

UM NOME. UM LUGAR.

CAPÍTULO III : NOMEANDO O LUGAR.

Eu El Rey como governador e perpetuo administrador que sou do mestrado e cavalaria de nosso Senhor Jesus Crhsto faço saber aos que este meu alvará virem que (...) mandei hirijir e criar de novo hua vigairaria da invocação de São Gonçalo...
(Alvará de 1647. Arquivo Nacional)

É chegado o momento de buscar refletir, propor algumas diretrizes para as questões situadas no início do trabalho.

Nos últimos tempos o “nome” vem se mostrando uma excelente forma de análise que atende as propostas dos micro historiadores. Ginzburg¹⁵⁸ busca demonstrar que através do nome, da escolha pelo estudo da trajetória de um indivíduo, pode-se acionar uma gama variadíssima tanto de documentação como das relações sociais do indivíduo. O estudo do nome atende a uma cara concepção dos que seguem as noções da micro-história , o “excepcional normal”. Estudando o caso de um indivíduo – não como no caso da história dos grandes vultos como a proposta historicista e positivista, mas o estudo de trajetórias de pessoas comuns que proporcionam uma outra forma de inserção das massas na história que não pela via quantitativa – pode-se concluir o que há de “excepcional” ou de “normal” na documentação e na trajetória que o caracteriza.

Uma outra contribuição para o estudo do nome vem dos que fazem propostas de construções biográficas. Pierre Bourdieu¹⁵⁹ elenca uma série de “armadilhas” em que o

¹ Carlo Ginzburg. **A micro-história e outros ensaios**. Rio de Janeiro/ Lisboa: Bertrand Brasil/ Difel, 1989. Capítulo IV: O nome e o como. Troca e desigual e mercado historiográfico. p. 169-178.

² Pierre Bourdieu. A ilusão biográfica. In: Marieta de Moraes Ferreira; Janaína Amado (orgs). **Usos e abusos da História Oral**. Rio de Janeiro Fundação Getúlio Vargas, [199?] , p.183-191.

biógrafo tem que ter em mente para não cair aquando da construção destas. Ele também demonstra que o nome próprio é uma forma de criação de identidade:

Por essa forma inteiramente singular de nomação que é o nome próprio, institui-se uma identidade social constante e durável, que garante a identidade do indivíduo biológico em todos os campos possíveis onde ele intervém como agente, isto é, em todas as suas histórias de vida possíveis¹⁶⁰.

Ou seja, a nomeação lhe dá tanto uma identidade individual (o termo ficou redundante, mas o sentido é compreensível) como lhe possibilita o reconhecimento em um grupo, na sociedade, em todos os seus campos de ação.

No caso aqui estudado a identidade que é proporcionada pela figura do beato é promovida em três níveis diferentes. Há uma identidade individual do homem a quem foi dado o nome de Gonçalo e tornou-se bem aventurado da Igreja. Neste sentido como já foi analisado no capítulo I, há uma excepcionalidade que é atribuída, pela estrutura eclesial, à sua trajetória de vida que o destaca do meio da comunidade cristã.

O segundo nível é uma identidade coletiva proporcionada em torno de sua figura religiosa. A devoção popular que caracteriza-o tanto em Portugal como no Brasil cria laços de identificação coletiva entre esses devotos: a forma de festejar, a forma de cultuá-lo com promessas e atributos, etc.

Por fim há outro nível de criação de uma identidade coletiva: o nomear o lugar. Daí toda a querela em torno do erro ou não na transcrição do nome de um município como o caso apresentado na introdução do presente trabalho. A nomeação de um lugar tem dois viés: a criação de uma identidade mas antes a procura da recriação de hábitos e sentimentos.

Ao nomear um lugar busca-se transferir-lhe características que são significativas para quem o faz; é o caso do município aqui mencionado.

