



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ-UFPI
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

PROMESSAS E MILAGRES NA DANÇA DE SÃO GONÇALO:
Etnografia de uma devoção

MÁRCIO DOUGLAS DE CARVALHO E SILVA

TERESINA-PI, 2018

MÁRCIO DOUGLAS DE CARVALHO E SILVA

PROMESSAS E MILAGRES NA DANÇA DE SÃO GONÇALO:

Etnografia de uma devoção

Texto de dissertação apresentado ao Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal do Piauí como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Antropologia.
Orientador: Prof. Dr. Alejandro Raul Gonzalez Labale

TERESINA-PI, 2018

FICHA CATALOGRÁFICA
Universidade Federal do Piauí
Biblioteca Setorial do Centro de Ciências Humanas e Letras
Serviço de Processamento Técnico

S586p Silva, Márcio Douglas de Carvalho e.
Promessas e milagres na dança de São Gonçalo: etnografia de uma
devoção / Márcio Douglas de Carvalho e Silva. – 2018.
122 f. : il.

Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal
do Piauí, 2018.

Orientação: Prof. Dr. Alejandro Raul Gonzalez Labale.

1. Ritual. 2. Religiosidade Popular. 3. Promessas. I. Título.

CDD 265.6

MÁRCIO DOUGLAS DE CARVALHO E SILVA

PROMESSAS E MILAGRES NA DANÇA DE SÃO GONÇALO:

Etnografia de uma devoção

Texto de dissertação apresentado ao Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal do Piauí como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Antropologia.

Orientador: Prof. Dr. Alejandro Raul Gonzalez Labale

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Alejandro Raul Gonzalez Labale (UFPI-PPGANT – Presidente)

Prof. Dr. Carlos Roberto Filadelfo de Aquino (UFPI – Membro Interno)

Prof. Dr. Sergio Figueiredo Ferretti (UFMA – Membro externo)

Prof. Dr. Antônio Fonseca dos Santos Neto (UFPI – Suplente)

“Eu chamo por Ele nas horas difíceis e Ele atende os meus pedidos”.¹

“É muito sério fazer uma dança de São Gonçalo, a pessoa é obrigada a pagar. Ela recebe, mas tem que retribuir”.²

¹ A., 57 anos, sexo masculino, lavrador.

² A., 56 anos, sexo feminino, zeladora.

Resumo

A Dança de São Gonçalo, muito frequente na zona rural do município de Campo Maior-PI, apresenta-se como um ritual de pagamento de promessas realizado na forma de dança e cantoria. O trabalho propõe descrever o ritual, assim como analisar como se dá a relação entre os devotos, o santo e a comunidade, estabelecida a partir do contrato da promessa, pelo qual tanto o santo quanto o devoto, ficam encarregados de cumprir obrigações específicas. A orientação teórica fundamenta-se nos conceitos de Mauss (2003), Durkheim (1996), Turner (2005) e (2013), Geertz (2015) e Brandão (1986); a coleta dos dados engloba a observação participante dos rituais, entrevistas com os devotos, captura e uso de fotografias e a análise de conteúdo dos versos das cantigas do ritual.

Palavras-chave: ritual, religiosidade popular, promessas.

Abstract

The São Gonçalo Dance, very frequent in the rural area of the municipality of Campo Maior-PI, presents itself as a ritual of payment of promises realized in the form of dance and singing. The purpose of this work is to describe the ritual, as well as to analyze how the relationship between the devotees, the saint and the community established by the contract of the promise by which both the saint and the devotee are entrusted with fulfilling specific obligations. The theoretical orientation is based on the concepts of Mauss (2003), Durkheim (1996), Turner (2005) and (2013), Geertz (2015) and Brandão (1986); the collection of data includes participant observation of rituals, interviews with devotees, capture and use of photographs, and content analysis of the verses of the ritual songs.

Keywords: ritual, popular religiosity, promises.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Fig. 01 São Gonçalo na Capela Gonçalo de São Lázaro (Valongo). (Portugal).....	28
Fig. 02 São Gonçalo na Igreja de São Gonçalo – Batalha Piauí (Brasil)	28
Fig.03 São Gonçalo vestindo calção, chapéu e viola, como é representado no culto popular..	29
Fig. 04 Arco de São Gonçalo.....	34
Fig. 05 Cartaz convidando para uma dança de São Gonçalo na zona rural de Campo Maior..	57
Fig. 06 Agenda de um tirador de São Gonçalo (Junho a Dezembro de 2017).....	61
Fig. 07 Terreiro da casa do promesseiro, onde se desenvolve o ritual e outras atividades.....	66
Fig. 08 Terreiro no dia do ritual.....	67
Fig. 09 Arco de São Gonçalo com imagem do santo.....	72
Fig. 10 Esmolas ao lado da imagem de São Gonçalo.....	79
Fig. 11 Imagem de São Gonçalo coberto com fitas.....	82
Fig. 12 Posicionamento dos membros da dança de São Gonçalo no ritual.....	85
Fig. 13 Saída no início de uma jornada.....	85
Fig. 14 Volta após saída de uma jornada.....	85
Fig. 15 Terceira volta de uma jornada.....	86
Fig. 16 Quarta volta de uma jornada	86
Fig. 17 Despedida de uma jornada (I).....	86
Fig. 18 Despedida de uma jornada (II).....	86
Fig. 19 Conclusão da despedida de uma jornada.....	87
Fig. 20 Finalização de um ritual.....	88
Fig. 21 Placa às margens de uma rodovia convidando para um São Gonçalo e uma Seresta..	94
Fig. 22 Devota segurando a imagem de São Gonçalo durante uma jornada.....	100

LISTA DE TABELAS

Tabela 01 Participantes do ritual de São Gonçalo.....	62
---	----

SUMÁRIO

Introdução	08
1 São Gonçalo de Amarante: as histórias de um santo festeiro	14
1.1 Etnografia de uma devoção popular	14
1.2 O São Gonçalo “de Amarante” e o São Gonçalo dos devotos	21
1.3 O culto a São Gonçalo no Brasil: de santo casamenteiro a curador de todas as causas	30
2 Os devotos, as promessas, as pessoas e o lugar	41
2.1 Os devotos, os familiares, os amigos e povo de fora.....	41
2.2 As promessas dos devotos e os milagres de São Gonçalo.....	47
2.3 As pessoas que pagam as promessas.....	56
2.4 O terreiro, lugar onde se dança.....	64
3 O ritual de retribuição dos milagres: o ciclo de obrigações entre devoto e santo	70
3.1 O pagamento das promessas I: a dança de São Gonçalo.....	70
3.1.1 O ritual, o arco, a imagem do santo e as simbologias.....	70
3.1.2 A festa para o santo e a festa para o homem.....	82
3.2 O pagamento das promessas II: os pagadores secundários e as promessas menores.....	95
3.3 O pagamento das promessas III: as promessas de segunda intenção e as obrigações vitalícias.....	102
3.4 O não pagamento das promessas: morrer devendo ao santo e os “castigos” de São Gonçalo.....	107
4 Considerações finais	118
5 Referências	120

Introdução

Os motivos que fazem as pessoas entrarem em contato com os santos podem ser de diversas naturezas: apenas agradecimento, pedido de proteção, auxílio ou a resolução de um problema imediato. Esse contato, quando dispensa intermediação formal, caracteriza o que muitos denominam religiosidade popular ou catolicismo popular³ no Brasil, é oriundo da junção de elementos religiosos diversos e muitas dessas práticas datam do período em que essas terras eram ligadas a Portugal.

Da era colonial até os dias atuais, algumas mudanças ocorreram na vivência religiosa do brasileiro, porém continuou-se na busca da interferência dos mártires, em especial aqueles considerados superiores, na tentativa de atender súplicas e necessidades. São Gonçalo é um desses escolhidos e teve seu culto introduzido no Brasil pelos seus conterrâneos portugueses. Com uma história de vida, e um culto diferenciados – em muitos aspectos – da maioria dos santos da Igreja Católica, São Gonçalo, sempre teve fama de festeiro. Sendo talvez, esse um dos motivos que possibilitaram a sua devoção ter se propagado no Brasil na forma de “culto popular”, somada a certa “habilidade” do santo para realizar milagres. São Gonçalo, que chegou a essas terras séculos atrás como “casamenteiro das velhas”, é tido hoje como grande “generalista do milagre”, capaz de resolver todo tipo de problema dos devotos que a ele recorrem.

Tendo seu primeiro registro feito nestas terras pelo viajante francês Gentil de La Barbinais, na Bahia em 1718,⁴ além de ser citado em várias pesquisas que remetem a era colonial, como em de Freyre (2006),⁵ São Gonçalo se faz presente no imaginário religioso brasileiro em várias regiões do país até a atualidade. Institucionalizado ou não, ganhou respaldo pelo Brasil e atualmente se faz presente no cotidiano religioso, do nordestino ao paulista,⁶ apresentando uma demanda ampla de manifestações no ato do seu culto.

O milagre, obviamente, parece ser o elemento propulsor dessa devoção. Após ser solicitada sua intervenção e o devoto atendido, este realiza um ritual de agradecimento conhecido como dança de São Gonçalo⁷. Esse sistema de “troca de dádivas” caracteriza-se

³ LEERS, Bernardino. **Catolicismo popular e mundo rural**. Petrópolis: Vozes, 1977.

⁴ SANTOS, Beatriz Catão Cruz. A festa de São Gonçalo na viagem em Cartas de La Barbinais. **Via Spiritus**, Rio de Janeiro, vol. 11, p. 221-238, 2004.

⁵ FREYRE, Gilberto. **Casa Grande & Senzala**: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. São Paulo: Global, 2006.

⁶ CASCUDO, Luiz da Câmara. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. Rio de Janeiro: Ediouro Publicações, 1954.

⁷ No município de Campo Maior-PI, onde realizei a essa pesquisa, o ritual recebe esta denominação, mas em outras regiões do Brasil é conhecido também como Roda de São Gonçalo ou Terço de São Gonçalo.

pela forma coletiva que adota a retribuição no momento em que o pagador da promessa promove a dança em sua casa e convida a população da região para participar da mesma.

Muito habitual na zona rural, as danças de São Gonçalo, tornam-se frequentes nos finais de semana entre os meses de junho e dezembro. Para além de pagar as promessas, essas danças podem ser vistas como um momento de interação, não só entre “homens e deuses”, mas também entre homens e homens (e entre homens e mulheres, como veremos adiante).

Mais do que o ato de reconhecer a importância de São Gonçalo pela costumeira realização do ritual, na medida em que a observação ia progredindo, percebi que o santo se fazia presente na vida cotidiana das pessoas de forma muito direta, não só interferindo positivamente com os milagres, mas povoando a sua maneira de pensar e refletir, por intermédio da fé e do seu modo de expressão de vida, o que vai além do campo da religiosidade.

O objetivo deste trabalho foi identificar os principais aspectos que caracterizam essa “cumplicidade” entre os devotos e São Gonçalo, buscando entender como ocorre a relação entre devoto e santo estabelecida a partir do contrato da promessa, pelo qual ambas as partes ficam encarregadas de cumprir obrigações específicas, principalmente na forma como se manifesta na zona rural de Campo Maior-PI.

O interesse por esse tema e sua relevância pessoal como objeto de pesquisa, surge da presença muito forte do culto de São Gonçalo no meu cotidiano desde a infância. Por ser muito frequente a realização desse ritual na zona rural do referido município onde moro, comumente fui levado pelos meus pais para presenciar as danças. Ao entrar na academia, o interesse em conhecer melhor como se dava esse processo de devoção e ritualização da fé foi imediato, assim como foi natural a escolha do município de Campo Maior como local de pesquisa. A entrada no campo, agora como pesquisador, ocorreu ainda no segundo semestre do curso de Licenciatura Plena em História da Universidade Estadual do Piauí, quando comecei a coletar dados e a produzir alguns artigos sobre a dança de São Gonçalo, dando continuidade ao tema no Mestrado de Antropologia. Como dito, por ser oriundo da zona rural onde esse rito é predominante e conhecer as pessoas que vivem nessas comunidades, não tive dificuldade de acesso aos entrevistados para assistir as danças, o que colaborou em muito para o bom desenvolvimento da pesquisa e, ao mesmo tempo, criou alguns impasses metodológicos, como será explicado mais adiante.

Entendo a promessa como o ponto inicial da relação do devoto com o santo, pois este deposita toda sua esperança ao fazer o pedido com a condição de retribuir ao santo. Espera-se assim um retorno, uma resposta, e esta ocorre com a concretização do milagre, entendido

como a resolução do que fora solicitado. O devoto ao receber a dádiva, torna-se um devedor, pois prometeu retribuir – principalmente com a dança – caso fosse atendido. Dentro desse tipo de “contrato”, embora existam “leis” criadas pelos próprios devotos, o santo aparece como regulador dessas normas. Existe um amplo leque de maneiras de arbitrar o pedir e o retribuir, caracterizando o que identifiquei como “flexibilidade do santo” em relação aos seus fiéis, exceto em uma condição: uma vez feita a promessa e recebido o milagre, o fiel torna-se um “devedor eterno” e é obrigado a pagar a promessa, mesmo após a morte.

Como se trata de uma manifestação de religiosidade que agrega em si muitos sentidos e significados busquei como principais referências teóricas os ditos clássicos da área: Mauss (2003)⁸ e Durkheim (1996),⁹ além da atender a parte ritual com Turner (2005)¹⁰ e (2013)¹¹ Van Gennep (2013),¹² Malinowski (1984 B),¹³ Geertz (2015),¹⁴ Brandão (1986)¹⁵ e Zaluar (1983),¹⁶ e outros citados ao longo do trabalho, que foram importantes em cada momento do texto para uma melhor compreensão da proposta teórica e metodológica da pesquisa.

Para a realização da pesquisa, utilizei na coleta dos dados a observação participante das danças de São Gonçalo, tendo como foco a descrição e análise dos diversos momentos do ritual. Realizei entrevistas com os devotos que do ponto de vista antropológico, foram importantes para definir e complementar as fronteiras do observador/observado – em especial por se tratar de um âmbito “familiar” para o pesquisador – podendo, a partir disso, entender melhor os diversos significados que compõem a devoção. Coletei imagens através de fotografias, fiz uso interpretativo de versos das cantigas do rito e também produzi desenhos a partir da narrativa dos devotos e da própria observação, para melhor descrever a dança e os locais do ritual.

A possibilidade de analisar a dança de São Gonçalo fazendo uso desses diferentes recursos – observando, entrevistando ou fotografando – favoreceu a elaboração da escrita do trabalho ao apoderar-me de informações variadas acerca da devoção a São Gonçalo e da

⁸ MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a Dádiva: Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. *In: MAUSS, Marcel Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

⁹ DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

¹⁰ TURNER, Victor W. *Floresta de símbolos: aspectos do ritual Ndembu*. Niterói: EdUFF, 2005.

¹¹ TURNER, Victor, W. *O processo ritual: estrutura e antiestrutura*. Petrópolis: Vozes, 2013.

¹² GENNEP, Arnold Van. *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes, 2013.

¹³ MALINOWSKI, Bronislaw. Baloma: os espíritos dos mortos nas Ilhas Trobriand. *In: Magia, ciência e religião*. Lisboa: Edições 70, 1984 B.

¹⁴ GEERTZ, Clifford. Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura. *In: A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2015.

¹⁵ BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Os deuses do povo: um estudo sobre religião popular*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

¹⁶ ZALUAR, Alba. *Os homens de Deus: um estudo dos santos e das festas do catolicismo popular*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983.

dança de agradecimento, pois busquei entender primeiro as formas de manifestação da devoção para, na sequência, entender a suas formas de expressão – o ritual – tipos de promessas, formas de pagamento e suas correspondentes simbologias. A própria imagem do santo carrega em si formas e significados que puderam ser analisados.

Diante desse conjunto de possibilidades, para elaborar o texto, fiz uso dos procedimentos necessários à prática do antropólogo na construção da uma etnografia, a saber: “descrever, traduzir, explicar e interpretar”¹⁷, resumo sucinto e necessariamente instrumental do trabalho do antropólogo: “olhar, ouvir e escrever”¹⁸.

Tendo consciência dessas etapas, acredito que estas possam ser complementadas com as observações de Geertz (2015), que foram fundamentais para a formatação da etnografia, pois levaram a refletir sobre o trabalho de campo e as preocupações éticas que os pesquisadores devem ter ao analisar sujeitos/objetos de pesquisa e sua prescritiva presença desde a descrição até a interpretação do observado, uma vez que a prática etnográfica envolve questões de variada natureza, já que “praticar a etnografia é estabelecer relações, selecionar informantes, transcrever textos, levantar genealogias, mapear campos, manter um diário, e assim por diante”¹⁹.

A função da teoria nesse trabalho conforme Geertz (2015) tem o papel de possibilitar a realização da interpretação, fornecendo metodologicamente “um vocabulário no qual possa ser expresso o que o ato simbólico tem a dizer sobre ele mesmo – isto é, sobre o papel da cultura na vida humana”²⁰. Essa afirmação só reforça a ideia de que a etnografia vai além de uma técnica, tendo uma relação intrínseca com a teoria; na etnografia, teoria e interpretação são elementos que compõem um todo que é o trabalho do etnógrafo, “assim, não é apenas a interpretação que refaz todo o caminho até o nível observacional imediato: o mesmo acontece com a teoria da qual depende conceitualmente tal interpretação”²¹, descrevendo a necessária amarração metodológica entre o mais abstrato até o mais concreto.

No todo, o trabalho está dividido em três capítulos principais, subdivididos em alguns tópicos. Essa estrutura busca abordar elementos importantes que complementam a pesquisa, tanto a sua construção teórica, como a descrição e análise dos dados encontrados em campo.

¹⁷ HONORIO M. Velasco Marillo, ÁNGEL, Diaz de Roda. **La lógica da investigación etnográfica**. Madrid: Editorial Trotta, 2006, p. 42.

¹⁸ OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever. **Revista de antropologia**, São Paulo, USP, 1996, v. 39 nº 1.

¹⁹ GEERTZ, 2015, p. 04.

²⁰ GEERTZ, 2015, p. 19.

²¹ GEERTZ, 2015, p. 20.

O primeiro capítulo, intitulado “São Gonçalo de Amarante: as histórias de um santo festeiro” traz um pequeno ensaio que trata da problemática que envolve a categorização e conceituação do que se chama catolicismo popular ou religiosidade popular. Neste, também trato das questões que envolvem o trabalho de campo e a etnografia, colocando o pesquisador enquanto sujeito dentro da pesquisa, assim como os desafios encontrados em campo. No tópico “O São Gonçalo “de Amarante” e o São Gonçalo dos devotos”, apresento a história de São Gonçalo, o que se conhece sobre ele de forma cumulada na literatura, juntamente com as “histórias sobre o santo” que foram narradas pelos fieis, suas memórias e como os mesmos reconhecem seu santo protetor. Por último, em “O culto a São Gonçalo no Brasil: de santo casamenteiro a curador de todas as causas” apresento a introdução do culto de São Gonçalo nas terras brasileiras e as suas “especialidades” milagreiras nos primeiros tempos da devoção, fazendo um contraste com as atribuições que os devotos dão ao mesmo na atualidade: de santo casamenteiro a curador de todas as causas.