Ao receber a sesmaria no recôncavo guanabarino, Gonçalo Gonçalves tinha, como uma de suas obrigações de sesmeiro consturir uma capela para que fossem celebrados os sacramentos católicos. Sendo natural do Porto, Gonçalo Gonçalves era provavelmente devoto do beato dominicano, como sugere o seu nome, por uma devoção familiar – é bem conhecido o costume que por muito tempo se fez presente nas comunidades católicas de

³ *Ibid.*, p.186.

nomear seus filhos buscando a inspiração nos nomes dos santos e em outros bíblicos – como pela sua origem geográfica – a cidade de Amarante fica na região do Porto. Tal devoção pode ser corroborada pois ao erguer a capela, em suas terras, dedica-a ao bem aventurado amarantino.

Quando Gonçalo Gonçalves consagrava sua capela e esse santo de origem portuguesa, ele está transmitindo suas recordações e costumes para esse lugar, talvez até em uma tentativa de fazer aqui uma nova Amarante, ou ainda, uma extensão de sua infância de seus pais e de Portugal¹⁶¹.

Traçando um rápido panorama político-administrativo da região pode-se observar que desde a sesmaria até a emancipação política o seu nome não foi alterado.

Em 1644 encontra-se uma provisão do Prelado da cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro nomeando o padre João de Basto pároco da recém criada freguesia de São Gonçalo, uma das quatro por ele criadas¹⁶². Esta criação é confirmada pelo Alvará de Sua Majestade El Rey de Portugal em 1647¹⁶³, após importante negociação envolvendo os grandes proprietários locais, o Prelado do Rio de Janeiro e o monarca.

O local de erguimento da freguesia já proporcionou uma infundável querela historiográfica entre os tradicionais pesquisadores gonçalenses. Tal fato se originou pois no alvará de 1647 Sua Majestade cria “de novo huma vigairaria da invocação de São Gonçalo sita em os limites e lugar de Guaxindiba”. Segundo Mata e Silva & Molina¹⁶⁴ tal fato advém de toda a região ser, à época, conhecida como Guaxindiba e não apenas o local onde hoje se localiza o bairro de mesmo nome que fica nas imediações do rio que proporcionou o nome tão conflituoso. Ao que parece, pelos estudos dos dois pesquisadores, essa região as margens do rio Guaxindiba foi intensamente requerida e doada em forma de sesmarias durante os séculos XVI e XVII. Contudo a maior confusão ocorreu pois houve na região dois indivíduos com o mesmo nome: Gonçalo Gonçalves. Embora sendo de épocas diferentes, durante muito tempo pensou-se que eram um só personagem e então acreditou-se que teria sido nas terras do segundo Gonçalo (o Moço)

¹⁶¹ Elaine F. Pires de Almeida & Jucimar S. Marques. **Imagens de São Gonçalo, representações e devoções.** [S/l], [1998 ?], mimeo.

¹⁶² Arquivo Nacional. Cód. 61. Vol.1. p. 141-144.

¹⁶³ Arquivo Nacional. Cód. 61. Vol.1. p. 216v-219v.

¹⁶⁴ Salvador da Mata e Silva; Evadyr Molina. **São Gonçalo no século XVIII.** Rio de Janeiro: Edições Muiiraquitã, 1998, p. 47.

que teria surgido a capela que originou a freguesia. Os estudos de Mata e Silva & Molina vem comprovar que pelo contrário fora nas terras do primeiro Gonçalo (o Velho) que ergueu-se a primitiva capela às margens do rio Imboassú e que pode ter havido outra às margens do Guaxindiba nas propriedades do Gonçalo (o Moço). Contudo não se encontra nenhum vestígio ou registro dela.

Deixando a querela historiográfica de lado. Ao que parece toda a região era denominada Guaxindiba e por isso a freguesia de “São Gonçalo de Guaxindiba”.

Contudo com o tempo o nome Guaxindiba caiu em desuso, e passou-se a utilizar apenas de São Gonçalo. Como freguesia fica a cargo do Senado da Câmara do Rio de Janeiro. Este quadro modifica-se apenas em 1819 com a elevação da povoação de São Domingos da Praia Grande a categoria de Vila Real da Praia Grande que posteriormente tornou-se a Imperial cidade de Niterói e capital da província do Rio de Janeiro. Neste contexto a freguesia de São Gonçalo passou a ser encargo da nova vila.

Tal situação permaneceu até após a proclamação da República, quando em 1890, o governo de Francisco Portela criou diversas novas municipalidades, dentre elas o município de São Gonçalo, que assim permanece até 1892, quando é restituído ao município de Niterói, neste mesmo ano retorna categoria de município com o mesmo nome que atualmente conhecemos e que permaneceu.

Se pensarmos na trajetória do nome do município vizinho Niterói, vemos um percurso diferente. Ao que consta os indígenas denominavam a região de Nictheroy, que tem como significado mais conhecido “águas escondidas”. Araribóia ao receber sua sesmaria passara a denominá-la de povoação de São Lourenço dos Índios e depois é elevada à categoria de freguesia, no início do século XIX Monsenhor Pizarro, em suas andanças pela província do Rio de Janeiro, lista esta freguesia como decadente¹⁶⁵. Parte da povoação de São Domingos o local do atual núcleo niteroiense, que após a visita de Dom João VI é elevado à categoria de Vila Real da Praia Grande, abarcando a Freguesia e aldeia de São Lourenço dos Índios, a freguesia de São João Batista de Acarahy e as de São Sebastião de Itaipú e de São Gonçalo¹⁶⁶. Com a criação do município neutro do Rio de Janeiro, pelo Ato Adicional de 1834 e a transferência da capital da província para a Vila,

¹⁶⁵ Monsenhor Pizarro e Araújo. **Memórias históricas do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional 1945-1948. V. 5, p. 84.

¹⁶⁶ Alvará erigindo em vila o sitio e povoação de São Domingos da Praia Grande (10/50/1819). In: Maristela Chicharo de Campos. **Riscando o solo**. O primeiro plano de edificação para a vila real da Praia Grande. Niterói: Niterói Livros, 1998, p.171-173.

modifica-se o seu nome, abandonando o nome de origem lusitana e adotando seu nome de origem indígena: Nictheroy.

São percursos diferentes. O município, que foi conhecido como “Manchester Fluminense”¹⁶⁷, era denominado originalmente como Guaxindiba (que hoje é apenas um de seus bairros) e quando adotou um nome de origem lusa não o abandonou mais. Já o vizinho originalmente conhecido por um nome indígena retomou-o no século XIX e o detém até hoje. Mas porque percursos tão distintos?

No caso de Niterói, além de a alteração ter ocorrido em um período de reação lusófoba¹⁶⁸ – onde a própria nobreza buscava trocar seus nomes de origem lusa para outros de inspiração indígena – a presença indígena permaneceu até o século XIX. Apenas em 1866 a província do Rio de Janeiro extingue a aldeia de São Lourenço; assim de alguma forma, a influência indígena permanece durante todo o período desde a doação da sesmaria a Araribóia até a extinção da aldeia no século XIX. A permanência indígena inspira o resgate do nome original já que juntamente com a reação lusófoba é o período de construção do Estado Nacional que busca idealizar seus momentos originais com a idealização dos românticos, o que possibilitava o resgate heróico das tradições nativas.

São Gonçalo pelo contrário abandonou seu nome indígena original pelo do beato lusitano. Isto não quer dizer contudo que a nomenclatura indígena foi abandonada. Pelo contrário foi extremamente utilizada na concessão de cartas de sesmarias durante os séculos XVI ao XVIII, para delimitar fronteiras, designar localidades, etc...

Contudo o nome luso que identificou e identifica toda a região progressivamente tornou-se hegemônico em relação ao original indígena: Guaxindiba. Isto se dá por um conjunto de fatores que permitiram a “vitória” e a permanência do nome do beato amarantino.

Justificando a elaboração da biografia do beato, o cônego Eugênio Moreira afirma que “não é raro encontrar em cada estado da federação pelo menos uma igreja dedicada a São Gonçalo”¹⁶⁹, além de pontes, rios, praças e cidades. Exaltação ou não o que importa é constatar que o culto ao bem aventurado se estendeu por diversas regiões do Brasil, deixando marcas aquando da nomeação dessas localidades. Araujo não conseguiu

¹⁶⁷ Luís Palmier. **São Gonçalo. O cinquentenário.** História, Estatística e Geografia. Rio de Janeiro: IBGE, 1940, p. 121.