O segundo capítulo, “Os devotos, as promessas, as pessoas e o lugar”, aborda inicialmente o devoto e a sua importância na realização do rito; assim como os familiares, amigos e até “o povo de fora” como sujeitos importantes para o sucesso da dança, no tópico que intitulei “Os devotos, os familiares, os amigos e povo de fora”. Após o devoto, vem a promessa: neste tópico faço uma análise teórica sobre as promessas feitas pelos que creem em São Gonçalo e os milagres atribuídos ao santo. No terceiro tópico, “As pessoas que pagam as promessas”, descrevo os membros do ritual, aqueles que executam a dança, mostrando a função destes no pagamento da promessa e, por último no tópico, “O terreiro, lugar onde se dança”, escrevo sobre a área aberta que existe em frente à casa, uma extensão da residência do promesseiro onde tudo acontece. Assim como os participantes e as cantigas, a descrição do terreiro tenta mostrar sua relevância para a realização do rito.

No terceiro capítulo, “O ritual de retribuição dos milagres: o ciclo de obrigações entre devoto e santo”, encontra-se a descrição e análise do rito. As formas de retribuição do sagrado, identificando o que considere serem os “pagadores secundários”, que de forma coletiva, retribuem o compromisso feito com o santo por um terceiro. Identifica-se também o que chamei de “promessas menores”, outra forma de retribuir ao santo, sem promover a dança, mas apenas aproveitando a sua ocorrência para dentro dela pagar uma promessa. Ademais, explico o que defini como “promessas de segunda intenção”, pedidos de milagres para outras pessoas, que se comprometem, e muitas vezes comprometem um terceiro com o santo, quase sempre sem o exposto consentimento do necessitado do auxílio divino. Outro ponto que destaco, são as promessas vitalícias: pessoas que se comprometem a promover as

danças anualmente até a morte. E por mencionar a morte, esse é o tema do último tópico: “O não pagamento das promessas: morrer devendo ao santo e os “castigos” de São Gonçalo”. É comum algumas pessoas fazerem promessas, receberem o milagre, e nunca retribuir o mesmo como pactuado. O “grande problema” surge, segundo os devotos, após o promesseiro falecer, pois este entra em contato com os vivos pedindo para que saldem a sua dívida com o santo para que sua alma possa “descansar em paz”.

Ao longo dos capítulos, as cantigas do ritual recebem uma análise especial, uma vez que nelas se identificam narrativas que trazem à tona as memórias dos devotos e expressam em muitos versos as formas como eles se relacionam com o santo: pedindo e retribuindo.

1 São Gonçalo de Amarante: as histórias de um santo festeiro

1.1 Etnografia de uma devoção popular

Entre a identidade e a alteridade, o mesmo e o diferente, entre os outros e eu, as coisas acontecem lentamente, sequências de vida que deixam literalmente suas *impressões* na memória, e às vezes no caderninho de anotações do etnólogo.²²

Desde muito jovem, ouvi relatos de pessoas da região onde eu vivia que diziam, por exemplo, terem sido curadas por um milagre e atribuíam esse ato a um determinado santo. Ao longo da minha vida, sempre tive contato com manifestações religiosas que se apresentavam como pedido ou agradecimento aos santos; seja uma procissão para pedir por chuva, a oferta de um banquete para cachorros em forma pagamento de promessa a São Lázaro,²³ uma dança para São Benedito retribuindo um milagre e, com muito mais frequência, uma dança para São Gonçalo.

Sempre mantive o interesse em conhecer melhor aquilo que para mim, até então, era uma manifestação religiosa²⁴ do catolicismo, porém sabia que essas devoções possuíam características diferentes na sua forma de expressão se comparadas aos ritos da Igreja Católica. Passei a ter consciência que para entender essas devoções e esses rituais, precisava conhecê-los a partir da ótica de quem os pratica, e é isso que busco fazer nessa pesquisa. Para além das minhas observações feitas em campo,²⁵ a fala dos devotos foi fundamental para poder alcançar uma melhor compreensão da devoção a São Gonçalo e, a partir disso, tecer minhas interpretações,²⁶ dessa devoção-ritual que para muitos pode ser entendida como uma manifestação da religiosidade popular.²⁷

²²AGIER, Michel. **Encontros etnográficos**: interação, contexto, comparação. São Paulo: Editora Unesp; Alagoas: Edufal, 2015, p. 73.

²³ Ver CASCUDO, Luís da Camara. Refeição aos cachorros e outras promessas. *In: Superstição no Brasil*. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1985.

²⁴ DURKHEIM, 1996.

²⁵ MALINOWSKI, B. **Argonautas do Pacífico Ocidental**. São Paulo: Ed. Abril, 1984 A.

²⁶ GEERTZ, 2015.

²⁷ O termo religiosidade popular está associado muitas vezes aos pares de opostos cultura popular e cultura erudita. Entendo que não exista essa delimitação tão rígida do que é popular ou erudito na cultura, e também na religião, da mesma forma que CHARTIÉR, (2002, p. 56-57), quando afirmar que “esses conceitos devem ser entendidos não como dois conjuntos sobrepostos, mas como “ligas” culturais incorporadas” e Ginzburg (2006), que defende uma “circularidade cultural” entre o que se define de popular e erudito. Na religiosidade popular, também acredito haver esse intercurso, havendo absorção entre e uma e outra na forma de manifestação religiosa. A própria formação do catolicismo brasileiro é prova disso: não somente o popular, mas o “da igreja”, que em alguns aspectos se diferenciou do catolicismo europeu.

A religião católica foi introduzida no Brasil oficialmente pelos portugueses. A forma como ocorreu a colonização da terra, hoje brasileira, aliada à sua grande extensão territorial, pode ter contribuído para que junto ao catolicismo trazido pelos lusitanos, tenham surgido diferentes manifestações religiosas, para alguns, tidas como sincréticas.²⁸

O que convencionalmente passou a ser chamado catolicismo popular, pode ser entendido como a manifestação de fé surgida a partir do contato do rito oficial – identificado como a Igreja Apostólica Romana – com as várias formas de manifestação religiosa no Brasil, como indígenas, africanas e caboclas, passando por novas reinterpretações e vivências.²⁹

Gilberto Freyre (2006) foi um dos pesquisadores a descrever essa diferenciação entre a religião oficial do português, ligada à Igreja Católica, e a outra, carregada de manifestações festivas de caráter mais popular, caracterizando-se pela “afetivização”, onde os santos estavam mais ligados à casa e à família, sendo “o culto (...) sobretudo aos santos (...) um dos componentes da religiosidade popular em que é mais nítida e perceptível nessa afetivização.”,³⁰ em que há o “rigorismo do rito que se afrouxa e humaniza”.³¹

Essa forma mais direta de se chegar ao sagrado, se aproxima da classificação de Bourdieu (2015). Para este autor, as sociedades podem ser classificadas de acordo com a especialização do trabalho religioso, havendo aquelas em que este trabalho se encontra monopolizado por um grupo de funcionários especializados nessa atividade, assim como as que não possuem, de forma direta, algum grau de especialização nem corpo burocrático, tendo uma maior participação dos membros da sociedade na produção religiosa.³² A religiosidade popular brasileira pode ser enquadrada nessa segunda classificação, onde muitos habitantes do Brasil colonial, “desassistidos” pela presença oficial da Igreja Católica, passaram a elaborar as suas próprias formas de se comunicar com o sagrado.

Tanto o conceito de “sincretismo”, quanto a noção de “religiosidade popular”, são arena de debates teóricos nas ciências humanas e da religião; considero, por se tratar aqui de uma abordagem descritiva, este não seja o lugar para discuti-los conceitualmente, fazendo um uso deles ligado à necessidade específica e de forma pontual. O contato direto entre homem e santo parece ser um dos elementos que caracteriza a religiosidade popular. Longe da

²⁸ SOUZA, Laura de Melo e. **O diabo e a terra de Santa Cruz**: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

²⁹ FREYRE, 2006.

³⁰ SOUZA, 2009, p. 156.

³¹ HOLANDA, Sérgio Buarque de. O homem cordial. In: **Raízes do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2014, p. 180.

³² BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2015.

interferência de representantes da igreja, os devotos criam e recriam as suas próprias maneiras de se comunicarem com os santos, apresentando “uma autonomia relativa da lógica e da prática da religião, *fazendo* e preservando a moldura e as redes sociais de transmissão do próprio saber”.³³ Como uma forma independente de se projetar em direção ao sagrado,

(...) o catolicismo popular, apresenta uma interpretação religiosa do universo da vida campesina, transfigurando-o perante a consciência coletiva num mundo católico e transfigurado de sua parte pelas demais dimensões da vida do campo no decorrer dos tempos. Este reflexo, até certo ponto pacífico, manifesta-se no catolicismo campesino pela imagem de Deus (...) e pelo relacionamento aos santos.³⁴

A comunicação entre homens e santos na religiosidade popular, acontece principalmente, quando os primeiros buscam os segundos com a esperança de que seus problemas sejam resolvidos, e em troca do milagre, retribuem ao santo com algo prometido no momento da promessa, com isso, “a crença no milagre parece ser o inverso simétrico dessas crenças: ela existe para explicar o *bom* desfecho desses acontecimentos que rompem a continuidade da vida quotidiana”.³⁵

A crença no sobrenatural é também interpretada como crença no “santo da igreja”, mesmo que seja um santo que apresente um culto diversificado do culto oficial. De modo geral, o católico popular *que* crer de algum modo no sobrenatural crer “na religião”³⁶, como me afirmou uma devota de São Gonçalo³⁷: “Confesso que não fiz nenhuma promessa ao santo, mas por ter crescido no meio de uma família católica, eu acredito muito nos santos, como é o caso de São Gonçalo”.³⁸

A transmissão das devoções é um ponto importante, visto que as promessas e a crença nos milagres são, em muitos casos, repassadas ao longo das gerações, alimentadas, afirmadas e reelaboradas pelo trabalho da memória, sendo “o saber da religião popular (...) uma memória salva pelas redes sociais de trocas entre agentes e usuários e uma memória viva, enquanto as unidades locais de sua reprodução preservam ativas as condições do trabalho coletivo dos especialistas do sagrado.”³⁹

³³ BRANDÃO, 1986, p. 153, *grifo meu*.

³⁴ LEERS, 1977, p. 134, *grifo meu*.

³⁵ ZALUAR, 1983, p. 99.

³⁶ BRANDÃO, 1986, p. 228, *grifo meu*.

³⁷ Identificarei os sujeitos entrevistados, todos devotos de São Gonçalo, pela letra inicial do nome, idade, sexo e profissão.

³⁸ M., 67 anos, sexo feminino, costureira.

³⁹ BRANDÃO, 1986, p. 160.

Na devoção popular a São Gonçalo, a retribuição dos milagres recebidos do santo é sempre feita na forma de um ritual conhecido como “dança de São Gonçalo”, na qual os devotos dançam e cantam em louvor ao santo. Essa forma festiva de celebrar o sagrado é algo muito frequente nas devoções populares e possui suas raízes no Brasil Colonial⁴⁰ e Imperial⁴¹, quando eram comuns grandes procissões ao festejar os santos protetores. De forma parecida às celebrações festivas da igreja, as devoções populares que tinham como base a religião católica, ao absorver elementos das religiões africanas e indígenas, passaram a se manifestar através de ritos diversos que em sua maioria se apresentavam, e se apresentam até a contemporaneidade, de forma festiva. Dessa forma,

Do estudo da festa religiosa como elemento fulcral para a sustentação do catolicismo na América portuguesa colonial, fica a compreensão de que a festa se torna um momento singular para perceber a dinâmica da relação entre um tipo de catolicismo, institucional e paroquial, e outro, de caráter leigo e popular. É possível apreender as formas múltiplas com que este último age sobre o primeiro, reconfigurando o e ressignificando-o.⁴²

As celebrações religiosas, principalmente as populares, passaram a se apresentar quase sempre na forma de rituais festivos, que na sua maneira de expressão agregam aspectos do seu cotidiano, adaptando-o a sua realidade e expressando na sua devoção aspectos da “construção social da sua realidade”.⁴³

Nesse sentido, o estudo dos rituais, *seria* uma maneira de estudar como os elementos triviais do mundo social podem ser deslocados e, assim transformados em símbolos que, em certos contextos, permitem engendrar um momento especial ou extraordinário.⁴⁴

No ritual de São Gonçalo, a dança aparece como uma forma de reverenciar o santo, mas não só isso, a dança, as cantigas e a conformação espacial do rito, revelam um conjunto de símbolos que estão agregados a essa devoção. Como afirmei no início do texto, a dança sempre foi algo muito “familiar” para mim. Embora nunca tenha participado da dança,

⁴⁰ TINHORÃO, José Ramos. **As festas no Brasil Colonial**. São Paulo: Editora 34, 2000.

⁴¹ ABREU, Martha. **O império do divino**. Festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro (1830-1900). Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

⁴² PAULA, Durval Saturnino Cardoso de. Os leigos e as múltiplas formas do catolicismo nos espaços sociais da América Portuguesa: o sertão das gerais. *In*: PSSOS, Mauro e NASCIMENTO, Maria Regina do. (Org.). **A invenção das devoções**: crenças e formas de expressão religiosa. Belo Horizonte: Editora O Lutador, 2013, p. 159.

⁴³ BRANDÃO, 1986.

⁴⁴ DaMATTA, Roberto. **Carnavais, Malandros e Heróis**: Para uma Sociologia do Dilema Brasileiro. Rio de Janeiro: Rocco, 1997, p. 76, *grifo meu*.

sempre observei o ritual de perto, porém em cada época os interesses e os questionamentos foram mudando até chegar ao olhar de pesquisador.

Gilberto Velho⁴⁵ aborda a “necessidade” de certo distanciamento do objeto quando este nos é familiar, com o objetivo de realizar uma análise, no mínimo, imparcial. O autor alerta que o familiar nem sempre é conhecido. Essa familiarização não indica necessariamente que conhecemos todos seus aspectos, as suas regras ou a atitude dos sujeitos como participantes de determinada cultura⁴⁶. A incorporação de conceitos, o olhar metodológico, indica a necessidade de eliminar ou controlar os estereótipos elaborados anteriormente à pesquisa.

Ao longo do trabalho, descobri que aquilo que antes parecia ser familiar, guardava segredos e aspectos que até então eu só conhecia superficialmente e, olhar a dança de São Gonçalo como um “ritual”, trazia-os à tona. No trabalho como etnógrafo, o “*estar lá*”, etapa⁴⁷ descrita na literatura, foi importante na pesquisa; além disso, o *olhar*, mas principalmente o *ouvir* de forma diferente, apurada a certos detalhes. Foi a partir dos dados coletados na pesquisa de campo que passei a identificar elementos que eram implícitos ao meu próprio entendimento. No “campo”, esse olhar se fez necessário para assistir “o ritual” e “ouvir” as cantigas. Nas entrevistas não bastou somente olhar e ouvir, pois descrito o ritual por meio do olhar e do ouvir (suas músicas e seus cantos), ainda faltava a plena compreensão do “sentido” para os devotos que o realizavam, a “significação” para o antropólogo que observava em toda sua exterioridade”.⁴⁸ Em cada fala dos devotos, quando transcrevia as gravações, comecei a compreender o quão profunda é a relação destes com o seu santo protetor. Nessas explicações obtidas nas entrevistas – pagadores de promessas, tiradores⁴⁹, cantadeiras e assistentes – fui percebendo as nuances do sentido dado pelos devotos às ações rituais, pois “el trabajo de campo es un ejercicio de papeles múltiples”.⁵⁰

⁴⁵ VELHO, Gilberto. Observando o familiar. In: **Individualismo e cultura**: notas para uma antropologia das sociedades contemporâneas. Rio de Janeiro: Jorge Zaverucha Ed. 1999.

⁴⁶ GEERTZ, 2015.

⁴⁷ OLIVEIRA, 1996.

⁴⁸ OLIVEIRA, 1996, p. 19.

⁴⁹ Tirador é a pessoa, geralmente do sexo masculino que conhece os passos da dança de São Gonçalo e durante a realização do rito, é quem orienta os demais participantes a realizarem os passos corretamente.

⁵⁰ HONORIO M. Velasco Marillo, ÁNGEL, 2006, p. 23.

Ademais, o “*estar aqui*”,⁵¹ – “escrever” – mostrou-se a parte mais surpreendente da pesquisa, pois foi nesta etapa que fui descobrindo aspectos do ritual de pagamento de promessa, agora “para mim” quase nada familiar.

Ao conciliar as falas, cada gesto presenciado no ritual e os versos das cantigas, percebi o sentido para os devotos das várias categorias de promessas e das formas de retribuir o dom sagrado. Para isso, também foi necessário recorrer à memória, não só a memória dos rituais que presenciei enquanto etnógrafo, mas todos os que foram possíveis de serem lembrados ao longo dos anos em que venho presenciando as danças de São Gonçalo, já que em alguns deles pude buscar e identificar aspectos do ritual que não verifiquei nos rituais mais recentes. Esse exercício da memória mais antiga com a memória recente foi de extrema importância no momento da escrita, porque a “memória constitui provavelmente o elemento mais rico na redação de um texto, contendo ela mesma uma massa de dados cuja significação é mais bem alcançável quando o pesquisador traz de volta do passado, tornando-se presente no ato de escrever”.⁵²

Muitas foram as vezes que tive que voltar ao campo, fazer novas perguntas aos devotos e assistir outros rituais, na medida em que surgiam novos questionamentos, sempre na busca de entender algum aspecto da devoção que não ficava muito claro para mim no momento da escrita. Ao voltar ao campo, quase sempre encontrava, além de respostas mais perguntas, pois em cada ritual novas simbologias eram percebidas, algo comum na natureza do campo, visto que as formas de expressar a devoção e o ritual estão em constante movimento, não sendo aquele presente que eu vi e assisti apenas um reflexo único.

A história do presente que o etnólogo testemunha não é o “presentismo”, essa ideologia que faz *tabula rasa*” do passado e não se projeta em futuro algum. Bem antes do acontecimento que ele observa (...), (decididamente, o campo não é mais o que era!), ele teve conhecimento de um ou de vários eventos anteriores, de toda a vida do cotidiano simples do lugar onde o acontecimento se produz e onde, às vezes, pode então situar o ocorrido em uma sequência lógica própria. Ele volta incessantemente a essas questões de pesquisa, sociais ou culturais, que o evento alimenta com novas informações, às vezes decisivas, embora o ocorrido não deva *necessariamente* ser tratado em si mesmo. Dizendo de outra forma, o etnólogo trabalha para colocar o sentido do acontecimento em sua lógica contextual.⁵³

⁵¹ Ver GEERTZ, Clifford. *Estar aqui: de quem é a vida, afinal?* In: **Obras e Vidas: o antropólogo como autor**. 3 ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009, pp. 170-193.

⁵² OLIVEIRA, 1996, p. 31.

⁵³ AGIER, 2015, pp. 52-53.

Na realização da pesquisa me deparei com um vasto campo de informações e de possibilidades de interpretação a serem feitas. As dúvidas surgiam em relação a que caminho tomar. Sobre como serem esclarecidas a partir do conhecimento produzido teoricamente no campo antropológico, Oliveira (1995) aborda o “lugar da interpretação” como lugar de intermediação, afirmando que:

a mais singela descrição carrega sempre um certo grau de interpretação. Grau este, cuja avaliação (alguns até poderiam dizer: mensuração) poderá indicar uma variação suscetível de ser tomada, ela mesma, como dado de pesquisa. (...) A própria divergência na interpretação da realidade sociocultural sofre pelo menos duas refrações: uma, resultante da descrição mesma, a rigor, uma interpretação de primeiro grau; a outra, de segundo grau, uma interpretação da descrição (sendo esta mesma descrição, ela própria, interpretativa).⁵⁴

Ao realizar a etnografia da devoção a São Gonçalo, senti a necessidade de fazer essa dupla interpretação, para só a partir daí poder tentar⁵⁵ uma “aproximação” de/do fato – agora, antropológicamente – do que sentem, vivem e acreditam os devotos e, principalmente, de que forma os mesmos se relacionam com o seu santo milagreiro.