¹⁶⁸ Luís Felipe de Alencastro. Vida privada e ordem privada no Império. In: _____ (org.) **História da vida privada no Brasil.** São Paulo: Cia das Letras, 1997. V. 2, p. 53-54.

¹⁶⁹ Eugênio Moreira. **São Gonçalo de Amarante.** Niterói: La Cava, [1987 ?], p. 5.

referências da devoção na região amazônica¹⁷⁰, mas, assim como Câmara Cascudo¹⁷¹, observa que as danças e festejos se espalharam por diversos estados de norte a sul do país: Rio Grande do Norte, Ceará, Pernambuco, Bahia, Rio de Janeiro, Minas Gerais, São Paulo, Paraná, etc.

A popularidade da devoção ao beato pode ser encarada como um dos fatores que justificam a permanência do nome, já que apesar de todo o esforço eclesial de sistematização e “ortodoxização” de seu culto, as manifestações populares em torno de sua figura continuaram e continuam.

Diferentemente do ocorrido em Niterói, na região gonçalense não houve a permanência de um aldeamento indígena longevo. Com o término do episódio da França Antártica há o progressivo extermínio, escravização e expulsão dos tamoios da região para o interior da então capitania e para o litoral norte (Cabo Frio). Assim há a progressiva diminuição da influência indígena na região; o que colaborou para uma não valorização dessa tradição no momento de reação lusófoba e idealização romântica.

Não se pode esquecer que a ligação do beato ao mar também corroborou para a permanência do nome na região. Alceu Araujo contatou esse elemento nas danças paulistas. Gonçalves Guimarães analisou o culto dos mareantes a São Gonçalo. Mas o que isso tem a ver o nome da região?

Durante todo o período colonial até a criação da Estrada Real, no século XIX, o meio de transporte mais importante, que ligava a região a capital da colônia e depois a da província e a Corte, era realizado por via marítima.

Constata-se a importância dos portos desde o início da história da região. No século XVI, o já conhecido Gonçalo Gonçalves recebeu “1000 braças de largo e 1500 de comprimento em Suasunham do Porto de Birapitanga”¹⁷². Não se quer tomar o termo porto ao “pé da letra” aqui. Provavelmente havia um atracadouro para o escoamento da produção de pau-brasil (biratitanga ou ibirapitanga) de certa significância, pois identificava o local.

A montagem do complexo açucareiro na região necessitava de vias de escoamento da produção. No século XVIII a freguesia de São Gonçalo desponta como grande produtora de açúcar. Em sua visita pastoral Pizarro contatou que:

¹⁷⁰ Alceu Araujo. **Folclore nacional**. 2ª ed. São Paulo: Melhoramentos, 1967. 3 v. Volume 2: Dança de São Gonçalo, p. 35-36.

¹⁷¹ Luís Câmara Cascudo. **Dicionário do folclore brasileiro**. Rio de Janeiro: Ed. Ouro, s/d. verbete: Gonçalo, p. 433.

¹⁷² *Apud*. Salvador da Mata e Silva; Evadyr Molina. **São Gonçalo no século XVI**. Rio de Janeiro: Companhia Brasileira de Artes Gráficas, 1995, p. 61.

Esta possuía 790 fogos, ou mais, e neles sete mil e tantas almas sujeitas a sacramentos, por cujo motivo se devia, dividir, para dar largueza à outra paróquia, unindo-se-lhe uma parte da freguesia de São João de Itaboraí, como requereram outrora os povos de ambas(...).

No território paroquial se acham 26 fábricas de açúcar, cinco de aguardente e sete olaria. A cana, o café, arroz, milho, feijão, e outros legumes, a mandioca, boa hortaliça, e frutas saborosíssimas de caroço e de pevide, são produções ordinárias do país, que levadas a qualquer dos 13 portos dispersos pelo interior da marinha, saem diariamente para a ribeira da cidade, onde se consomem.¹⁷³

Em seu relatório ao seu sucessor, o Vice-Rei Marquês do Lavradio apresenta alguns dados mostrando a produção da freguesia. o mestre de campo Jorge Parady fez a pesquisa encomendada por Lavradio em 1779 listando 3 engenhos de aguardente com uma produção de 52 pipas e 76 escravos. Em relação aos engenhos de açúcar são listados 20 com uma produção total de 479 caixas, 269 pipas e 848 escravos¹⁷⁴.

O mesmo Parady lista 12 portos utilizados para o escoamento dessa produção e da produção de outras regiões como Itaboraí, Macacu, Cantagalo – que chegavam à freguesia pelas trilhas e caminhos para chegar ao porto do Rio. esses portos eram usados não só para escoar a produção mas também para o desembarque de mercadorias para o comércio com o interior da baía e transporte de passageiros.

No início do século XIX essa importância continuou. Em 1808 o coronel Luiz da França fez uma relação de fazendas situadas na orla marítima. São citadas 19 fazendas com portos¹⁷⁵.

O restante do século XIX não deixou muitas referências sobre a atuação dos portos. No final do século e início do século XX a atividade portuária tem sua dinâmica reavivada pelo surto industrial ocorrido na região. José Luís Honorato Lessa¹⁷⁶ demonstra essa revitalização como uma das “vias contribuidoras” ao surto industrial do período de 1892-1930. Palmier cita 16 portos de vulto a fora os de valor secundário. Dentre os principais diz o médico-historiador: “é notável a intensidade do tráfego de mercadorias pelo portos de

¹⁷³ Pizarro e Araujo, *op. cit.* v. 3, p.23-26.

¹⁷⁴BNRJ- SM, Relatório do marquês de Lavradio, ao seu sucessor, d. Luís de Vasconcelos e Souza.

¹⁷⁵ Luiz da França. Relação de fazendas situadas em confrontando com o mar no distrito de São Gonçalo. (1808).*Apud.* Marcos Vinícius Macedo Varella. (Coord.).**V Curso de História de São Gonçalo**. [S. l.], 1999, mimeo.

Neves, Luz, Lira, Ponte e Bandeira. há ainda outros de menor importância: Paiva, da Vala, Porto Velho, Porto Novo, Porto da Pedra.”¹⁷⁷.

Honorato Lessa mostra a ligação dos portos da orla com a rede fluvial e as outras vias – ferroviária e rodoviária – que confluíam para o litoral tanto para o escoamento da produção, para São Gonçalo e para outras regiões, como via de acesso de mercadorias e pessoas diversas para regiões do interior. Vale ressaltar, neste ponto que as indústrias buscavam localizar-se na orla e/ou possuir portos particulares. Aquelas que não tinham essa localização buscavam outros meios para obter a ligação, como o caso da Companhia de Cimento Portland. Esta indústria localizada em Guaxindiba construiu um canal, com recursos próprios, para possibilitar o acesso ao rio Guaxindiba para o embarque de sua produção para os portos principais.

O canal de Guaxindiba é o mais importante. Foi aberto pela Companhia de Cimento Portland, na distância de 2 quilômetros, desde a fábrica de Guaxindiba até o rio, pela margem direita..

Tem por principal objetivo facilitar o transporte de cimento através do rio Guaxindiba e baía de Guanabara até o porto do Rio de Janeiro na distância aproximada, de 30 quilômetros¹⁷⁸.

Portos utilizados tanto como transporte de passageiros como da produção (agrícola e industrial) local. Vias de escoamento de chegada de mercadorias para o município e para outras regiões. Esse quadro entra em decadência na segunda metade do século XX quando muitas indústrias fecham e/ou se transferem para outras regiões. A atividade agrícola enfrenta problemas com o estabelecimento do fim da zona rural do município no mesmo período. A atividade portuária entra em progressivo declínio. Resta hoje, contudo a lembrança de muitos desses portos pois nomeiam bairros de São Gonçalo como: Porto do Rosa, Porto Velho, Porto Novo, Porto da Madama, Porto da Pedra, etc.