O São Gonçalo⁵⁶, aquele que eu “conhecia” – me mostrou que para além da melodia da sua música no ritual, (que por si só é capaz de empolgar e envolver o devoto, e em algumas ocasiões até mesmo eu, enquanto pesquisador) guardava no silêncio da memória nos movimentos e o pisar forte no chão durante a dança, expressões que vão além do visível. Foi buscando encontrar essas expressões abstratas, no *olhar* e no “*ouvir novo*”, ao tentar me afastar do encanto – aquele que a princípio tinha o meu objeto de pesquisa – que pude tentar *escrever* um pouco do significado e dos sentidos que a devoção a São Gonçalo tem para cada devoto, colocando no texto o que pude ser capaz de compreender sobre essa manifestação religiosa popular à luz da antropologia.⁵⁷

⁵⁴ OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. A dupla interpretação na antropologia. **Anuário Antropológico/94** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995.

⁵⁵ LEACH, Edmund. **Sistemas políticos na alta Birmânia**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.

⁵⁶ São Gonçalo, nome do santo, também é usado como sinônimo do ritual na linguagem cotidiana dos devotos.

⁵⁷ HONÓRIO e ÁNGEL (2006), definem que o trabalho de campo é para o pesquisador uma situação transformadora, que é capaz de que fazer o mesmo além de um receptor de mensagens, adquirindo competências para reproduzi-las inteligentemente.

1.2 O São Gonçalo “de Amarante” e o São Gonçalo dos devotos

As narrativas elaboradas e disseminadas acerca dos mártires da Igreja Católica quase sempre nos dão conta de histórias de vida pautadas na renúncia, na promoção de boas ações e na ética da pobreza. Muitas vezes, os caracteres atribuídos ao santo ou aspectos de sua vida são fundamentais para a formatação das suas “especialidades” junto aos fiéis. Quando a determinado santo passam a serem atribuídos milagres, sua história de vida é utilizada para reforçar a sua aproximação junto aos devotos.

Muitos são os exemplos do uso das hagiografias pela Igreja Católica para o “recrutamento” de fiéis em diferentes épocas ao longo da sua existência⁵⁸. Mesmo a igreja tendo todo o cuidado de levar aos seus seguidores a orientação religiosa desempenhada pelo mártir na sua passagem pela terra, da forma como de fato acredita-se que tenha acontecido, alguns santos ao caírem no gosto dos devotos acabam tendo as suas hagiografias contadas, recontadas e moldadas pelos fiéis, recebendo e perdendo “acontecimentos” que se adaptam ao lugar, ao tempo e a realidade de quem vive a experiência da devoção, fazendo uma “remontagem da lista e da ordem original dos acontecimentos e dos personagens da história sagrada e da igreja. *Fazendo a reelaboração dos cenários e (...) a multiplicação dos dramas (...) para a justificação legitimadora do repertório de crenças e rituais*” (...).⁵⁹

Conhecido no Brasil desde o período colonial, São Gonçalo de Amarante⁶⁰ é um desses eleitos pelo povo. Por ser muito popular em diferentes regiões do Brasil, é portador de uma hagiografia⁶¹ que possui alguns acréscimos e omissões na sua história de vida construída a partir de fontes documentais ao longo do tempo.

Caminhando nesse “contar” que não tem história precisa, mas sim histórias, as narrativas nos mostram um “recontar” que só enriquece o modo como os crentes tornam-se mais íntimos dos seus santos protetores. Apresento as duas narrativas hagiográficas acerca de São Gonçalo: uma reconhecida pela Igreja Católica, pela qual os atributos do santo⁶² são

⁵⁸ Ver OLIVEIRA, Anderson José Machado de. **Devoção Negra: santos pretos e catequese no Brasil colonial**. Rio de Janeiro: Quartet, 2008.

⁵⁹ BRANDÃO, 1986, p. 209, *grifo meu*.

⁶⁰ Dependendo da literatura consultada, São Gonçalo é chamado “de Amarante” ou “do Amarante”. Para esse trabalho irei adotar a denominação São Gonçalo de Amarante.

⁶¹ A referência a hagiografias se dá no sentido de mostrar a narrativa oficial e as hagiografias narradas pelos devotos de São Gonçalo na região de Campo Maior-PI, onde a pesquisa foi desenvolvida. O objetivo não é afirmar que São Gonçalo possui dezenas de histórias de vida, mas mostrar que a cada depoimento, a história de São Gonçalo é apresentada com alguma característica particular.

⁶² Apesar de não ter seu processo de canonização concluído, recebendo apenas o título de beato, São Gonçalo é tido como santo para os devotos, com isso, optei referir-me ao mesmo como um santo, da mesma forma que seus

destacados a fim de justificar a sua devoção e a segunda narrada pelos devotos, que apresenta um santo que foi – e é – moldado a partir da hagiografia da igreja, mas também da fé, dos milagres, da terra onde é cultuado, da vida que os fiéis levam, do seu entendimento de mundo, das suas memórias, suas necessidades, dos rituais, das suas danças, das cantigas e das rezas. São Gonçalo é, pois, um santo, um promotor de milagres, um ritual, um verso e uma dança em constante transformação, pois os devotos assim o fazem.

Santo de origem portuguesa, São Gonçalo de Amarante possuiu uma vida dedicada ao trabalho paroquial e as peregrinações eremíticas, além da realização de milagres antes mesmo de sua morte. Natural de Tagilde, Portugal, e nascido em 1187, Gonçalo descendia de uma família religiosa e de posses. Teve instrução educacional no Convento de Pombeiro, administrado pelos beneditinos e de lá seguiu sua formação em Braga, onde estudou teologia e foi ordenado sacerdote. Ao assumir a paróquia de São Paio de Vizela, começa a demonstrar seu desapego aos bens materiais distribuindo aos mais pobres toda a fortuna que recebeu de herança de seus pais,⁶³ realizando a partir disso, “no desempenho do ministério paroquial (...) mais brilhantemente em virtudes, com especialidade no zelo apostólico, na castidade e na caridade para com os pobres; para estes dispndia a maior parte dos rendimentos da igreja”⁶⁴.

Após anos de trabalho paroquial, sai em peregrinação rumo a Terra Santa com o objetivo de visitar os lugares considerados sagrados pelo cristianismo. Para seguir a sua jornada⁶⁵,

entregou a sua paróquia a um sacerdote seu sobrinho, com a aprovação do ordinário, e seguiu a pé seu rumo, de mãos vazias e coração abrasado de fé. Assim, esfarrapado e faminto, martirizado o corpo, mas transbordante de Graça, cumpriu o seu desejo e, passados catorze anos de caminhada, voltou a S. Paio de Vizela. ⁶⁶

Aqui destaco o primeiro ponto onde a narrativa dos devotos pode ter relação com o que descrevo acima. Segundo o senhor P., 67 anos, São Gonçalo é andador “dizem que ele andava no mundo todo, e onde ele chegava que tinha uma festa pronta ele caia dentro. São Gonçalo é dançador, gosta de andar demais. Dizem que quem anda com ele (*imagem*) se

fiéis. Uma das principais diferenças entre beatificação e canonização se refere à extensão do culto, pois “com a beatificação a Igreja permite que se preste culto público ao Beato somente em algumas regiões, ou seja, nas regiões onde ele viveu, e na canonização esse culto é estendido ao mundo inteiro, é universal”. Disponível em: <<http://santosdobrasil.org.br/?system=news&action=read&id=237&eid=142>>. Acesso 14 maio 2017.

⁶³ FERNANDES, Albino Gonçalves. S. Gonçalo de amarante, seu culto entre portugueses e luso-descendentes do nordeste brasileiro. *CL & Tróp.*, Recife, 1(2): 20 1-236, jutidez. 1979.

⁶⁴ BRANDÃO, 1953, p. 10.

⁶⁵ Nesse contexto da vida de São Gonçalo, jornada refere-se a missão a ser cumprida.

⁶⁶ FERNANDES, 1979, p. 202.

perde que é para andar muito”.⁶⁷ Aqui, embora possa se fazer alguma relação do “santo andador” com a peregrinação feita à Terra Santa ainda em vida por São Gonçalo, o santo andador do devoto, estava atrás de festa. Outro ponto que se deve atentar é que a narrativa do devoto, embora tenha o mesmo sentido, refere-se a tempos distintos, uma vez que na expressão “dizem que ele andava no mundo” o mesmo está se referindo ao tempo em que o santo estava vivo na terra e, logo em seguida, essa característica do santo é transportada para o presente ao afirmar que “quem anda com ele (*imagem*) se perde que é para andar muito”⁶⁸.

A hagiografia de São Gonçalo, conta que depois desse período de afastamento, o mesmo resolve voltar, porém na sua ausência, o seu sobrinho havia se apoderado dos seus bens e da paróquia. Por articulações de seu substituto, todos tinham conhecimento que Gonçalo já havia falecido.⁶⁹ A sequência que mostra o regresso de Gonçalo à sua antiga residência é carregada de desventuras e decepções que agregam uma apreciação penosa provocada pelo sofrimento que o mesmo passa, tendo como objetivo provocar comoção entre os fiéis, e mostrar-lhes, que assim como eles, São Gonçalo também passou por adversidades em vida e amparado por uma fé inabalável conseguiu superar os momentos difíceis.

Depois de grande período entre os dominicanos, Gonçalo dá continuidade à sua vida religiosa em Amarante, onde constrói uma ermida em honra a Nossa Senha da Assunção, à margem direita do rio Tâmega, de onde “surgiu uma nova fonte de fé e à sua volta se foi aproximando o povo, atraído pela sua ação apostólica”.⁷⁰

Entre as realizações de São Gonçalo, está uma ponte sobre o rio Tâmega, construída por conta da necessidade dos habitantes de Amarante chegarem até a ermida, durante o período chuvoso. Na construção da ponte, os poderes do santo, puderam ser presenciados quando o mesmo ainda era vivo. Em uma situação, após muitos homens tentarem mover uma pedra sem sucesso, “com o impulso duma só mão do santo e como que andando por si mesma, se foi colocar onde convinha”.⁷¹

Após a construção da ponte, já na velhice, Gonçalo, enfermo, despede-se dos habitantes da sua comunidade, falecendo dia 10 de janeiro de 1259, “em Amarante, no Douro,

⁶⁷ P., 67 anos, sexo masculino, carroceiro e lavrador. *Grifo meu*

⁶⁸ Essa atribuição de santo andador pode também estar relacionada ao fato de algumas imagens serem mais solicitadas para os rituais e acabam viajando “grandes distâncias”, para a celebração de um ou outro ritual, algo que analisarei ainda nesse capítulo.

⁶⁹ BRANDÃO, 1953.

⁷⁰ FERNANDES, 1979, p. 203.

⁷¹ BRANDÃO, 1953, p. 13.

à margem direita do Tâmega.⁷² Foi sepultado na sua ermida, onde se encontra a igreja de Amarante. A construção do templo dedicado a São Gonçalo é mais antiga que a sua beatificação, concretizada após ter “precedido três processos. Feitos em diversos tempos, foi o último efetuado por D. Rodrigo Pinheiro, bispo do Porto, por ocasião ao Papa Pio, e a instâncias d’el-rei D. Sebastião, do arcebispo de Braga, da Ordem e São Domingos e do povo de Amarante”⁷³, tornando-se beato em 1561 pelo Papa Júlio III e com um grande empenho do rei de Portugal na época, D. João III, que era devoto de São Gonçalo. Seu processo de canonização permaneceu inconcluso, apesar do interesse por parte da coroa portuguesa, sendo “considerado no século XVII como o segundo santo português, (*atrás apenas de Santo Antônio*) por seu caráter nacional e popular. Em 1671, um breve do Papa Clemente X estendeu seu culto a toda a ordem dominicana, entretanto sua devoção já existia em Portugal”.⁷⁴ Apesar de não ser canonizado, para os devotos de São Gonçalo, este sempre foi santo⁷⁵ e desde os primórdios da sua devoção o mesmo já fazia a alegria dos que nele acreditavam.

Muitas são as características atribuídas ao santo, o que acabou refletindo na forma como os devotos passaram a realizar o seu culto. “Insiste o devoto que São Gonçalo foi um boêmio, um folgazão que cantava, dançava, e que quando morreu, foi para o céu com uma viola. Dançava em cima de pregos. Tocava para converter as mulheres transviadas”.⁷⁶ Na devoção ao mesmo em Campo Maior, essa característica permanece viva, pois para muitos “São Gonçalo é vaidoso! Ele gosta de festa, de dançar, de andar”.⁷⁷

Essas narrativas transmitidas pela oralidade ao longo das gerações podem sofrer transformações. Para Thompson (1992), “a construção e a narração da memória do passado, tanto coletiva quanto individual, constitui um processo social ativo que exige ao mesmo tempo engenho e arte, aprendizado com os outros, e vigor imaginativo”⁷⁸. Na transmissão dessas memórias, também é repassada (ou não) entre os devotos a hagiografia de São Gonçalo, que dependendo do devoto que narra pode apresentar variações (e imaginações!). Mesmo tendo alguma relação com a versão oficial da vida do santo, o trabalho da memória e da criação é posto em prática, como na narração da devota que trago abaixo:

⁷² CASCUDO, 1954, p. 432.

⁷³ ARAUJO, 2004, p. 28.

⁷⁴ SANTOS, Beatriz Catão Cruz. O Santo do Bispo. **Topoi**, v. 7, n. 13, jul.-dez. 2006, pp. 300-330, p. 300.

⁷⁵ FERNANDES, Rui Aniceto Nascimento. **Um santo nome: histórias de São Gonçalo de Amarante**. São Gonçalo: São Gonçalo Letras, 2004.

⁷⁶ BRANDÃO, 1953, p. 13.

⁷⁷ P., 67 anos, sexo masculino, lavrador.

⁷⁸ THOMPSON, Paul. **A voz do Passado: história oral**. São Paulo: Paz e Terra, 1992, p. 185.

São Gonçalo era um rapaz idoso. São Gonçalo nunca foi casado. Aí tinha umas mulheres solteiras viúvas e viviam na solidão, aí São Gonçalo, não sei se foi por isso que Deus deu a santidade para ele, convidou as mulheres para entrar numa brincadeira para ver se elas se distraíam porquê outrora mãe solteira era muito discriminada. “Aí como nós vamos fazer?” – uma das mulheres perguntou. Aí ele disse: “ora nós fazemos duas filas, aí nós botamos um santo no altar e começa a brincar. “Mais que Santo?”. Aí ele disse assim: “Bota o Gonçalo”. Porque na festividade dele ele não era santo ainda, ele estava vivo aí botaram o Gonçalo, o menino. Aí elas começaram a dançar. Foram as mulheres que inventaram as cantigas. “São Gonçalo vai, São Gonçalo vem”, ...mas não chamavam “São Gonçalo” chamavam era “seu Gonçalo”. “Seu Gonçalo vai, seu Gonçalo vem, seu Gonçalo pisa para fazer xerém”.⁷⁹

Nessa narrativa, São Gonçalo, já idoso, é descrito como um rapaz, por não ter ao longo da sua vida, contraído matrimônio. O santo aparece como idealizador da dança de “animação” de mulheres tristes. Solteiras e viúvas foram as primeiras companheiras de “seu Gonçalo” nos primórdios da dança. Percebi ao longo da observação de rituais, das cantigas e das narrativas dos devotos que a história de vida dos mesmos, em muitos casos se confunde com o que se fala/sabe sobre seu santo protetor.

Ao reportar-se as mulheres que foram “acolhidas” por São Gonçalo na dança, a devota traz para o contexto a discriminação às mães solteiras, algo que parece querer aproximar a proteção do santo a sua condição, pois esta relatou ter sofrido muita discriminação quando jovem, por ter concebido um filho sem casamento.

Aqui a ordem cronológica parece referir-se a dois tempos e ao mesmo tempo a um só. “Outrora” se refere ao mesmo tempo, ao tempo em que São Gonçalo viveu e parece também referir-se ao tempo/contexto em que a mesma engravidou sem um esposo. Ao afirmar que as cantigas do santo foram criadas pelas mulheres, a devota novamente aproxima a história do santo à sua realidade, uma vez que a mesma é cantadeira “profissional” (definição da devota e assunto a ser abordado mais adiante) de São Gonçalo durante toda sua vida e pode ter buscado esse artifício para legitimar ainda mais o seu ofício.

A entrada do Gonçalo/menino no cenário da dança apareceu (na construção da memória /narrativa) provavelmente para justificar ou aproximar da realidade o fatodas danças de São Gonçalo acontecerem em frente a um altar, daí surgindo a necessidade de uma referência para o “Gonçalo velho” dançar neste local com as mulheres, já que o mesmo ainda não era santo e não poderia estar dançando com as mulheres e no altar ao mesmo tempo. Na tentativa de colocar o Gonçalo na criação da dança e a necessidade de estar no

⁷⁹ A., 56 anos, sexo feminino, zeladora.

altar, a devota recorreu ao artifício de inserir no mesmo cenário dois Gonçalves, um idoso e um menino, com isso ao final da dança o Gonçalves velho vira santo e o menino: “o pequenininho que botaram lá era um peregrino, aí, a partir daí, eu não sei mais contar o que aconteceu com o peregrino”.⁸⁰

Tão profunda é a relação da devoção de São Gonçalves com a dança, daí o pagamento das suas promessas só poderem ser feitas com a dança ou na dança, que o “seu Gonçalves”, o velho, teria tornado-se santo após essa iniciativa, pois sua atitude e sua dança, caindo nas graças do Senhor, teria sido o motivo para o mesmo receber o título de santo. Segundo a devota,

(...) quando São Pedro viu aquela brincadeira, achou engraçado, aí contou para o nosso senhor: “Você acredita que eu vi ali o Gonçalves brincando com as mulheres, com as mães solteiras?” *Cristo pergunta*: “Brincando de que Pedro?” Aí ele contou o que tinha visto lá, aí Jesus veio e abençoou o Gonçalves, o velho. O rapaz velho da ideia. (...) Aí o velho virou Santo aí.⁸¹

Nesta fala, nota-se que São Gonçalves, tornou-se santo de uma forma bem diferente dos trâmites que devem ser percorridos nos meandros da Igreja Católica até concretizar-se a canonização, além de não ter uma vida de sacrifícios e renúncias como ocorre na maioria das hagiografias – incluindo a de São Gonçalves. Esse santo é diferente: ao mesmo sempre é inculcada muita alegria em vida, e como nesse caso, a sua santidade foi concedida diretamente por Jesus, exatamente por essa característica, daí posso dizer o porquê de São Gonçalves ser conhecido pelos devotos como santo e, não como beato.

A menção do contato de São Gonçalves com as mulheres tristes e o esforço do mesmo de animá-las é, também, talvez indiretamente uma referência à atribuição de casamenteiro dada a São Gonçalves, como afirma a versão abaixo:

em vez de levar uma vida cheia de sacrifícios e bondade, costumava dar festas onde só apareciam mulheres de vida fácil. Gonçalves tocava viola, dançava-se durante toda a noite e à saída, despedindo-se do santo passava às mãos das mulheres (...) coisa que depois descobriram ser dinheiro. (...) Ele que era bom trazia para perto de si mulheres desgarradas do bom caminho, e ensinava-lhes com seus versos e música, como deveriam proceder para ganhar o céu: voltando ao lar e constituindo família. Quando despedia, dava-

⁸⁰ A menção a esse peregrino, pode ser entendida aqui como uma referência às peregrinações eremíticas de São Gonçalves à Terra Santa, já mencionada de forma indireta também por outro devoto ao referir-se ao santo como andador.