Não se quer atribuir preponderância a nenhum dos três fatores como o responsável pela permanência do nome da região desde a criação da freguesia até hoje. Apenas a conjunção dos três – a popularidade do beato casamenteiro durante todo o período (hoje um pouco esquecido por razões outras), associada ao progressivo desaparecimento físico

¹⁷⁶ José Luís Honorato Lessa. **Retratos de uma época** formação da industrialização na região gonçalense (1892-1930). 1999. Monografia (Graduação em História) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Faculdade de Formação de Professores. São Gonçalo, 1999.

¹⁷⁷ Luís Palmier, *op. cit.*, p. 52.

da influência indígena e a importância dos portos na economia local – podem apresentar-se como possibilidades de explicação da vitória do “santo” frente ao indígena e sua longevidade.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 51.

PARA NÃO FINALIZAR

“Um santo nome: Histórias de São Gonçalo de Amarante” buscou analisar três possibilidades de investigação tendo como ponto de partida o nome São Gonçalo – um beato português; com uma vida exemplar, um culto popular e que nomeia um lugar (não só um, mas se não usasse o artigo um perderia a sonoridade – como a dos versinhos fitos por crianças que tentam de todo o modo rimar as palavras – da frase).

Buscando partir do nome como possibilidade de análise em um primeiro momento mostrou-se a construção de uma “história oficial” do beato, sua hagiografia – seguindo um tradicional modelo hagiográfico estabelecido desde inícios da história da Igreja – como o esforço ortodoxo de desmistificação de características populares atribuídas ao “insigne taumaturgo” português.

Apesar de todo o esforço clerical para obter tal fim as tradições populares permaneceram em Portugal e no Brasil assimilando influência pagãs-romanas, islâmicas e africanas (no caso específico da colônia portuguesa na América). O culto popular se fez permanente e driblando as tentativas de cortes estipuladas pelos mais ortodoxos no catolicismo, como pode-se ver no período colonial até a primeira metade do século XX – e, de alguma forma até os atuais dias – no caso brasileiro.

Um santo que emprestou seu nome a uma freguesia criada na baía de Guanabara no século XVII, mas que já estava na região desde o século precedente. Um nome que perpetuou-se na região não apenas pela marcante influência da religião na experiência cotidiana da população que residiu e reside neste locus desde a colonização até (quem sabe até que medida?) hoje. Contudo, não apenas este elemento pode justificar a longevidade do nome. Uma confluência de elementos outros que não os religiosos assim devem ser tomados como corroboradores desta. Uma questão étnica pode ser citada enquanto elemento compositor de tal longevidade: o progressivo extermínio e/ou afastamento do elemento indígena – que em um contexto propício como o da idealização romântica do século XIX poderia ter auxiliado no resgate destes valores e na derrubada do nome “santo” como

aconteceu em Niterói. Além desta outra questão vem compor o quadro, uma questão econômica-simbólica-cultural: a importância da rede portuária na economia da região associada a ligação do beato amarantino ao culto de mareantes em Portugal. Diferentes argumentos justificam a terceira visão.

Três formas propostas de abordagem para analisar as experiências ligadas a figura do bem aventurado foram feitas no trabalho, que buscou não se restringir ao campo religioso – como num primeiro momento poder-se-ia crer. Buscando não analisar a figura de São Gonçalo apenas no campo religioso pretendeu-se mostrar que os diversos níveis da experiência histórica – religioso, político, social, econômico, cultural, etc. – estão intimamente interligados e podem ser utilizados nos mais variáveis temas.

Três formas de abordagem que não se querem as únicas, mas foram as escolhidas para este trabalho.

Pretendeu-se extrapolar um pouco na utilização do nome como possibilidade de experiência histórica não o restringindo ao campo biográfico. O nome possibilita análises outras, aqui foram propostas três. E quais mais poderiam ser realizadas? Bem aí é uma outra história que acaba não finalizando este laborioso trabalho.

FONTES

1- Manuscritos

- Arquivo Nacional.

Provizão do Padre da Igreja de Sam Gonsalo o licenciado João de Basto. Cód. 61. V.1, fls.141-144.