⁸¹ A., 56 anos, sexo feminino, zeladora.

lhes o necessário para o sustento de alguns dias sem serem obrigadas a voltar as casas de prostituição (...) e por isso ficou conhecido como casamenteiro.⁸²

Essa fama de festeiro e brincalhão que São Gonçalo possui, transformou-se em um dos fatores que justificam a forma como o ritual de devoção ao santo foi, (baseado nos relatos das antigas festas em honra ao santo em Portugal) e ainda continua sendo executada até os dias atuais em muitas regiões do Brasil, onde o mesmo é celebrado com dança e música ao som de instrumentos musicais.

Informação muito próxima a descrita acima, acerca da habilidade de São Gonçalo em promover casamentos, foi narrada pelo devoto M., 57 anos, lavrador. Ao reportar-se à história de São Gonçalo, afirma que o santo “era uma pessoa que sempre queria ajudar o outro pessoal”. Menciona um homem defensor da causa das mulheres solteiras que na sua linguagem, “se perdiam” e eram discriminadas pela família. Vendo isso, Gonçalo fazia o papel de “intermediador dos casamentos” e “restaurador dos lares” da seguinte forma:

Naquela época existiam aquelas moças que se perdiam. Uma moça que se perdia dentro de casa o pai jogava fora porquê estragava o resto que estava dentro de casa. (...) São Gonçalo começou a ver aquilo ali. Ele fazia a festa dele e convidava só aquelas mulheres perdidas, não era para ir nenhuma moça. Aí ele convidava aquele tanto de mulher. Se ele convidasse dez mulheres, convidava dez homens, rapazes solteiros. Aí ele juntava aquele pessoal para dançar, aí na dança surgia que um gostava do outro e dali saía o casamento. Ele se preocupava muito com as moças perdidas, e por causa disso, ele fez muita moça perdida virar uma senhora dona de casa.⁸³

São Gonçalo ao promover a dança fazia “o milagre” de arrumar casamento para aquelas mulheres que estariam relegadas à marginalidade pela família e a sociedade, após incorrerem relação amorosa antes do casamento. Grande era o empenho do santo, segundo o devoto, pois participar de danças não era garantia que haveria êxito conjugal:

de uma dança daquela saia dois casais, três casais, e ele continuava insistindo com aquelas que ficavam. Ele convidava outros rapazes até quando ele conseguia casar aquele povo daquela região todinha. Era muito preocupado com as moças perdidas, principalmente quando a família abandonava, essa que ele se preocupava mesmo, colocava na casa dele.⁸⁴

⁸² BRANDÃO, 1953, p. 13.

⁸³ M., 57 anos, sexo masculino, lavrador.

⁸⁴ M., 57 anos, sexo masculino, lavrador.

Para além desses aspectos, destaco outra particularidade no culto a esse santo: as características físicas como ele é representado em Portugal e nas igrejas oficiais no Brasil divergem da forma como é apresentado no culto popular.

Na constituição da imagem oficial da igreja, onde o santo é mostrado segundo os costumes dominicanos, São Gonçalo veste batina, sendo apresentado como padre (figuras 01 e 02), com bastão em uma mão e livro na outra. Essa forma de representar o santo segue os padrões das imagens de grande parte dos mártires da Igreja Católica que possuem características bem determinadas: vestimenta formal que cobre o corpo inteiro, livro que supostamente seja a bíblia em uma das mãos, além do cajado que é adereço muito presente nas imagens dos santos, inclusive em algumas varrições da Vigem Maria e São José.

Esse santo com vestimentas formais pouco tem em comum com o São Gonçalo conhecido em grande parte do Brasil,⁸⁵principalmente nas manifestações de devoção fora dos altares da igreja, onde São Gonçalo ganha nova roupagem, deixando a batina de lado e vestindo calção (figura 03).

Fig. 01 São Gonçalo na Capela de (Valongo).(Portugal)



Fonte: CUNHA, 2003.⁸⁶

Fig. 02 São Gonçalo na Igreja de São Lázaro Gonçalo – Batalha, Piauí.(Brasil)



Fonte:⁸⁷

⁸⁵Salvo as formas como ele aparece nos altares da igreja, aqui cabe citar a Igreja das cidades de Batalha-PI e Amarante-PI, onde o mesmo é padroeiro e é apresentado como dominicano.

⁸⁶CUNHA, Arlindo de Magalhães Ribeiro da Cunha. Lugares do culto de São Gonçalo no território da actual diocese do Porto. **Revista da Faculdade de Letras Ciências e Técnicas do Património** Porto. I Série vol. 2, 2003, pp. 81-94.

⁸⁷<http://www.folhadapuba.com.br/2015/11/festa-de-sao-goncalo-batalha-pi-de-22.html> Acesso: 26 jul. 2017.

Fig. 03 São Gonçalo vestindo calção, chapéu e viola, como é representado no culto popular.



Fonte: Arquivo do autor.

Nas imagens adotadas pelos devotos da zona rural, o santo aparece com vestimentas de camponês (calção, meia preta, bota, chapéu na cabeça, capa azul e uma viola na mão). A forma de ver e representar o santo se aproxima do modo como eles mesmos se vestem: de forma mais simples, com calção e chapéu. É uma maneira de particularizar São Gonçalo. “É traje de roça”, diz o devoto, M., 57 anos, lavrador.

Além de trabalhar na roça, o São Gonçalo com a capa nas costas pode representar outro trabalhador típico do Nordeste do Brasil: o vaqueiro que em suas andanças atrás do gado na mata, usa um instrumento de couro conhecido como gibão, por isso “as vestimentas de São Gonçalo são diferentes porque ele era gibão.”⁸⁸ O São Gonçalo é tocador de viola.”⁸⁹

As histórias do santo de quando ainda era vivo, também se manifestam nessa imagem de alguma forma: a alegria do santo festeiro que passava a noite tocando e dançando para converter as prostitutas é lembrada na viola que ele carrega no colo. Possivelmente vindo de Portugal para o Brasil usando os trajes dominicanos, São Gonçalo ao ser levado do altar da igreja para os oratórios particulares “perdeu” sua roupa, desnudando-se da batina e recebendo

⁸⁸ Pode ser entendido nesse contexto, como vaqueiro.

⁸⁹ M., 57 anos, sexo feminino, zeladora.

um calção; tirando o seu cajado e pondo em suas mãos uma viola, além de um chapéu na sua cabeça, talvez para o mesmo se proteger do sol dos trópicos!

Diferenças no modo de vestir e de narrar a história, o imaginar e o criar aqui trabalham juntos: as vestimentas usadas por São Gonçalo nos altares dos devotos que dançam para o mesmo fora da igreja, tem relação direta com o que os fiéis foram transmitindo oralmente uns aos outros, desde a introdução do seu culto no Brasil: São Gonçalo era festeiro e alegre. Passava a noite dançando com as prostitutas para convertê-las; por muito tempo foi um andarilho e ainda construiu uma ponte. Com essas características o “povo” não poderia dar-lhe roupas e adereços mais cabíveis do que botas, chapéus, calção e uma viola!

Para além da hagiografia que está escrita, a história que acredito nunca ter sido lida pelos devotos de São Gonçalo “no papel” chegou até o seu “entendimento”, não pelas letras, mas pela fala, e principalmente pela fé. São Gonçalo fez sua história atravessar o atlântico graças aos seus milagres e um a um, os devotos foram divulgando o mesmo e recontando sua história a sua maneira.

1.3 O culto a São Gonçalo no Brasil: de santo casamenteiro a curador de todas as causas

Se em Portugal o culto a São Gonçalo já apresentava características particulares, comparadas com a celebração feita em devoção a outros santos da Igreja Católica, no Brasil encontrou terreno fértil para “fazer a alegria” dos devotos. São Gonçalo, sendo português, já é um velho conhecido dos brasileiros. Os lusitanos, com o objetivo de colonização do “novo mundo”, transportaram para suas colônias nos trópicos todos os elementos que firmassem o seu domínio, entre eles, a religião. Exemplo disso é o caso da devoção a São Gonçalo, trazida para o Brasil durante o período colonial.

Os devotos entrevistados, em seu entendimento, relatam sobre origem da devoção ao santo. Para um deles São Gonçalo, é

de Amarante. Tem até a cantiga que diz assim:
 São Gonçalo já foi padre
 São Luís foi sacristão
 São Gonçalo em Amarante
 São Luís no Maranhão.
 Eu acho que foi no Maranhão⁹⁰.

⁹⁰ A., 56 anos, sexo feminino, zeladora.

Outro distingue ao afirmar: “até onde eu sei a história, ele é de Amarante; Portugal, ele é de lá; é a terra dele”.⁹¹ Em um verso ouvido durante uma apresentação da dança, os devotos fazem menção de forma pouco clara à terra de origem do santo, fazendo referência aos “guias”⁹², membros indispensáveis para a realização do ritual. Na cantiga enviada por Cristo e São Gonçalo, de Portugal (terra do santo), para a realização da dança:

Os guias que aqui estão
 Vieram de Portugal
 Um ministro de Jesus Cristão
 E também de São Gonçalo.

Da mesma forma, o local onde ele fez a sua história e “tornou-se santo” é mencionado:

Eu perdi a agulha
 No caminho de Amarante
 E agora como é que eu cozo
 Sua camisa galante?⁹³

O registro mais conhecido que dá conta da manifestação do culto a São Gonçalo no Brasil, data do século XVIII, feito pelo francês Gentil La Barbinais e descrito no seu relato de viagem intitulado “*Nouveau ou tour du Monde*”. A descrição é de 1718, e narra a surpresa de Barbinais com a forma como os brasileiros cultuavam o santo na Bahia:

Partimos em companhia do Vice-Rei e de toda a Corte. Próximo da igreja dedicada a São Gonçalo nos deparamos com uma imensa multidão que dançava ao som de suas violas. Os dançarinos faziam vibrar a nave da igreja chamada de São Gonçalo [de Amarante]. Tão logo viram o Vice-Rei, cercaram-no e o obrigaram a dançar e pular, exercício violento e pouco apropriado tanto para a sua idade quanto posição: seria, porém aos olhos de tão gente um pecado digno do inferno ter ele se recusado a prestar aquela homenagem ao santo cuja festa se celebrava. Tivemos nós mesmos que entrar na dança e não deixou de ser interessante ver dentro de uma Igreja padres, mulheres, frades, cavaleiros, e escravos dançar e pular misturados [*pêle-mêle*], e a gritar a plenos pulmões ‘Viva São Gonçalo do Amarante’. Em seguida, pegaram uma pequena imagem do santo de sobre o altar e começaram a jogá-la para o alto, de um para outro: a bem dizer, faziam o mesmo que os antigos pagãos no ritual que costumavam realizar todos os anos em honra a Hércules, durante o qual açoitavam e enchiam de xingamentos a estátua do semi-deus.⁹⁴

⁹¹ M., 57, anos, sexo masculino, lavrador.

⁹² Guia e contra-guia, são pessoas quase sempre do sexo masculino que, comandados pelo tirador, auxiliam na realização do ritual indicando os passos da dança para as pessoas que dançam em frente ao altar do santo.

⁹³ Versos da resposta da primeira quadra da segunda jornada de uma dança de São Gonçalo.

⁹⁴ A versão original em francês escrito por Gentil de La Barbinais e publicada em 1728, pode ser encontrada no tomo III de “*Nouveau ou tour du Monde*” introduzido com a Lettre Quatorzième “En Mer, à 30 lieues de la Baye

Ao descrever o modo como a celebração se manifestava e deixar claro o seu envolvimento na festa, Barbinais, mostra aspectos que teriam causado incômodo nessa celebração, principalmente devido à informalidade com que a santidade era tratada pelos devotos dentro da igreja. Já viu-se que o catolicismo transportado para o Brasil era carregado de alguns “vícios” trazidos de Portugal, e ao entrar em contato com outras manifestações religiosas locais ampliou as suas formas de manifestação. O que significa que ao mesmo tempo em que essas manifestações eram difundidas, iam se distanciando cada vez mais da liturgia oficial. O culto a São Gonçalo é um claro exemplo de devoção que agregava diferentes elementos à sua estrutura portuguesa de origem, entre eles rituais pagãos, que ao chegarem ao Brasil incorporaram traços dos cultos nativos e africanos, associados às características atribuídas à vida do santo, o que proporcionava a imagem de um ritual cheio de “desvios” aos olhos do que Barbinais considerava culto sagrado.

Além da agitação corporal dos envolvidos na descrição, encontra-se na manifestação religiosa um momento pouco comum para os padrões de comportamento social do Brasil colonial: a participação, em um mesmo ambiente, das diferentes classes sociais que compunham a sociedade colonial – desde o vice-rei e membros da Igreja Católica até os escravos. Esses momentos de sociabilidade ampla em uma sociedade marcada pela extrema desigualdade e pela quase imobilidade entre uma classe e outra revela ser o culto de São Gonçalo possibilitador de integração festiva, poucas vezes vista na colônia. Para além desse fato, o culto já se apresenta com muita alegria, algo que levou consigo ao sair da igreja e ganhar os terreiros das casas dos devotos no Brasil.

Destaca-se esse poder de integração festiva da devoção até a atualidade. Nos rituais que presenciei, pessoas de todas as classes sociais, moradores das comunidades rurais e até da cidade participavam do ritual desempenhando diferentes papéis, seja dançando ou somente assistindo. Isso demonstra que a dança de São Gonçalo possui poder de atravessar diferentes classes socioeconômicas, fazendo-se presente na vida das pessoas, independentemente de sua condição.

A notória habilidade de São Gonçalo em aproximar os sexos, se constata em situações onde a prática do culto possuía caráter mais sensual, envolvendo “safadezas e porcarias”.⁹⁵ A

de tous les Saints, le 18. Février 1718”_ Disponível em: <http://www.e-rara.ch/zuz/content/pageview/12084557>. A versão em português utilizada nessa citação foi extraída de TINHORÃO, José Ramos. **As festas no Brasil Colonial**. São Paulo: Editora 34, 2000, p. 135.

⁹⁵ FREYRE, 2006.

eficiência como arrumador de casamento para as mais velhas fez com que essas práticas se espalhassem e a intimidade⁹⁶ com o santo aumentasse.

Somando a esses, outros caracteres de “paganismo” podem ser agregados ao culto de São Gonçalo, “além do costume de mulheres estéreis de se friccionarem “desnudas” pelas pernas, a imagem jacente do Bem-Aventurado, enquanto os crentes rezam baixinho e não erguem os olhos para os que não devem ver. A fricção sexual dos tempos pagãos acomodada a formas católicas”.⁹⁷

A erotização do culto de São Gonçalo também está ligada aos primórdios da sua devoção em Portugal, onde nas festas do santo “vendiam-se doces com configurações fálicas – os gonçalinhos”,⁹⁸ além disso, os devotos de Amarante “costumavam dar um nó em plantas giestas, o que, (...) garantia um próximo casamento. Tudo leva a crer que as solenidades de São Gonçalo tenham sido sobrepostas a antigos rituais agrários de fertilidade, de origem pré-cristã”.⁹⁹ A associação do culto aos antigos rituais agrários de fertilidade da era pagã, onde a dança aparecia como parte dos cultos que invocavam os deuses para fertilizar a terra e proteger as colheitas,¹⁰⁰ justifica o fato de São Gonçalo ser até hoje cultuado em forma de um ritual dançante com conotações de fecundação indo da fertilização da terra à fertilização das mulheres. Assim como nos anos que o culto a São Gonçalo dava os primeiros passos em Portugal, encontrei na fala de um devoto a descrição do santo muito ligado ao mundo rural e a colheita. Para este devoto “São Gonçalo foi um lavrador, era uma pessoa da roça”.¹⁰¹ Essa ideia se torna muito presente na ornamentação do altar do santo elaborada para a realização do ritual, conhecida como arco de São Gonçalo, como apresentado na figura 04.

⁹⁶Mott (1997) descreve essas relações de proximidade entre devotos e santos no Brasil Colonial, muitas vezes até física, o que ele chamou de “intimidade com o santo de casa”. MOTT, Luiz. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. In: SOUZA, Laura de Melo e. **História da vida privada no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

⁹⁷ FREYRE, 2006, p 328.

⁹⁸ FERNANDES, 1979, p. 224.

⁹⁹ CASCUDO, 1954, p. 432-433.

¹⁰⁰ Sobre esse tema ver GINZBURG, Carlo. **Os Andarilhos do Bem: feitiçaria a cultos agrários nos séculos XVI e XVII**. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 1988.

¹⁰¹ M., 57 anos, masculino, lavrador.

Fig. 04 Arco de São Gonçalo



Fonte: Arquivo do autor

No arco são dispostos alimentos mais comumente encontrados na região: banana, laranja e bolo feito de goma, extraída da mandioca. Duas canas-de-açúcar se entrelaçam na parte mais alta do arco, onde se coloca o alimento central conhecido como “penca do meio”, tema que tratarei com mais detalhes no terceiro capítulo.

Para os devotos, São Gonçalo não é predominantemente conhecido como santo casamenteiro (papel atribuído a Santo Antônio, padroeiro do município de Campo Maior). As danças feitas a São Gonçalo são em retribuição de diferentes milagres, com mais frequência à cura de doenças. Durante as entrevistas, apesar de não ser frequente a menção do poder de casamenteiro “das velhas”, que São Gonçalo possuía, ou que não “chegara” aos seus atuais devotos, fui surpreendido pelo seguinte relato de um praticante da dança afirmou ter ouvido de uma devota:

Eu já vi pessoas se apegarem com ele para casar. A primeira vez que eu vi, já era uma pessoa meio idosa, uma mulher meio idosa. Ela me falou meio assim crítica com os outros santos: “Santo Antônio é o santo casamenteiro,

São José é o santo casamenteiro! Para mim não serviu de nada! Eu me apeguei com São Gonçalo e deu certo”.¹⁰²

Provavelmente não muito convencido do que tinha ouvido, interrogou: “Como você sabe que São Gonçalo é casamenteiro? “É porque eu pedi para ele para mim casar e não passou dois meses eu me casei. Eu já tinha me apegado muito com Santo Antônio que é o santo casamenteiro e com São José, e São Gonçalo foi o santo que resolveu”.¹⁰³

No Brasil colonial, punido talvez pelo preconceito dos mais ortodoxos por seu caráter festivo, sensual e integrador de grupos sociais, o culto a São Gonçalo foi progressivamente expulso do altar da igreja, se afastando dos grandes centros da época, chegando a regiões até então pouco povoadas do imenso território ultramarino. No século XIX, por exemplo, podia ser visto no município de São Gonçalo (atual Amarante-PI)¹⁰⁴ “onde iam os sertanejos comprar novilhos, no princípio ou fins de cada ano. Realizavam-na sob latadas, alpendres improvisados, nos terreiros, apenas com a cobertura vegetal, os lados livres”.¹⁰⁵

Apesar da proibição do culto no interior das igrejas, com todas as manifestações sincréticas que o santo incorporou na Europa e no Brasil, fora da igreja São Gonçalo veste calção e toca a sua viola sem censura, alegrando os fiéis necessitados de alguma graça, não só os corações solitários, mas também os corpos adoentados, os homens endividados, ou qualquer que seja a necessidade que o crente recorra. São Gonçalo de casamenteiro, nos diferentes cantos do Brasil, tornou-se um generalista eficiente e graças a sua habilidade em entender os fiéis, a sua melodia continua sendo tocada e seus versos cantados nas noites de diferentes cantos dos sertões do país.

Geralmente procurados em momentos da aflição dos devotos, muitos santos da Igreja Católica recebem, de acordo com a sua “eficácia”, diferentes atribuições quando o objetivo é atender a uma necessidade do fiel, que podem ser as mais variadas possíveis, daí pode-se entender que tendo um santo defensor ou que resolva determinada causa, este será o mais procurando pelos devotos acometidos por esse problema. Como geralmente os apelos aos seres superiores requerem urgência, se o santo é “especialista”, entende-se que maior será a sua rapidez em solucionar a causa, por isso pode-se pensar que “o culto aos santos existe,

¹⁰² M., 57 anos, sexo masculino, lavrador.

¹⁰³ M., 57 anos, sexo masculino, lavrador.

¹⁰⁴ Atualmente Amarante-PI, tem como padroeiro São Gonçalo de Amarante com culto organizado pela Igreja Católica.

¹⁰⁵ CASCUDO, 1954, p. 433.

sobretudo no plural, e com frequência se ordena por critérios de especialização – cada santo respondendo por um tipo de necessidades ou aflições”.¹⁰⁶

São Gonçalo também não foge a essa regra: se antes casava, atualmente é pouco procurado para essa função. Salvo o relato de um terceiro, já citado no texto, de uma senhora que pedira casamento ao santo e fora atendida, o São Gonçalo dos devotos atende a praticamente todos os tipos de problemas, principalmente quando se recorre ao santo com intenção de ser curado de alguma doença. Na fala de uma devota, quando se recorre a São Gonçalo, “São muitos os pedidos feitos, mas geralmente o que mais se pede é pela cura de dores, por isso, a pessoa que faz a promessa sempre segura o santo em cima do local da dor, geralmente durante uma jornada¹⁰⁷ como uma forma de agradecimento pelo pedido atendido”.¹⁰⁸

É através da promoção da cura de diferentes tipos de doenças que São Gonçalo vai se tornando merecedor de mais promessas e, conseqüentemente, da retribuição das mesmas. Esse tipo de especialidade (se é que ainda podemos falar de especialidade) atribuída ao santo pode ser entendida como um fenômeno moldado a partir das necessidades surgidas entre os devotos, pois quando não precisavam e/ou não queria se casar, ou não se sabia que o santo casava, começaram a pedir o que mais necessitavam e “São Gonçalo foi atendendo ao pedido”, daí ser o promotor de muitas curas entre os devotos. Mesmo assim, há quem acredite que São Gonçalo, dentro do leque de doenças, atende mais a um tipo de moléstia determinada: “as pessoas que eu converso é problema na cabeça. Já achei gente que diz que fez (*promessa*) porque sentia muita dor de cabeça e se apega com ele e com muita fé vai valido. Parece que a história de vida dele é assim coisa que pertence à cabeça da gente”.¹⁰⁹

Diante das incertezas, a história de vida de São Gonçalo ao ser narrada, vai se aproximando com a história de vida do fiel. Motivada por esse pensamento, a devota recorreu ao santo que no seu entendimento a, curava problemas na cabeça, que seu filho sofria no momento.

¹⁰⁶SÁEZ, Oscar Calavia Sáez. O que os santos podem fazer pela antropologia? **Relig. soc.** vol.29 no.2 Rio de Janeiro 2009, p. 205.

¹⁰⁷Jornada é uma “andança” o período de uma “volta” que compõe o ritual de agradecimento a São Gonçalo em que as duas filas de pessoas que se formam em frente ao arco/altar saem e vão até o final do terreiro (espaço aberto em frente à casa do pagador da promessa) e depois voltam para o arco/altar onde está a imagem do santo. A duração de uma jornada depende do número de pessoas que compõem as filas, que não tem contagem fixa. Pode ser cinco, dez, quinze... quantas pessoas quiserem entrar na fila de cada lado. O número de jornadas de uma dança depende da promessa. O devoto, no momento em que promete ao santo, indica a quantidade de rituais que irá realizar e a quantidade de jornadas que vai fazer em cada ritual. Todas as jornadas são realizadas em uma única dança e em uma só noite. É a junção de todas elas que formam o ritual.

¹⁰⁸ M., 67 anos, sexo feminino, costureira.

¹⁰⁹ R., 67 anos, sexo feminino, aposentada. *Grifo meu.*

ele tinha umas tonturas muito perigosas e pesadas aquelas coisas ruins que começavam de baixo para cima e terminar na cabeça e só não caía porque as pessoas não deixavam. Eu levei ele no médico fez todos os exames e deu tudo bem, aí eu me apeguei com São Gonçalo, que se meu filho ficasse bom daqueles sintomas tão ruins e ele nunca mais sentisse, enquanto eu fosse viva eu falaria essas danças de São Gonçalo, com ele segurando a segunda jornada com o santo na cabeça. E pronto, acabou o sintoma, e nunca mais; ajudado com os milagres de Deus primeiramente (...) eu fiquei repetindo os exames e não senti mais nada. Mas eu fiquei com muita fé no santo que meu filho nunca mais sentiu não.¹¹⁰

Muitos são os relatos de cura mediante a intercessão de São Gonçalo, e esse é um dos pontos que movimenta o ciclo de danças anuais em louvor ao santo, principalmente na zona rural, não só de Campo Maior, mas também das cidades vizinhas criadas a partir do seu desmembramento. Refiro-me as danças de São Gonçalo como um ciclo anual, onde são pagas as promessas, porque a ocorrência desses rituais recai principalmente entre os meses de junho e dezembro, época em que há uma incidência menor de chuvas nessa região do Estado do Piauí, não atrapalhando a execução do ritual, já que as danças são realizadas na área aberta em frente à casa da casa do pagador da promessa, conhecida como terreiro, porquê a “dança de São Gonçalo não pode ser feita dentro de casa”,¹¹¹ algo que no primeiro semestre do ano não seria possível devido a ocorrência das chuvas.

Fora os casos de curas de doenças, outro devoto atribui poder ainda maior ao bem-aventurado amarantino: “eu estive foi morto. Eu já estava enrolado para ir para o necrotério. Aí meu sogro estava lá e fez a promessa que ia fazer quatro São Gonçalo”.¹¹² O fato de o entrevistado ter vivido para dar testemunho do poder de São Gonçalo é mais um exemplo em que a devoção ao santo se justifica pela eficiência dos seus milagres, sendo comuns os relatos de pessoas que atestam terem sido curadas graças a intercessão do santo “para todos os tipos de milagres” que são possíveis, segundo o devoto, “se você tiver fé. O que você pedir ele é capaz”¹¹³. Este não parece ter sido o único caso em que São Gonçalo livrou alguém da morte. Nos versos¹¹⁴ abaixo cantados durante um ritual para o santo, o feito descrito acima se repete:

O dono dessa promessa
Teve de vela na mão

¹¹⁰ R., 67 anos, feminino, aposentada.

¹¹¹ M., 57 anos, masculino, lavrador.

¹¹² P., 67 anos, sexo masculino, carroceiro e lavrador.

¹¹³ A., 56 anos, feminino, zeladora.

¹¹⁴ Os versos cantados durante a realização do ritual são em grande maioria improvisados e neles inseridas situações vivenciadas pelos devotos.

Se não fosse São Gonçalo
Estava debaixo do chão.¹¹⁵

A proximidade, o apego, a familiaridade com o santo – que uma vez recorrido, atendeu, comprovando assim a sua atenção àquele promesseiro, são características de uma devoção pautada na eficiência, na urgência, na dependência, no recebimento e na obediência ao santo. Se ele atendeu a um pedido e o fiel retribuiu a graça recebida, um segundo pedido, teria também grandes chances de ser concedido, pois seria dizer que “o santo já me conhece” e com isso eu – o devoto- estaria mais próximo dele, e, conseqüentemente, confiaria mais no santo. Na fala de um devoto,

se você recebe um milagre a fé aumenta mais em São Gonçalo. A vida da gente sempre tem dificuldade. Se uma pessoa já tiver se apegado com São Gonçalo e tiver sido valido por ele, fica mais fácil que qualquer coisa ele se apegar com São Gonçalo. Eu vejo que ele fica mais próximo dele. Aí já tem aquele apego qualquer coisa eu já sei onde eu me apego¹¹⁶.

Esse hábito de recorrer aos santos nos momentos de aflições é citado por Mott (1997), ao referir-se as práticas de devoção no Brasil colônia. Para ele,

cada devoto montava, “sua corte” celeste privativa: seu anjo da guarda, seus santos protetores e prediletos, Nosso Senhor e a Virgem Maria com várias invocações. Os quadros de milagres e ex-votos refletem muito bem a relação íntima e respeitosa dos fiéis com os seus oragos, verdadeiras tábuas de salvação nos momentos dramáticos dessa sociedade tão desassistida das artes médicas.¹¹⁷

O exposto na citação acima condiz de forma explícita ao que se repete atualmente com São Gonçalo e seus fiéis. Séculos depois, ele continua, entre os mártires da Igreja Católica, como o santo protetor e preferido por muitos devotos no Piauí e no Brasil, sendo, como na Colônia, esse “quadro de milagres” muito presente, refletindo a relação de confiança e intimidade de quem recebe com quem dar. A busca por curas também é algo que se arrasta nessa e noutras devoções ao santo, ao logo do tempo. Como já mencionado São Gonçalo se tornou grande mestre terapêutico, não tanto pela falta de assistência médica como em tempos de outrora, mas por querer resultados mais rápidos, ou por não conseguir êxito nos tratamentos médicos convencionais, muitos devotos apelam para a intercessão dos santos,

¹¹⁵ Versos da primeira quadra da terceira jornada de uma dança de São Gonçalo.

¹¹⁶ M., 57 anos, sexo masculino, lavrador.

¹¹⁷ MOTT, Luiz. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. In: SOUZA, Laura de Melo e. **História da vida privada no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 173.

alguns confiando unicamente na cura promovida pelo “além”, outros conjugando tratamento medicamentoso com o tratamento que parte da fé.

A relação de intimidade vai além da confiança para clamar por auxílio nas horas de necessidade, mas também no ato de se ter uma imagem do santo em casa, “o meu São Gonçalo”, comprada em Canindé - CE: “Eu tenho a minha imagem do meu São Gonçalo bem pequenininho”.¹¹⁸ O pronome possessivo “meu”, pode ser entendido como um grande indicador dessa relação de particularidade. O santo é meu, não só a imagem, mas também o “São Gonçalo” e suas “forças/milagres” que também são meus, como indicam os versos da cantiga do ritual que muitas vezes iniciam invocando o santo usando o mesmo pronome: “ó meu senhor São Gonçalo” (...).

As imagens dos santos utilizadas nos altares de muitos devotos da região da pesquisa, principalmente dos santos mais votados, são trazidas de Canindé - CE. Muitos devotos de São Gonçalo também o são de “São Francisco de Canindé” e ao fazerem romaria nessa cidade trazem as imagens, dentre elas a de São Gonçalo, que não é encontrada com frequência nas lojas locais, uma vez que existe entre os devotos a crença que em Canindé “se encontra todo tipo de santo”, ao referirem-se as imagens (objeto). Certamente para o devoto, as imagens que vem de Canindé possuem “algo especial”; pode-se dizer que são mais poderosas!? O santo que vem de longe, já chega à casa do devoto com algo a mais, algo como o *mana* descrito por Mauss (2003), seja do lugar onde acontecem as romarias, seja depois de longos périplos por diferentes terreiros.

O seu lugar de origem dá valor a imagem (objeto). É a circulação por lugares diferentes que agrega honra e crédito, visto que além de ser mais agraciada pelos devotos, a imagem vem de Canindé. Ao se fazer presente na vida do promesseiro, torna-se ainda mais importante, como no caso das imagens milagrosas que são “disputadas” para estarem na casa do promesseiro no dia do ritual. Com isso, percebe-se que muitas promessas são feitas para a imagem considerada poderosa e nem tanto para São Gonçalo em si. Portanto, quanto mais tiver andado a imagem, mais poderosa ela é – começando com sua viagem no Ceará até o Piauí. Ao chegar à casa do devoto/tutor quanto mais solicitada for, isso sinaliza o quão poderosa é, uma vez que sua circulação entre os devotos outorga valor ao objeto (imagem).

Em duas situações logo no começo da entrevista, a imagem de São Gonçalo foi buscada dentro da casa do devoto e trazida para o espaço onde estávamos conversando e ficou ali, parecia vigiar o que de si se falava. Ter a imagem de São Gonçalo em casa e colocá-la no

¹¹⁸ R., 67 anos, sexo feminino, aposentada.

altar do arco no dia da dança parece ser o jeito mais íntimo de agradecer ao “São Gonçalo aqui de casa”, pois em muitos casos as imagens carregadas de fitas atestam a quantidade de milagres. A intimidade com o santo é necessária e existe além do momento em que se concretiza o pedido.

Na hora de agradecer, são válidas até comparações envolvendo a boca de São Gonçalo, como nos versos citados abaixo:

Vamos dar uma despedida
 Por cima de um teso duro
 A boca de São Gonçalo
 Parece um cravo maduro.¹¹⁹

E novamente na despedida da segunda jornada:

Vamos dar uma despedida
 Na ponta do alfinete
 A boca de São Gonçalo
 Parece um ramalhete¹²⁰

De casamenteiro a curador de doenças – e até ressurreição de mortos - para os devotos, São Gonçalo faz milagres que o assemelham ao próprio Jesus Cristo. Porém não basta pedir e receber a graça, é necessário acima de tudo após ser atendido, retribuir o milagre com o “sacrifício” oferecido no ato do pedido. É esse ciclo – que envolve pedir, doar e retribuir – a ser tratado no terceiro capítulo.

¹¹⁹ Versos da despedida da primeira jornada de uma dança de São Gonçalo.

¹²⁰ Versos da resposta da despedida da segunda jornada de uma dança de São Gonçalo.

2 Os devotos, as promessas, as pessoas e o lugar

2.1 Os devotos, os familiares, os amigos e “povo de fora”

Os devotos de São Gonçalo, os que fazem promessa e promovem a dança, moram – no caso da pesquisa – quase todos na zona rural e, neste ambiente, expressam a sua devoção. Antes de escrever sobre esses devotos e as pessoas envolvidas na dança, gostaria de trazer à reflexão uma citação de Marilena Chauí. Para essa autora, a religião popular é resultado de algumas variáveis, entre elas “a composição social dos fiéis (pobres, oprimidos, camadas baixas)”.¹²¹

Partindo dessa definição geral, gostaria de avançar um argumento que pretendo abordar nessa parte do texto. Embora não seja uma máxima, muitos pesquisadores, assim como a citada, atribuem as práticas de devoção popular aos “pobres” e “oprimidos”. Não posso afirmar que os devotos de São Gonçalo, com os quais tive contato, tenham um provimento financeiro substancial a ponto de serem empresários ou fazendeiros. A grande maioria vive do trabalho na roça ou de aposentadoria e, em alguns casos, do emprego público. Mas, por isso seriam pobres e oprimidos?

Pelo menos para as comunidades com que tive contato, deve se levar em conta que houve algumas transformações no modo de viver dessas famílias provocadas por políticas públicas do âmbito federal nos últimos anos. Isto acabou possibilitando à ascensão a um patamar de vida mais confortável. Também é bom lembrar, essas mudanças não foram exclusivas do mundo rural. Um primeiro ponto a ser destacado é o acesso à terra. Diferentemente da realidade de algumas décadas atrás, na qual a maioria das pessoas vivia como “moradora” nas terras de algum fazendeiro, atualmente praticamente todos os devotos com que tive contato têm “o seu pedaço de terra”, seja por compra do lote com dinheiro próprio, seja através da aquisição nos assentamentos “do governo” que se tornaram muito comuns na região.

As mudanças não param por aí, para além de ter sua casa própria, praticamente não se encontra mais nenhuma residência – na região onde realizei a pesquisa – sem luz elétrica, água encanada, televisão, geladeira, celular, acesso à *internet*, uma ou duas motocicletas e, alguns, o seu próprio carro. Todas as comodidades, pelo menos do meu ponto de vista, que

¹²¹ CHAUI, Marilena. **Cultura e democracia**: o discurso competente e outras falas. São Paulo: Cortez, 2007, p. 81.

não deixam essas pessoas em um patamar de pobreza nem material nem cultural, uma vez que devo alertar também para o fenômeno da “circularidade cultural” descrita por Ginzburg (2006). Trata-se de pessoas com algum acesso ao mundo globalizado, seja através dos meios de comunicação, da *internet* ou do consumo e, que ao mesmo tempo, continuam mantendo sua relação com o santo não só por ter uma dívida, mas também por gratidão.

Ou será que “pobres, oprimidos e camadas baixas” remete também a certa “simplicidade e carência culturais”? Embora, o grau de instrução formal não seja muito elevado e, alguns dominem pouco a escrita e a leitura, surpreendem muitas colocações de alguns devotos. Durante as entrevistas essas pessoas defendiam ideias sociais e políticas, demonstrando boa informação e correta fundamentação. O fato de não saberem ou não terem o hábito da leitura, não impede o senso crítico em relação a fatos político-sociais e também religiosos que a “exploração” sugere não desenvolver.

Não me deparei com o estereótipo do devoto “cego” pela religião, conheci pessoas que têm fé acima de tudo, mas conseguem relativizar as possibilidades de não obter “o milagre”. Sabem entender o porquê podem não o conseguir, afinal “o milagre não depende exclusivamente do santo, depende da fé que parte da própria pessoa”.

Destaco o tirador de São Gonçalo: muito solicitado para as danças regionais. ele é também um dos membros ativos da Igreja Católica que existe na comunidade onde mora. Organiza celebrações e tem amplo conhecimento “das escrituras e da vida dos santos”, demonstrando transitar entre a religião católica oficial e a popular, o que não parece ser problema para ele, assim como para os demais fieis entrevistados. Não ouvi nem tive referência a sentimentos de conflito por se considerar “cristão-católico” e praticar a dança. Embora seja uma prática popular, sem interferência institucional da Igreja Católica, estes devotos não se sentem menos católicos por exercerem uma prática moldada e praticada, em grande medida, por eles mesmos.

Outro aspecto a destacar, é o acesso aos meios de comunicação já citados anteriormente, assim como quem mora na cidade, o devoto tem acesso à informação “em tempo real” e por isso “sabe o que está acontecendo no mundo”. Acredito que essa nova realidade possa interferir de alguma forma que não alcanço a perceber, no pensar e agir desses sangonçalistas.

Embora os meios de vida deste coletivo sejam oriundos de trabalhos ligados à vida rural, seja da roça, da criação de animais - ou de uma aposentadoria - o devoto de São Gonçalo encontra a forma de custear a realização de sua dança. Os custos, dependendo dos investimentos do devoto na festa, podem comprometer a renda da família. Razão pela qual há

a necessidade de um bom planejamento, que inclui algumas formas de sustentar os investimentos, pois com as atividades após a dança – como os leilões e venda de comida e bebidas- o devoto repõe, em parte ou em todo, o investido no ritual.

Esta negociação privada iniciada entre o homem e o santo, na sua execução material, pode acabar se transformando em um comércio entre homens. A promessa, a ser paga no ato ritual, além de ser uma transação com o divino, pode também se desdobrar num comércio feito na base da moeda, com o investimento e a procura do lucro, bem nos moldes do padrão capitalista.