Alvara E Merce que Sua Magestade faz como governador e perpetuo adminstrador que he do mestrado, cavalaria e ordem de nosso senhor Jesus Christo para que nesta capitania do Rio de Janeiro se hirijão coatro vigairarias de novo. Cód. 61. V. 1, fls. 216v-219v.

- Biblioteca Nacional.

Relatório do marques de Lavradio, ao seu sucessor, d. Luís de Vasconcelos e Souza. Setor de Manuscritos.

2 – Impressos

2.1 – Livros

ARAUJO, Alceu Maynard. **Folclore nacional**. 2ª ed. São Paulo: Melhoramentos, 1967. 3v. Volume 2: Dança de São Gonçalo, p. 25-76.

CAMPOS, Maristela Chiraro de. **Riscando o solo**. O primeiro plano de edificação para a Vila Real da Praia Grande. Niterói: Niterói Livros, 1998.

MOREIRA, Eugênio. **São Gonçalo de Amarante**. Niterói: La Cava, [1987 ?].

PALMIER, Luís. **São Gonçalo. Cinquentenário.** História, Estatística e Geografia. Rio de Janeiro: IBGE, 1940.

VARELLA, Marcos Vinícius Macedo (Coord.). **V curso de História de São Gonçalo.** [S. l.], 1999, mimeo.

2.2 – Periódicos

HISTORIADOR diz que o nome de São Gonçalo está errado. **O São Gonçalo**, São Gonçalo, 20 e 21 de março. 1990. Nº 9851. p. 4.

SÃO Gonçalo D’Amarante: seu nascimento, vida, morte e milagres. **Flor do Tâmega**, Amarante, 06 de junho. 1937. In: ALCEU, Araujo Maynard. **Folclore Nacional.** 2ª ed. São Paulo: Melhoramentos, 1967. 3v. Volume 2: Dança de São Gonçalo, p. 30-32.

TROVAS e travos. **O São Gonçalo**, São Gonçalo, 13 e 14 de janeiro. 1988. Nº. 9538. p.4.

TROVAS e travos. **O São Gonçalo**, São Gonçalo, 30 e 31 de janeiro. 1992. Nº. 10159. p. 4.

3 – Iconográficos.

FERNANDES, Rui Aniceto Nascimento. **O bem aventurado São Gonçalo.** 2000. 1 fot. Color. 10 cm X 15 cm.

_____. **O violeiro.** 2000. 1 fot. Color. 10 cm X 15 cm.

LIMA, Sandra Mara Silva de. **O São Gonçalo Beneditino.** [199?].1 fot. Color. 10 cm X 15 cm.

BIBLIOGRAFIA

1 – Obras de referência.

ARAUJO, Monsenhor Pizarro. **Memórias históricas do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1945-1948. 10 v.

BOSI, Alfredo. Cultura como tradição. In: BORHEIM, Gerd *et alli*. **Cultura brasileira : tradição e contradição**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997, p.

BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: FERREIRA, Marieta; AMADO, Janaína.(orgs.). **Usos e abusos da história oral**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, [199?], p. 183-191.

CACUDO, Luís Câmara. **Dicionário do folclore brasileiro**. Rio de Janeiro: Ed. Ouro, s/d. Verbete: Gonçalo, p. 432-436.

CRUZ, Marcus. **Os sonhos nas hagiografias na Antigüidade Tardia**. Comunicação apresentada no IX Simpósio regional da ANPUH-RJ, outubro/2000.

FREYRE, Gilberto. **Casa grande e senzala**. Rio de Janeiro: Record, 1999.

GUIZBURG, Carlo. **A micro-história e outros ensaios**. Rio de Janeiro/Lisboa: Bertrand Brasil/Difel, 1989. Capítulo V: O nome e o como: troca desigual e mercado historiográfico, p. 169-178.

LESSA, José Luís Honorato. **Retratos de uma época: formação da industrialização na região gonçalense (1892-1930)**. 1999. Monografia (Graduação em História) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Faculdade de Formação de Professores. São Gonçalo, 1999.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da toca nas sociedades arcaicas. In: **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: EPU, 1974.

MOTT, Luís. Cotidiano e vida religiosa: entre a capela e o calundu. In: SOUZA, Laura de Melo e (Org.). **História da vida privada no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p. 155-220.