O ritual envolve desde o ato da promessa tanto homens quanto mulheres, mas a execução do ritual encontra uma maior participação dos homens nas posições de comando, como o tirador, o guia e os dois contra-guias que geralmente são do sexo masculino, assim como o sanfoneiro. As mulheres aparecem na função de cantoria, mas nada que seja tão rígido a ponto de não existir a possibilidade de uma “troca de papéis”, como em alguns rituais onde homens cantam na fileira junto às cantadeiras, até o caso extremo narrado por um tirador, no qual uma mulher – mesmo durante a dança – questionava as indicações do tirador no comando, por considerar que os passos indicados por ele eram errados.

Para a organização, no dia do ritual, a participação/colaboração da família é de fundamental importância. Ademais, a ajuda de amigos e vizinhos também é bem-vinda, e até a ajuda econômica ou logística de “políticos” foi relatada.

A ajuda familiar pode se objetivar tanto nos preparativos do dia da festa – fazendo os assados que serão leiloados (carne de porco, galinha) – como também, doando algumas dessas “joias”¹²² a serem leiloadas, mas sua presença na dança também é indispensável. Muitos viajam de outras cidades para prestigiar o ritual de um parente, tornando a visita do familiar uma parte importante desse complexo de relações que realçam o valor do ritual. A presença dos vizinhos e dos amigos que moram distantes também é muito apreciada e divulgada. A participação desses sujeitos vindos de longe no dia da dança demonstra a honra e poder do dono da festa.

A possibilidade de agregar pessoas ao “seu” São Gonçalo é sinônimo de prestígio ainda maior quando o dono da dança consegue que algum personagem economicamente relevante ou algum “político” financie e/ou participe do pagamento da festa/seresta que ocorre logo após o ritual. Via de reconhecimento e importância social o “político” escolhe e faz “sua” dança, pagando a banda ou um tocador para a festa. Isto constitui um sinal de dupla

¹²² São os alimentos ofertados no leilão como bolo de goma e assados de carne de porco e galinha.

mão, já que o dono da dança obtém visibilidade e por acaso também o “político” que resolve aliar seu nome à festa do devoto. Esta demonstração envolve ambos os parceiros, por terem vinculado o poder e o dinheiro através da honra do pagamento da promessa.

A agregação de pessoas, seja do núcleo familiar mais próximo, dos vizinhos, amigos e parentes que moram mais distantes, é provocada por dois fatores: a capacidade do pagador da promessa de reunir pessoas, graças ao prestígio que tem diante da família e da comunidade, e também da importância do santo. O São Gonçalo vai até as pessoas, seja demonstrando o milagre, ou através da própria imagem que é levada para a dança e, por isso, as pessoas vão ao santo/ritual. Os dois fatores provocam o movimento de pessoas e o sucesso da dança depende da participação delas.

O grupo doméstico, primeiramente se destaca como aporte importante, já que é através deste que “o valor-família, permanece no tempo”¹²³, o que gera laços de solidariedade e transmissão da “produção cultural da família enquanto valor”,¹²⁴ constituindo a “construção de um tipo, apreendido através das conexões de sentido que são significativas para os sujeitos”.¹²⁵

O conceito de família aqui, como viu -se, vai além dos limites da casa. O familiar, como rede solidária, pode ser quem vem de longe, os parentes que moram na cidade ou na capital, assim como o irmão ou primo que mora bem próximo. A promessa, antes feita por um único indivíduo, acaba sendo compartilhada por todos. No final das contas, agora, o que vale não é necessariamente o milagre que em alguns casos nem todos sabem qual foi, mas sim o pagamento, este sim é compromisso coletivo e compartilhado por todos os familiares e pela vizinhança.

Por isso, o ritual festivo apresenta na devoção religiosa elementos característicos da realidade social do grupo, marcado por identidades e características da zona rural nordestina. Remetendo-se à memória dos fiéis e familiares que dão prosseguimento ao culto, transmitindo significados apregoados nessa prática religiosa e dando sentido à mesma. Mais do que agradecer um milagre, a realização do ritual sugere um momento onde as pessoas se encontram para afirmar a continuidade de um evento religioso e comunitário. Momento de revisitar as memórias familiares, principalmente os que moram em cidades mais distantes e veem nesse evento o motivo para manterem vivas suas lembranças, forma de reforçar a

¹²³WOORTMANN, Klass.Com parente não se negoceia: o campesinato como ordem moral. **Anuário Antropológico/80**. Fortaleza/Rio de Janeiro, Edições UFC/Tempo Brasileiro, 1982, p. 13.

¹²⁴WOORTMANN, 1982, p. 13.

¹²⁵WOORTMANN, 1982, p. 13.

identidade, esta que para Halbwachs (2003) reflete todo o investimento construído ao longo do tempo na construção da memória.

Assim como elemento viabilizador da memória familiar, também há no evento um fator de integração da comunidade, o qual se apresenta e objetiva através da oralidade e da prática do ritual. A lembrança de rituais passados reafirma o sentido para o grupo, sendo, portanto, um ritual de atualização dos laços e características que definem a identidade dos devotos. Os elementos que compõem especificamente a devoção são somente uma parte no conjunto das manifestações que tem lugar no evento, já que este adquire amplos e novos significados, expressos na memória e também nos vínculos entre os atores sociais que participam atualizando o ritual.

Como apontado, a importância da devoção não está centrada apenas nos aspectos que remetem à integração da família. Assim os laços de solidariedade se materializam na obrigação de retribuição e o reconhecimento se expressa na “quase regra” entre os fiéis de assistir ao ritual na casa do vizinho ou parente para este – por sua vez – ir à dança a ser realizada na sua casa é o que chamam de “consideração”. Consideração é expressão do respeito que se tem com o familiar, amigo ou vizinho; é prestigiar o ritual que organiza o outro, para quando “eu” fizer o meu, ele também vir; também pode significar respeito que se tem por alguém; demonstração de amizade, de solidariedade e também obrigação no sentido da dádiva de Mauus (2003). Consideração também pode ser um *hau*, uma honra que se dá ao ritual de alguém, mas se espera volta, em forma não de equivalência de bens, mas da devolução da “presença da pessoa na dança”, tornando a consideração o eixo dessa circulação. Não retribuir, faltando ao ritual do familiar ou amigo, é “negligenciar (...) é recusar a aliança e a comunhão”.¹²⁶; A consideração é uma troca “desinteressada e obrigatória ao mesmo tempo”,¹²⁷ pois é uma obrigação que se exprime no ato da visita (ir ao ritual) e se espera a retribuição que deverá ser demonstrada no tempo de quem visitou se colocar como organizador da dança, uma vez que “o tempo é necessário para executar qualquer contraprestação”.¹²⁸

O ritual de São Gonçalo é um momento de reunião das famílias, em que há a confraternização dos grupos e atualização de experiências de vida de cada um dos que participam do rito, visto que o ritual, “proporciona o reencontro de familiares e amigos”. É no ritual, com a reunião viabilizada em grande medida pela solidariedade entre famílias para a

¹²⁶ MAUUS, 2003, p. 202.

¹²⁷ MAUSS, 2003, p. 232.

¹²⁸ MAUSS, 2003, p. 236.

celebração, que essas memórias são reafirmadas em sua materialidade e na evocação de lembranças voltam-se ao o passado para justificar a devoção e a colaboração, para manterem vivos seus significados, expressos na coesão da família e do grupo.

Mas não somente familiares, amigos e vizinhos são importantes para que o ritual seja um sucesso: o “povo de fora” também é fundamental para que a dança tenha o retorno esperado em termos de prestígio e também, como visto, econômicos. Não é por acaso que muitas danças são anunciadas através do rádio e cartazes espalhados pelos comércios da localidade e cidades vizinhas.

Se o familiar ajuda prestigiando o evento, o povo de fora ajuda comprando. São eles quem mais consomem, arrematam as joias, compram cerveja e o espetinho de carne... O povo de fora, principalmente os mais “ilustres” – como um fazendeiro, o prefeito, um vereador – quando presentes no local, independentemente que seja no momento em que se desenvolve o ritual, já presume um bom leilão¹²⁹, significa altos valores para as joias arrematadas. Mesmo porque são essas pessoas que no arremate estabelecem o padrão para os preços. Os “puxadores”¹³⁰ do leilão sabem que começar com joias a preços baixos marca essa tendência até o fim. Entretanto quando acontece o contrário é convencional que os valores das demais joias sigam o caminho das primeiras. Quem estabelece esse nível inicial é geralmente o pessoal de fora que prestigia a dança. A afluência do “povo de fora” é importante do ponto de vista econômico-financeiro, mas seu número também demonstra prestígio para a casa/terreiro.

Este povo de fora constitui uma miscelânea e concorre ao terreiro do pagador da promessa, com os mais diversos interesses. Não participam da dança e, em geral, tampouco a observam. A menos que seja para fazer algum comentário sobre a desenvoltura dos dançantes e, até, rir com alguma situação.

Além dos “políticos” que assistem com o intuito de promoção pessoal, os demais ficam nos arredores, seja consumindo bebidas, conversando, namorando, esperando a hora do leilão ou da festa/seresta que acontece logo a seguir do ritual. Desse ponto de vista, o ritual apresenta uma alternativa de “diversão”, possibilitando a festa que como atrativo em si, motiva muitas dessas pessoas a saírem de suas casas para prestigiar o evento, que participam mesmo indiretamente do ritual, pois “há aqueles que vão para o São Gonçalo e ficam para a festa/seresta e, há aqueles que vão para a festa/seresta e, enquanto essa não começa, ficam no ritual”.

¹²⁹ Geralmente é realizado após a realização do ritual, quando são ofertados aos participantes, as chamadas joias (bolo de goma, assado de carne de porco e galinha) e “compra”/leilão a joia, quem oferta o maior valor.

¹³⁰ São os membros que conhecem a dança, incluindo o tirador, o guia e os contra-guias.

2.2 As promessas dos devotos e os milagres de São Gonçalo

O que define a religião de massas no mundo contemporâneo é, em grande medida, a sua dimensão terapêutica. A “salvação” deve dar-se aqui e agora – por meio da cura.¹³¹

Por que fazer uma promessa? E por que fazer uma promessa para um ente sobrenatural e confiar na resposta desse ente invisível as suas necessidades? Ao que parece a resposta pode ser encontrada de forma simples ou se tornar também complexa. Por quê? Simplesmente porque se tratam de acordos firmados entre pessoas e santos que adentram o campo da fé e os seus resultados, para alguns, podem ser inexplicáveis.

As relações de dependência entre homens e deuses remontam aos primórdios da humanidade. Colocar o curso da sua vida nas mãos de divindades era recorrente nas religiões politeístas e continua recurso infundável nos meandros das principais religiões em suas formas contemporâneas. O catolicismo possui um panteão vasto de santos, um leque de “opções” aptas a realizar os mais diversos desejos e pedidos. e de tão variados, foram “especializados” no tempo e tradição, numa espécie de divisão do trabalho divino, para agirem de forma mais específica e eficiente atendendo os mais diversos problemas que acometem aos fiéis.

Relatos atestam essa dependência, confiabilidade e intimidade, pois “quando chamado, o santo atende nas horas difíceis”. Numa segunda ocasião, o devoto intensifica sua devoção após ter comprovado a eficiência do santo ao receber um “milagre”. Seria esse um dos motivos de São Gonçalo ter tantos devotos? Para ter fiel é preciso dar respostas, mostrar-se ativo, presente, fazer milagres? A essa pergunta – que sugere as mais variadas respostas–, na interpretação de um devoto, este se inclina pela eficiência “fiz uma promessa e fui valido (*atendido*) ai tornei-me mais devoto de São Gonçalo”.

Como adiantado, é inegável a dependência do homem em relação às divindades, mas as divindades também não precisam dos homens? O que seriam delas se não tivessem tantos devotos para não deixá-las cair no esquecimento? Quantos, das centenas de canonizados são pouco celebrados ou até mesmo ignorados? São Gonçalo prova o contrário: “nem santo é (para a igreja)”, mas em séculos da existência de sua devoção, continua angariando fieis, mesmo que para isso tenha que ter saído de dentro da igreja espalhando-se pelo Brasil na forma de um culto diversificado.

¹³¹ MATA, Sérgio da. **História & Religião**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010, p. 15.

Atento a dizer, no caso de São Gonçalo, a existência do culto – pelo menos no campo de minha pesquisa – está sempre ligado à relação pragmática que motiva a promessa e, conseqüentemente, seus devotos o prezam pelos milagres recebidos. A promessa¹³² pode ser entendida como a súplica, pedido a um ser considerado “superior” quando o devoto vê-se inapto a resolver determinado problema por meios alcançáveis pelo esforço humano, recorrendo à divindade na esperança de ser atendido.

É a “certeza” com que os fiéis afirmam serem atendidos por São Gonçalo nas horas difíceis que reforça a forma como se estabelece a relação devoto-santo. Fazer promessa para São Gonçalo é certeza que o pedido será atendido? Embora São Gonçalo seja apresentado como poderoso, fazer a promessa não é garantia do milagre, pois entre o pedido do devoto e o milagre do santo, um elemento é essencial entre ambos e parte do primeiro: a fé. “Se você fizer o pedido com fé que vai ser curado daquilo que você está pedindo, você vai. Agora tem gente que pede para fazer folia, aí às vezes falha. Tem gente que faz promessa com santo somente para fazer folia aí não vale”.¹³³

Ter fé, aqui, representa mais do que pedir, visto que o santo só se mostra poderoso se o fiel acredita, não só por ele fazer milagre, mas por acreditar que ele vai resolver o problema do devoto, fazer um milagre. Esse milagre não é só mais um entre tantos que o santo costuma fazer, é o milagre da fé daquel que acredita¹³⁴. Parecendo, nesse momento, a ocorrência do ato depender muito mais de algo que parte do fiel do que do santo, pois como disse o devoto, “receber o milagre, não depende do santo, depende da pessoa”.

Essa dependência da fé para que haja a cura, o milagre, permite um paralelo com as considerações feitas por Lèvi-Strauss em *A eficácia simbólica* ao analisar os versículos de um encantamento do povo Cuna, executado por um xamã com o objetivo de realizar um parto

¹³² Weber (1991), é defensor de que as promessas e o uso de orações pelos devotos para obter algum bem pelo intermédio divino é um fenômeno presente na religiosidade cotidiana em todos os povos, tempos e religiões. WBER, Max. Sociologia da Religião (tipos de relações comunitárias religiosas) In: WBER, Max. **Economia e Sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1991.

¹³³ M, 56 anos, feminino, zeladora.

¹³⁴ Na tentativa de justificar a importância da fé para que ocorra o milagre, um devoto citou aos risos uma passagem, que mais parece uma daquelas lendas populares, e certamente é, mas que é oportuno para exemplificar a importância da existência desse elemento para que o milagre aconteça: Assim disse ele: “se você tem uma ferida na sua perna. (*Ai você sabe que*) Tem uma mulher aqui reza, e ela reza bem e você vai ficar bonzinho, aí quando chega lá ela reza na sua ferida e fica boa depressinha que você nem vê. Porque você acreditou naquela reza da mulher. Nem que a pessoa não saiba de nada”. No segundo exemplo, de forma mais cômica, o mesmo continuou: “A mulher estava com dor de dente no fundo de uma rede, aí chegou o homem dizendo: “se eu rezar ela fica boazinha”. Ele não sabia rezar nada. Aí ele foi lá rezou de baixinho: “Cancão do rabo torto, do sobreco retorcido, tira a dor dessa égua, que ela está esmorecida”. “Aí ela ficou boazinha e ele foi embora”. Aí quando ele voltou lá perguntou: “cadê, menina ficou boa?”” aí falaram para ele: “rapaz desde quando você rezou, a menina ficou boazinha!” É a fé!”. (P., 67 anos, sexo masculino, lavrador).

complicado. O desenvolvimento do ritual busca eliminar os elementos que estariam provocando desequilíbrio no útero, para que o corpo voltasse ao seu estado de equilíbrio. Da mesma forma que nas promessas feitas a São Gonçalo, a cura depende da crença, algo que o autor ao analisar o ritual Cuna conclui em sua análise da seguinte forma:

(...) o fato de a mitologia xama não corresponder a uma realidade objetiva não tem importância, pois que a paciente nela crê e é membro de uma sociedade que nela crê. Espíritos protetores e espíritos maléficos (...) fazem parte de um sistema coerente que funda a concepção indígena do universo. A paciente os aceita, ou mais precisamente, jamais duvidou deles. O que ela não aceita são as dores (...).¹³⁵

Assim, como a parturiente Cuna, o devoto de São Gonçalo quer livrar-se das dores, e da mesma maneira que os indígenas acreditam nos seus mitos, o fiel acredita que São Gonçalo irá livrá-lo desse sofrimento, seja mediante um pedido, uma súplica em troca de algo que se promete – no caso de São Gonçalo, as danças, – e firmando um compromisso sério com o santo e “não por folia”.

Fazer promessa, “por folia”, equivale a pedir sem demonstrar interesse sério, nem no poder do santo – e supostamente – nem na retribuição do milagre. Fazer por fazer na ordem do acaso, pedir por pedir. Ser atendido reforça a carga de responsabilidade na ocorrência do milagre sobre o devoto, já que é necessário ser intenso para ser atendido. “A promessa é válida dependendo do seu aperreio”¹³⁶ e supõe a seriedade do compromisso em retribuir o milagre.

É como se a “validade” da promessa dependesse do “aperreio”; ou seja, quanto pior o problema, maiores são as chances “de o santo ouvir”, tendo em vista que não seria uma promessa “por folia” - promessa por motivo pequeno, banal e sem fé – significaria o contrário, uma promessa desesperada. Como o devoto precisa com urgência de resposta, toda a sua fé estaria depositada no santo. Muitas vezes, sendo esta a última alternativa de resolução do problema, como no caso de doença,

a pessoa que faz tendo fé, com muita fé nele, assim daquele sintoma de doença desaparecer, (...) tudo é levado pelos poderes dele e ele vai iluminando tudo que a gente precisa, é com os poderes do milagre dele. Não conheço ninguém que fez promessa e não recebeu milagre, agora que recebeu sei que existe e tem¹³⁷.

¹³⁵ LÉVI-STRAUSS. A eficácia simbólica. In: **Antropologia estrutural**. São Paulo: Cosac Naify, 2012, p. 281.

¹³⁶ M., 57 anos, sexo masculino, lavrador.

¹³⁷ R., 67 anos feminino, aposentada.

Essa garantia (desde que não seja por folia) da ação do santo a favor do devoto, está na essência da promessa, porque

a promessa é um pacto que obriga os dois lados a alguma ação positiva no sentido de resolver o problema apresentado. Se eu, assim, peço uma graça e logo em seguida me sacrifico com a oferta de algo precioso para o santo (ou santa) de minha devoção, a lógica social faz com que ele (ou ela) também se obrigue a resolver meu problema, atendendo cortesmente a minha súplica.¹³⁸

Sendo assim, a promessa é feita como uma forma de “pressionar” o santo ou mesmo acreditar que com a oferta de uma retribuição em troca do milagre, certamente o pedido será atendido, criando a promessa do homem ao santo “obrigações rituais entre os homens reforçando os laços morais entre eles”.¹³⁹ De forma pragmática, como indicado acima, a crença no sobrenatural levaria assim ao ápice da fé, no desespero e à procura de resultados imediatos,¹⁴⁰ alimentando as esperanças de que o santo invocado irá resolver seus problemas no menor tempo possível, motivado por uma “economia das trocas entre homens e deuses regida, (...) pela fórmula latina *do ut dês*, “eu dou para que dês”.¹⁴¹

A relação direta ou “negociação” (pois só te retribuo se me fizeres o milagre) entre seres humanos e divinos (se o milagre pode ser percebido e acredita-se que foi determinada santidade quem executou o feito, subtende-se que o mesmo concordou com a proposta), propagou-se com muita intensidade no Brasil durante os primeiros séculos de colonização portuguesa, pois a vastidão do território colonial brasileiro acabou provocando a ausência oficial da Igreja Católica nos lugares mais distantes do litoral. Assim o catolicismo acabou difundindo-se “no Brasil principalmente por leigos, pessoas que não eram ligadas à instituição eclesiástica”¹⁴².

No Piauí,¹⁴³ parece não ter sido diferente, ocorrendo “de forma autônoma, sem a presença das autoridades (...) eclesiásticas e civis, os colonizadores do Piauí foram

¹³⁸ DaMATTA, Roberto. Os caminhos para Deus. In: DaMATTA, Roberto. **O que faz o Brasil, Brasil?** Rio de Janeiro: Rocco, 1996, p. 113

¹³⁹ ZALUAR, 1983, p. 118.

¹⁴⁰ O que chamo de imediatismo Hoornaert (1978), definiu como providencialismo brasileiro que, segundo o mesmo tem raízes na mentalidade medieval portuguesa e teria se prolongado em solo americano sendo “a história é uma sucessão de promessas e pagamentos de promessas; tudo é milagre (graça, sucesso, vitória ou castigo de Deus”. HOORNAERT, Eduardo. **Formação do Catolicismo Brasileiro 1550-1800**. Petrópolis: Editora Vozes, 1978, p. 113.

¹⁴¹ MATA, 2010, p. 130.

¹⁴² HOORNAERT, 1978, p. 118.

¹⁴³ Brandão (2004), cita entre as causas da ação tardia da Igreja Católica em solo, hoje, piauiense, o fato desta ação decorrer da “união entre interesses políticos administrativos e religiosos”, só sendo implementada a estrutura eclesiástica nesse território, no despertar da Coroa “em estabelecer o controle do corpo social que nela

estabelecendo suas relações sociais, seu código de moralidade e sua relação com o sagrado (...), pois a assistência religiosa aos habitantes (...) ocorria de forma esporádica”.¹⁴⁴

Logo, se não existia quem intermediasse entre os homens e os “seres considerados superiores”, os homens passaram a buscar suas próprias maneiras de “falar” com Deus e os santos: essa relação¹⁴⁵, esse contato mais pessoal e até íntimo podia ser realizado das mais diversas formas, agregando práticas de crenças nativas e africanas, gerando um catolicismo “impregnado de magia, uma religião íntima e próxima que tem nos santos benévolos intercessores dos homens juntos a divindade. E que dos santos se possa esperar com confiante e inocente certeza o milagre sempre possível, numa infinita variedade de situações do dia-a-dia”.¹⁴⁶

Seja por uma característica de origem, seja por uma prática paralela às formas burocráticas e “distantes”, a busca pela solução de problemas e respostas rápidas fez da promessa um dos grandes trunfos dessas formas de se “chegar” ao sagrado, caracterizado pelo “*autoconsumo religioso*”,¹⁴⁷ uma vez que podia se ter certeza que com o pedido, mediante uma retribuição ao santo, o milagre aconteceria, pois “é o milagre (...) uma resposta dos deuses a uma súplica desesperada dos homens, na forma de um atendimento pessoal e intransferível (...). O milagre é prova de um ciclo de troca que envolve pessoas e entidades sobrenaturais na forma de desejos, motivações, sentimentos(...)”.¹⁴⁸

O milagre parece ser um acontecimento tão extraordinário na vida do devoto que na sua estrutura pode ser vista a presença “de um outro tempo, do tempo que é do outro, surge esse “deus” que tem os caracteres da memória, silenciosa enciclopédia dos atos singulares, e

se formava”. Somado a isso, quando estabelecidos nessas terras, os representantes da igreja se interessaram mais pelas atividades econômicas do que religiosas, sendo os “padres, mais fazendeiros do que pastores de almas”. Até mesmo a ação dos jesuítas foi limitada no Piauí, uma vez que atuaram como evangelizadores nessas terras de forma descontínua, quando estavam em busca de nativos. BRANDÃO, Tânia Maria Pires. A religiosidade no Brasil Colônia: catolicismo adaptado ao modo de vida. *Clio Série História do Nordeste*. Nº 22, Recife, 2004, pp-249-260, p. 251-253.

¹⁴⁴ BRANDÃO, 2004, p. 251. *Grifo meu*.

¹⁴⁵ Essas relações entre devoto e santo podem ser classificadas ainda em duas categorias de acordo com Oliveira (1977): relação de aliança e relação contratual. Na primeira, o devoto deve prestar culto ao santo que o protege na vida terrena e este facilita seu acesso ao reino dos céus, já na segunda, o devoto recebe um benefício direto do santo mediante um contrato e quando a graça é alcançada, realizou-se o milagre e o devoto deve pagá-lo. OLIVEIRA, P. A. Ribeiro de. Presença da Igreja Católica na sociedade brasileira. *Religião e Sociedade*, n. 2, p. 111-1113, nov. 1977.

¹⁴⁶ MONTES, Maria Lucia. **As figuras do sagrado: entre o público e o privado**. In: NOVAS, Fernando A. (org). **História da Vida Privada no Brasil: contrastes da intimidade contemporânea**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 103.

¹⁴⁷ BOURDIEU, Pierre. Gênese e estrutura do campo religioso. In: BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2015, p. 40.

¹⁴⁸ DaMATTA, 1996, p 118.

cuja figura, nos relatos religiosos, representa com tanta fidelidade a memória (...) daqueles que não tem lugar, mas tem o tempo (...)”¹⁴⁹, uma vez que

parece que tudo aquilo que cai fora dos modelos de explicação do senso comum ou do processo rotineiro e óbvio de relacionar causa e efeito pode ser visto, dentro do catolicismo popular, como constatação da força milagreira dos santos. A caracterização do *milagre* parece ser exatamente esta: não se pode atribuir o fato a qualquer outra causa que não seja a intervenção divina, já que seu curso ou desenrolar é *incontrolável*. O fato, ao ser rotulado como milagre, adquire significado essencialmente moral, tornando-se testemunho da aprovação dos santos.¹⁵⁰

A presença da santidade de ações inexplicáveis na vida dos fiéis se mantém viva através da memória e transmitida pelas narrativas de agraciados com a ação benfeitora do divino,¹⁵¹ possibilitando que se repita entre os crentes e necessitados a busca do “recurso ao mundo estranho de onde pode, de onde deverá vir o lance ou golpe que mudará a ordem estabelecida”.¹⁵²

Sendo um fenômeno capaz de provocar mudança repentina que afetará (para melhor) a vida daquele que crer na sua ocorrência, o milagre está voltado ao “domínio prático de um conjunto de esquemas de pensamento e de ação objetivamente sistemáticos, adquiridos em estado implícito por simples familiarização e, portanto comuns a todos os membros do grupo e praticados segundo a modalidade pré-reflexiva”¹⁵³.

O milagre popular é uma mostra de efeitos simples de trocar de fidelidades mútuas entre o sujeito e a divindade, com a ajuda ou não de uma igreja e de mediadores humanos ou sobrenaturais. Ele não é uma quebra, mas a retomada “da ordem natural das coisas” na vida concreta do fiel, da comunidade ou do mundo, por algum tempo quebrada (...).¹⁵⁴

A dependência da intercessão dos santos que muitos fiéis possuem em momentos diversos ao longo da vida para contornar as dificuldades define, o milagre como “um acontecimento necessário, acessível, rotineiro e reordenador”.¹⁵⁵ A necessidade está ligada à sua efetivação pelo santo para que o devoto possa confiar no mesmo e continue solicitando os

¹⁴⁹ CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano: artes de fazer**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994, p. 161.

¹⁵⁰ ZALUAR, 1983, pp. 99-100.

¹⁵¹ Essas ações atribuídas ao divino, são de acordo com Brandão (1986, p. 174), explicadas pela religião, pois a mesma “é o melhor explicador de tudo, justamente, porque tem o recurso do mistério para justificar o que é difícil de ser explicado e, muitas vezes, o mistério é a melhor explicação”

¹⁵² CERTEAU, 1994, p. 161.

¹⁵³ BOURDIEU, 2015, p. 40.

¹⁵⁴ BRANDÃO 1986, p. 131

¹⁵⁵ BRANDÃO, 1986, p. 132.

seus préstimos e também retribuindo-o. É acessível, pois todos podem ser beneficiados com um milagre, desde que tenha fé no santo invocado, e é rotineiro porque pode ocorrer em tempos cronológicos distintos à existência do devoto, independente do problema que o mesmo esteja passando e, por último, pode-se dizer que é reordenador, por possibilitar que o devoto retome o estágio anterior da sua vida antes da interrupção do problema resolvido pelo milagre, aparecendo na vida prática, como me explicou a devota ao relatar os milagres que testemunhara:

eu estava doente aí eu me apeguei com ele que se eu ficasse boa daquele problema eu fazia a dança, aí graça a Deus ele me concebeu a cura. A segunda eu fiz um pela minha mãe e depois pela minha filha, o quarto foi alguém que fez por mim para eu pagar, aí só me disse como era.¹⁵⁶

A devota afirma ter recebido para si e para os próximos, a atenção de São Gonçalo. Nisso, identificam-se todas essas nuances do milagre: necessário para a cura da doença e acessível, pois bastou solicitar ao santo mediante uma promessa, que ela recebeu a cura, além disso, o milagre também é recorrente, tornando-se rotineiro: primeiro pediu para si, depois para seus familiares, e por último para outra pessoa na intenção da mesma, sendo todos os pedidos atendidos e retribuídos.

A devoção a São Gonçalo tem no seu cerne a lógica da promessa e do milagre: se cultua o santo para agradecer a uma graça recebida. Essa retribuição de *dádivas*,¹⁵⁷ apresenta-se como um sistema que envolve diretamente o princípio da reciprocidade, funda de forma direta a relação entre devoto e santo: é o “*dar, receber e retribuir*”,¹⁵⁸ abordado por Mauss (2003) e tão importante para a manutenção dos laços de dependência e afetividade entre o pedinte/devedor e o agente do milagre.

Nessa tríade, o santo após ser invocado pelo devoto, mediante o pedido de um milagre, *dar* ao mesmo a graça solicitada. Esta, uma vez *recebida*, automaticamente gera a obrigação do beneficiado de *retribuir* da forma prometida ao santo no momento da solicitação.

Essas relações sociais – e religiosas - podem ser compreendidas nas definições de “*sistemas de prestações totais*”,¹⁵⁹ pois estão presentes na realização das promessas a São Gonçalo, e no conseqüente reconhecimento da atividade do santo com a execução da dança, quando verifica-se que “o mais importante, entre esses mecanismos espirituais, é evidente o

¹⁵⁶ A., 56 anos, sexo feminino, zeladora.

¹⁵⁷ MAUSS, 2003.

¹⁵⁸ MAUSS, 2003, p. 243.

¹⁵⁹ MAUSS, 2003, p. 191.

que se obriga a retribuir o presente recebido”¹⁶⁰, sendo a necessidade do beneficiado retribuir, em alguns casos algo que se torna permanente e obrigatório. Na devoção a São Gonçalo também se encontra esse princípio de trocas, em que devotos passam a vida inteira pagando promessa ao santo, tendo a “obrigação não somente de retribuir, mas também de dar de um lado, e receber, de outro” envolvendo homens e seres sagrados em um mesmo contrato sob a penalidade de ser castigado caso não cumpra a promessa.¹⁶¹

As observações da retribuição das dádivas, abordadas por Mauss (2003), associadas às relações de trocas que envolvem obrigações entre deuses e homens proporciona a reflexão ainda acerca do “valor” que cada um oferece ao outro: os santos oferecem milagres das mais diversas naturezas como cura de doenças e resolução de problemas financeiros e recebem em troca danças, terços, ex-votos, orações diversas e sacrifícios múltiplos¹⁶², que do ponto de vista humano podem ser coisas grandes ou pequenas, como por exemplo a dança de São Gonçalo: dependendo de quem vê e também da grandeza do milagre que foi realizado pelo santo, a dança pode ser algo que irá compensar o “tamanho” do empenho do santo, ou não. Por isso é importante “fazer uma dança bem feita”, convidando o melhor sanfoneiro da região, as melhores cantadoras, escolher um bom dia para que apareça muita gente e oferecer as melhores joias no leilão para que o ritual seja grandioso e agrade São Gonçalo... e ao dono da promessa!

Grande é a associação do santo ao ritual festivo como forma de agradecer, como disse uma devota: “São Gonçalo não quer missa seu oratório, quer uma dança bem tirada, tocada por uma viola”,¹⁶³ daí acreditar que a única forma de retribuir a dádiva é promover uma dança de São Gonçalo, pois “São Gonçalo só pode as danças”.

A soma de todos os esforços para agradecer à dádiva recebida será o produto final da paga ao santo, e isso envolve muito o aspecto subjetivo de quem recebe e quem observa o milagre e a sua respectiva retribuição. O valor do que se dá e do que se recebe nem sempre é o que mais importa, “pois os deuses que dão e retribuem estão aí para dar uma coisa grande em troca de uma pequena”.¹⁶⁴

¹⁶⁰ MAUSS, 2003, p. 193.

¹⁶¹ Abordarei sobre as penalidades sofridas pelos devotos que não cumprem a promessa mais adiante.

¹⁶² Mauss (2003), ainda no *Ensaio sobre a dádiva* de forma breve tece algumas considerações sobre o sacrifício praticado pelos homens em forma de agradecimento aos deuses. Ver também MAUSS, Marcel. **Sobre o sacrifício**. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

¹⁶³ A, 56 anos, sexo feminino zeladora. Embora o verso entonado pela devota se refira a uma viola e na sua imagem o santo, também carregue uma viola nos braços, as danças de São Gonçalo são “tiradas” ao som da sanfona.

¹⁶⁴ MAUSS, 2003, p. 208.

Em muitas promessas a retribuição da graça concedida é bem mais simples: pode-se prometer rezar um terço, acender uma vela, dar três pulinhos, (promessas para São Longuinho) alimentar os cachorros (promessas para São Lázaro), porém no caso de São Gonçalo se considera a realização da dança como uma “coisa grande”, visto que o ritual requer/envolve um número considerável de sujeitos, muitos deles “especializados” na dança, como o caso do tirador, guias, cantadeiras e tocador, além de necessitar de toda uma estrutura, que além de logística, exige do pagador da promessa determinada disponibilidade financeira que para a realidade econômica alguns devotos pode ser um valor alto.

Principalmente para os “devedores vitalícios” (tema que abordarei no terceiro capítulo), anualmente é necessário se planejar e fazer uma reserva que supra os valores econômicos para que possa ser realizada a dança. Dependendo do “tamanho” do compromisso firmado com o santo, o pagamento da promessa pode exigir ou não muito sacrifício. Há promessas que foram feitas para realizar o ritual anualmente, enquanto o devoto for vivo, há aquelas em que se promete um número de danças determinadas, – uma, duas... ou cinco, por exemplo – e há também quem promete sem exigir milagre em troca, porém a seriedade do compromisso é a mesma de quem recebeu um milagre.

No primeiro tipo, as danças devem ser ininterruptas, ocorrendo anualmente. No segundo, pode haver interrupção entre um ritual e outro, em anos e até décadas. Surge de alguns casos relatados que a dívida não pode esquecer e se o devoto morrerem concluir o devido pagamento, fica sob a responsabilidade dos “vivos” pagarem a promessa, no lugar do promesseiro falecido, com as danças oferecidas em honra ao santo e sem pedir nada em troca.

Quando o assunto é receber o que lhe cabe, São Gonçalo parece ser flexível em alguns casos; como é a situação do devoto que sem pedir milagre em troca prometeu o seguinte: “eu falei que ia tirar todo ano, mas no ano que desse certo, mas eu tenho que fazer o meu esforço”.¹⁶⁵ Logo, o mesmo, não necessariamente precisa realizar a dança todos os anos, já que no “contrato” existe a “cláusula” “no ano que desse certo”, porém o “dar certo” é entendido com uma dificuldade extrema ou um impedimento justificável, como a morte de um familiar. Nesse caso específico, se recorre ao santo não só em busca de milagre, mas também de fidelidade e sentir-se ligado e protegido pelo santo de alguma maneira, pois “muito mais do que milagre, os sujeitos subalternos esperam da religião a *proteção*. Mesmo

¹⁶⁵ M, 57 anos, sexo masculino, lavrador.

um fiel que nunca tenha sido beneficiado por um milagre continua devoto, desde que se reconheça ligado ao sagrado e protegido por alguma de suas forças”.¹⁶⁶

O esforço deve existir por parte do devoto para realizar o ritual, mesmo diante da dificuldade. Há flexibilidade também no “parcelamento” da retribuição, como no segundo tipo de promessa apresentado, pode ser realizada ao longo dos anos de forma fracionada. Porém, mesmo com tanta compreensão, São Gonçalo não gosta de ter suas danças esquecidas depois de prometidas, como são os exemplos de pessoas que fizeram promessa e faleceram sem cumprir a sua parte, temas que abordarei com mais detalhes adiante.

2.3 As pessoas que pagam as promessas

Vários são os motivos que levam as pessoas aos rituais de São Gonçalo: há aqueles que vão com o compromisso de desempenhar alguma atividade que proporcione a realização da dança, há os que vão por devoção, há os que vão para assistir o ritual e há os que vão para se divertir nos arredores da festa, seja namorando, tomando bebidas alcoólicas ou conversando.

Posso dizer que os que vão para ajudar na realização do rito quase sempre são devotos, outros, embora estejam lá seja para tocar, dançar ou cantar, requerem uma retribuição quase sempre financeira para “se fazerem presentes”. No ritual, nem todos são devotos, mas por motivos diversos estão lá, afinal o ritual é uma festa que quebra a rotina da comunidade. Na sequência, apresento as pessoas necessárias para que o ritual aconteça, sejam aqueles que têm importância mais direta na execução do rito, sejam aqueles que têm papel secundário.

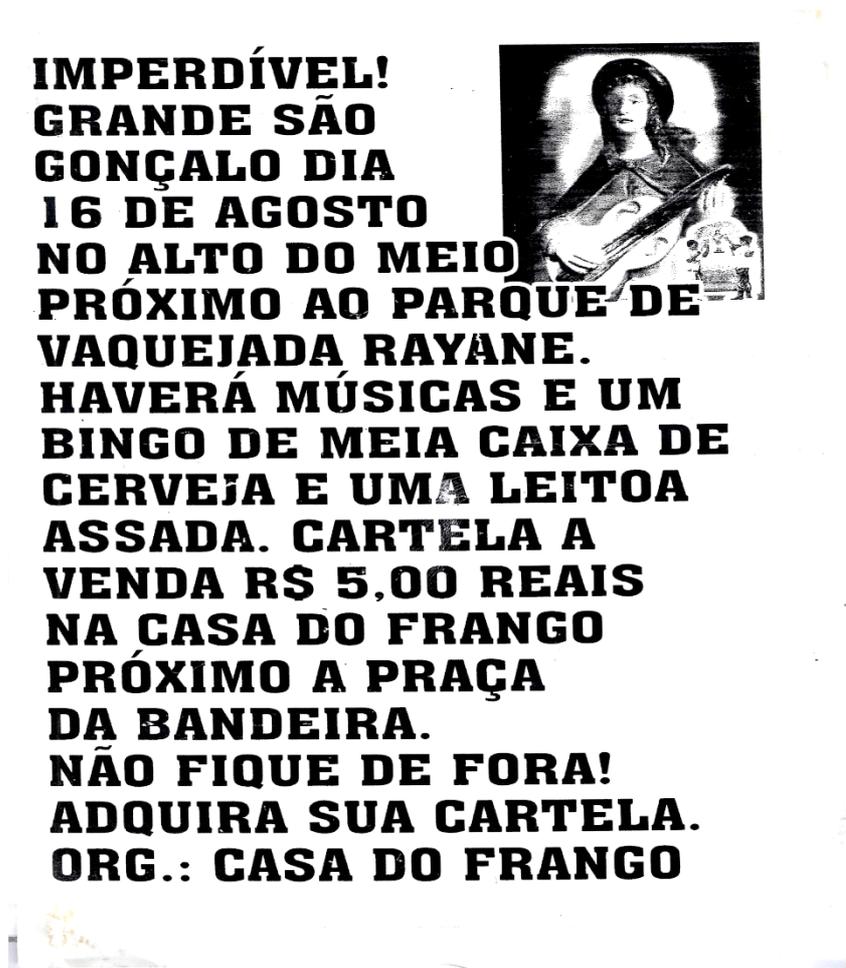
A promessa é dívida de uma única pessoa e é este o mentor financeiro do ritual. Pagador da promessa, motivado por um milagre recebido de São Gonçalo, organiza o ritual para saldar a sua dívida. É essa pessoa que escolhe a data, convida os familiares, amigos e demais participantes para irem ao ritual.