_____. **Santos e santas no Brasil colonial**. Fortaleza: Fundação Waldemar Alcântara, 1994.

2 – Obras gerais.

ALENCASTRO, Luís Felipe de. Vida privada e ordem privada no Império. In: _____ (org.). **História da vida privada no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.V. 2, p. 11-93.

ALMEIDA, Elaine F. Pires de; MARQUES, Jucimar S. **Imagens de São Gonçalo, representações e devoções**. [S. l., 1998 ?], mimeo.

ARAÚJO, Ricardo Benzaquen de. **Guerra e paz**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

ARGOLÔ, Paula Falcão. **Construindo uma memória religiosa: A produção de hagiografia e o espírito tridentino**. Comunicação apresentada no IX Simpósio regional da ANPUH-RJ. Outubro/2000.

BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 1995.

BRAGA, Maria Nelma de Carvalho. **O Município de São Gonçalo e suas histórias**. São Gonçalo: Edição Independente, 1997.

CAMPOS, Maristela Chicharo de. **Riscando o solo**. O primeiro plano de edificação para a Vila Real da Praia Grande. Niterói: Niterói Livros, 1998.

CHACON, Paulo Pan; FRANCO JUNIOR, Hilário. **História econômica geral e do Brasil**. São Paulo: Atlas, 1980.

CUNHA, D. Luís da. **O testamento político**. São Paulo: Alfa-Ômega, 1976.

GONÇALVES, Márcia de Almeida; REZNIK, Luís. **Guia de fontes para a história de São Gonçalo**. São Gonçalo: Universidade do Estado do Rio de Janeiro/ Faculdade de Formação de Professores/ Laboratório de Pesquisa Histórica, 1999.

GRANDE enciclopédia Larousse Cultural.[S. l.]: Nova Cultural, 1998. Verbetes: Gonçalo de Amarante (São), p.2753.

JESUS, Edna Maria Borges de. **Universo agostiniano – história, memória e representações no século XVII**. Comunicação apresentada no IX Simpósio regional da ANPUH-RJ, outubro/ 2000.

KAVALIOV, S. I. A crise social do século III ao V no Império Romano do Ocidente. In: PINSKY, Jaime. **Modo de produção feudal**. São Paulo: Global, 1982. p. 25-40.

LEMERLE, Paul. **História de Bizâncio**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

LOT, Ferdinand. **O fim do mundo antigo e o princípio da Idade Média**. Lisboa: Edições 70, 1991.

MATA e SILVA, Salvador; MOLINA, Evadyr. **São Gonçalo no século XVI**. Rio de Janeiro: Companhia Brasileira de Artes Gráficas, 1995.

_____. **São Gonçalo no século XVII**. Rio de Janeiro: Companhia Brasileira de Artes Gráficas, 1996.

_____. **São Gonçalo no século XVIII**. Rio de Janeiro: Edições Muiraquitã, 1998.

MESQUITA, Eni Samara. **A família Brasileira**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

OLIVEIRA, Waldir Freitas. **A caminho da Idade Média**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

RELIGIÃO e cristianismo. Manual de cultura religiosa. Porto Alegre: PUCRS/ITCr, 1997.

SILVA, Adriana Hassin da. **Os caminhos do Virgeu**: a idéia da salvação na prosa moralística do século XIV em Portugal. 2000. Monografia (Graduação em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2000.

SOUZA, Juliana Beatriz Almeida de. **A identidade posta no altar**. Devoção a Nossa Senhora Aparecida e a questão nacional. 1996. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 1996.

VARELLA, Marcos Vinícius Macedo (Coord.). **V curso de história de São Gonçalo**. [S. l.], 1999, mimeo.

3 – Periódicos.

FALCON, Francisco J. C. A identidade do historiador. **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, nº 17, 1996.

GUIMARÃES, Gonçalves. A festa de São Gonçalo em Vila Nova de Gaia: origens e evoluções de um culto de mareantes. **Revista de ciências históricas**. Universidade Portucalense, v. VII, p. 135-160, 1993.