Muitos rituais estão se tornando cada vez mais públicos, pois o que antes ficava restrito apenas à participação de pessoas das comunidades mais próximas, está atraindo pessoas de povoados mais distantes, principalmente nos dias em que há poucas festas nas proximidades onde se realiza o ritual.

¹⁶⁶ BRANDÃO, 1986, p. 140.

Os anúncios ocorrem através de rádios e até de cartazes (figura 05) dispostos nos comércios e ruas da cidade.¹⁶⁷ Tudo isso faz parte da articulação do dono da promessa quando ele deseja que muitas pessoas vão ao seu ritual, principalmente quando após a dança são realizadas festas e/ou serestas, o há oferta de cervejas e para que se tenha uma boa venda e, conseqüentemente lucro, deseja-se que muitas pessoas apareçam no rito.

Fig. 05 Cartaz convidando para uma dança de São Gonçalo na zona rural de Campo Maior



**IMPERDÍVEL!
GRANDE SÃO
GONÇALO DIA
16 DE AGOSTO
NO ALTO DO MEIO
PRÓXIMO AO PARQUE DE
VAQUEJADA RAYANE.
HAVERÁ MÚSICAS E UM
BINGO DE MEIA CAIXA DE
CERVEJA E UMA LEITOA
ASSADA. CARTELA A
VENDA R\$ 5,00 REAIS
NA CASA DO FRANGO
PRÓXIMO A PRAÇA
DA BANDEIRA.
NÃO FIQUE DE FORA!
ADQUIRA SUA CARTELA.
ORG.: CASA DO FRANGO**

Fonte: Arquivo do autor

Esse cartaz, distribuído pelo organizador do ritual (pagador da promessa) busca chamar para o rito não só o devoto, embora o São Gonçalo apareça como a “primeira atração” que ocorre. Dou atenção à exclamação da primeira palavra, que denota se tratar de uma

¹⁶⁷ Percebo com isso, que o ritual de São Gonçalo, extrapola as fronteiras do mundo rural e penetra o espaço urbano levando até a cidade a devoção do homem do campo em um intenso percurso de “circularidade cultural” (GINZBURG, 2006).

grande festa, “todo mundo” é convidado a ir. Não só o devoto, pois além do São Gonçalo, outras atividades serão realizadas como músicas e um bingo.

Pelo anúncio, para além do São Gonçalo que é anunciado como “grande”, e aí vejo outra estratégia de atrair participantes e também demonstração de imponência financeira, percebo outro aspecto: a cartela do bingo é vendida na cidade, próximo à Praça da Bandeira, um dos locais mais movimentados de Campo Maior em dias de segunda e sexta-feira (dias que as pessoas da zona rural vão “fazer a feira”). O organizador do ritual não é mais, nesse caso específico, o pagador da promessa, e sim uma “empresa” – “Casa do Frango”.

Independente disso, como é anunciado nocartaz tudo acontece em torno do ritual do São Gonçalo. É a partir dele que as festas acessórias se desenvolvem.

Para executar o rito, geralmente os promesseiros buscam o melhor tirador, tocador e as melhores cantadeiras para que o ritual seja bonito e atraia um público considerável. Certamente, embora para alguns, fazer uso desse artifício possa significar agradar o santo, pode também representar uma estratégia. Está claro que quanto mais gente comparece ao ritual, melhor é financeiramente.

O ritual é uma retribuição ao santo, mas também é um investimento, um investimento no divino (pagando a promessa, ganha-se crédito com o santo), e também um investimento econômico-material. Além do investimento humano, em bons profissionais da dança, o leilão é o outro grande investimento, as joias leiloadas devem ter um bom valor, e para que isso ocorra é necessário que tenha “gente importante” no dia da dança, como o prefeito, um vereador, um fazendeiro, um médico, já que são essas pessoas que se arriscam a lançar grandes valores em coisas que não valeriam tal preço, como um bolo por R\$ 50, um capão ou galinha assados por R\$ 100, R\$ 120. Tudo isso representa ganho para o dono da dança. Quando, para além do ritual há o prolongamento da noitada com outras festas, o que ocorre quase sempre, o objetivo é lucrar com a venda de cervejas, e para vender cervejas, refrigerantes e churrasquinhos (espetinhos) e outros produtos, é necessário que muitas pessoas compareçam.

De modo geral, para que o ritual tenha um bom retorno deve haver visibilidade na comunidade. “Eu vou porque é o São Gonçalo do fulano de tal e São Gonçalo dele é bom”, algo diferente de quando um devoto fez uma dança acompanhada ao som de um teclado e não de uma sanfona como é o hábito. Tocar um São Gonçalo com teclado é faltar a “tradição”, é um ritual ruim. Demonstra desrespeito com o santo e com os convidados. Muitas pessoas reclamaram do resultado final do ritual realizado com uso desse instrumento e demonstraram desinteresse em ir numa próxima oportunidade assistir a dança na casa desse devoto, caso a

sanfona fosse novamente substituída pelo teclado. A troca de um instrumento pelo outro, quando ocorre, se dá basicamente por contenção econômica. O tecladista cobra bem menos para tocar um São Gonçalo do que um sanfoneiro, algo que pode representar uma economia e também um prejuízo. É mais ou menos essa a lógica, quando se faz a dança com o objetivo de ter uma renda mínima que cubra as despesas investidas na sua execução e, além disso ainda ter um lucro adicional, é necessário um investimento que provoque o retorno desejado. Isso é, em outras palavras, buscar visibilidade social, econômica e política.

O pagador da promessa poderia se tornar, pelo menos no dia do ritual, alguém importante na comunidade, graças a seu esforço em proporcionar para essa mesma comunidade um São Gonçalo bonito, e para si, retorno financeiro. Este deve incorporar a importância atribuída ao santo e transformar isso em demonstração de importância para o grupo, não só do santo, mais a si próprio.

O ritual é um investimento do devoto para o santo e para a comunidade e o seu resultado é a comprovação da sua importância, ou não para esta comunidade. Como vários devotos já promovem a dança ao longo de muitos anos, nos casos das promessas com cinco ou oito danças e as promessas vitalícias, percebo que o respeito e a confiança que esse promesseiro tem, antes de tudo foi sendo conquistada ao longo dos anos, daí mais uma vez a necessidade de organizar uma “dança bem feita”, visto que apesar de já possuir o crédito da comunidade, a “sua dança de São Gonçalo” está sempre em avaliação. Afirmando isso me referindo ao caso de um devoto que possui promessa vitalícia, e anualmente realiza uma dança. Por já ser “tradição”, seu “São Gonçalo” era muito famoso na região, porém na medida em que o promesseiro foi ficando idoso, a sua dança foi perdendo a pompa de antes e atualmente o seu ritual é composto basicamente por familiares e vizinhos mais próximos.

Após a iniciativa do pagador da promessa, é necessário que outros membros estejam presentes, pois são essenciais para que o rito ocorra, a saber: o tirador (deve ser do sexo masculino) do “São Gonçalo”. É esse que define todo o comando da dança e sempre pisando forte no chão, indica para que lado os demais membros da fila devem se dirigir ou parar em cada momento da jornada. O tirador é auxiliado por um guia, também do sexo masculino, que obedece ao seu comando na fila oposta que se forma em frente ao “arco do santo” onde é realizada a dança. O guia tem função parecida à do tirador e, embora não tenha “o poder” de comandar a dança, auxilia o mesmo na posição lateral, conduzindo uma fila e sendo o primeiro desta, assim como o tirador faz na fila em que está à frente. Após estes, na sequência, vem atrás de cada um o contra-guia, que tem função de obedecer ao comando do tirador e do guia. Ambos os contra-guias também devem ser do sexo masculino. O tirador de

São Gonçalo, M., 57 anos, explica como funciona a organização dos membros comandados pelo mesmo:

nós somos quatro pessoas, eu sou o tirador. Do meu lado tem o guia, atrás do meu guia tem o contra-guia, e atrás do de mim tem outro contra guia. O guia e os contra-guias tem que me obedecer, tem que ficar prestando a atenção; em tudo que eu mando eles fazerem. O comando tudo é comigo, aí atrás vem as cantadeiras.

Percebi que há uma hierarquização das funções entre os participantes, o tirador por ser considerado uma pessoa mais experiente e conhecedor da estrutura do ritual comanda todos os demais membros que participam do rito. O tirador, sem dúvida, tem uma posição de honra¹⁶⁸ dentro dessa organização, uma vez que tudo parte do seu comando e essa honra está baseada na hierarquização do saber. É ele, o tirador, quem tem a habilidade de comandar (bem) o ritual. Esta é quase sempre passada de pai para filho. O dono do ritual não quer chamar um tirador que não saiba comandar a dança, pois conseqüentemente corre-se o risco de não agradar o santo e muito menos atrair pessoas para a festa. Sempre que algum devoto marca uma dança, as pessoas perguntam quem será o tirador e o tocador, já que a alegria da festa depende muito desses dois integrantes. O primeiro, por saber comandar os demais dançantes, e o segundo, por saber tocar na sanfona o ritmo que acompanha as cantadeiras com o canto.

Ao fazer uma análise sobre a dança Azande, Evans-Pritchard afirmou que “a dança, como quaisquer atividades coletivas, gera necessariamente liderança e tem como função organizar a atividade. (...) O prestígio do líder é obviamente condicionado por sua habilidade na composição e no canto das canções”.¹⁶⁹ Na dança de São Gonçalo, a liderança exercida pelo tirador é sinônimo de prestígio e de respeito pelos demais membros do rito, assim como pelos promesseiros e as cantadeiras Todos têm a sua habilidade prezada, pois “nem todo mundo sabe tirar São Gonçalo”.

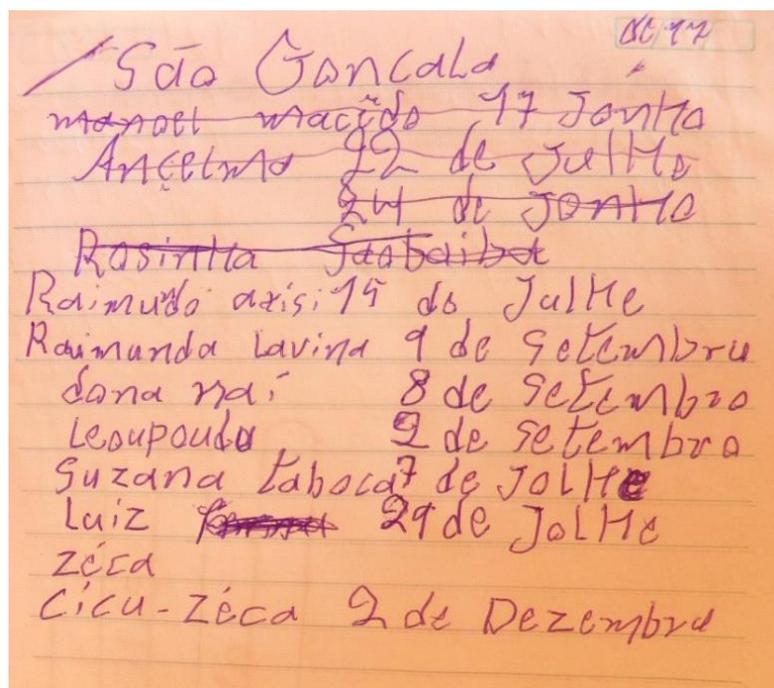
Tão grande é o prestígio e a solicitação de um tirador que o mesmo apresenta a sua “agenda”, onde anota os dias que já foi chamado para ir tirar São Gonçalo de junho a dezembro. Observo na fig. 6 a agenda na que tive acesso em julho de 2017, queesse mês, o

¹⁶⁸ Pereira (2010), teve conclusão muito próxima a essa ao analisar os giros de Santo Reis na zona rural da cidade de Urucuia-MG. Segundo a autora, os promesseiros, lá chamados de imperadores (homem) e imperadora (mulher), ao promoverem a festa adquirem um império. Além da posição de honra, para a autora, “os impérios articulam toda uma redesocial, econômica e religiosa para sua efetivação.” (PEREIRA, 2010, p. 105).

¹⁶⁹EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. A dança. **Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCar**, v.2, n.2, jul.-dez., p.208-222, 2010, p., 215.

tirador já tinha danças agendadas até dezembro do mesmo ano. Como as danças ocorrem, geralmente até dezembro, a “agenda pode crescer” ficando tão extensa como ocorreu em anos anteriores, “quando chegou a alcançar duas folhas de caderno”.

Fig. 06 Agenda de um tirador de São Gonçalo (Junho a Dezembro de 2017)¹⁷⁰



Fonte: Arquivo do autor

O guia também deve possuir as mesmas características do tirador. Quem escolhe o tirador é o dono da dança, mas quem escolhe o guia e os contra-guias, e em algumas vezes também as cantadeiras, é o tirador. Em alguns casos já existem os grupos fixos formados com membros especializados em cada função. O guia e os contra-guias são responsabilidades do tirador, visto que este deve ser conhecido do mesmo e já terem experiências juntos. Nessa hierarquia, o guia deve ser obediente e os contra-guias também devem proceder da mesma forma, daí percebo que embora haja uma hierarquização, há uma enorme importância do trabalho em conjunto para que o ritual seja bem executado, pois são estes que determinam o passo a passo dos movimentos corporais que compõem a dança.

Após esses quatro personagens do sexo masculino, vêm as cantadeiras, todas mulheres, geralmente uma em cada fileira, duas ou mais, e após estas, a fila pode ser acrescida por qualquer pessoa que queria participar do ritual, basta que acompanhe os passos

¹⁷⁰ Os registros riscados na agenda são de danças já realizadas.

“dos que estão comandando”. As cantadeiras são, a meu ver, depois do tirador, as peças essenciais na execução desse rito, pois embora não comandem o passo a passo do movimento corporal, comandam com o tom da voz cada etapa que compõe a dança. São elas que sabem e/ou improvisam os versos que dão ritmo ao “vai e volta” das fileiras em direção ao arco de São Gonçalo.

Destaco também o tocador de sanfona, que leva o instrumento musical necessário para que as cantadeiras executem “as cantigas de São Gonçalo”. O sanfoneiro pode executar seu instrumento com ou sem acompanhante, que quando presente é geralmente um tocador de triângulo ou pandeiro, todos dispostos próximo ao arco do santo. Da mesma forma que nas observações feitas por Evans-Pritchard acerca dos azande, no ritual de São Gonçalo “a dança é uma atividade social desenvolvida por pessoas que têm entre si um laço de associação e experiência comuns baseadas na proximidade residencial, e que esse laço é reforçado por sentimentos de parentesco e outras forças socializadoras”.¹⁷¹

Ademais a essas pessoas que estão diretamente ligadas a execução do ritual em si, tem a participação de muitas outras, como as mulheres que (geralmente) são as principais responsáveis pela preparação das joias que serão leiloadas. Nesse sentido, a tabela abaixo demonstra com mais clareza como se dá o sistema de participação/cooperação que leva a realização da dança de São Gonçalo. Ela está dividida em três partes, a qual será apresentado as três categorias de “sujeitos” envolvidos nesse sistema religioso: o santo, os promesseiros, e os participantes ativos da dança, que ajudam o promesseiro a pagar a promessa.

Tabela 01 Participantes do Ritual de São Gonçalo

ONDE HABITA	AÇÃO/FUNÇÃO	O QUE FAZ	COMO AGE
Mundo Sobrenatural	São Gonçalo	Santo detentor de poder	Recebe promessas Faz milagres Recebe as danças como pagamento Não perdoa quando não é retribuído
	Promesseiro	Necessita de ajuda	Faz promessa, recebe o milagre e retribui o milagre com a dança ou segurando o santo em uma jornada Participa ou não ativamente da dança

¹⁷¹ EVANS-PRITCHARD, 2010, p. 217-218.

Mundo humano/ Promesseiros	Promesseiro de segunda intenção	Não necessita de ajuda. Faz promessas para outra pessoa necessitada.	Não recebe milagre, paga a promessa que fez para outra pessoa, deixa a dívida a cargo de quem recebeu o milagre, ou paga a promessa com auxílio do beneficiado.
	Promesseiro vitalício	Necessita de ajuda	Faz promessa se comprometendo fazer danças para o santo durante toda a vida. Promove o ritual anualmente, participa ou não da dança.
	Promesseiro morto	Necessitou de ajuda quando vivo	Fez a promessa, recebeu o milagre, mas não pagou o milagre e depois de morto veio pedir aos vivos que pague sua dívida com o santo.
	Pagador da promessa do morto ou “promesseiro substituto”	Não fez promessa nem recebeu milagre	Recebe o pedido do morto em sonho ou pessoalmente para que pague a promessa que ficou devendo ao santo. Paga a promessa, segura a imagem do santo no lugar do falecido e pode dançar ou não durante o rito.
Mundo humano/ Participantes ativos da dança	Tirador, Guias e Contra-Guias	Não fizeram a promessa	Participam da dança comandando as fileiras. Ajudam a pagar a promessa Cobram ou não para participar do rito. Tirador grita (oferece os produtos em voz alta) o leilão
	Cantadeiras	Não fizeram a promessa	Conhecem as cantigas de São Gonçalo Ajudam a pagar a promessa dançando e cantando. Cobram ou não para participar do ritual.
	Tocadore (s) Sanfoneiro	Não fez a promessa	Toca a melodia do ritual com a sanfona. Cobra para participar do ritual.

Fonte: Elaborado pelo autor¹⁷².

A função de “conhecedor”¹⁷³ das danças de São Gonçalo é um ofício que se aprende com os mais velhos e pode ser ensinado ou aprendido mediante a observação. A via familiar é a mais comum, da forma como relata o devoto e tirador de São Gonçalo:

¹⁷² A elaboração dessa tabela teve inspiração no trabalho de BRANDÃO, Carlos Rodrigues. O ciclo de São Gonçalo. *In: Sacerdotes de viola: rituais religiosos do catolicismo popular em São Paulo e Minas Gerais*. Petrópolis: Vozes, 1981.

Eu acompanhei meu pai. Quando eu nasci meu pai já tirava dança de São Gonçalo. Eu fui acompanhando, fui vendo e fui achando aquilo para mim como uma brincadeira. Em 1983 meu pai adoeceu, e aí ele sempre vendo que eu tinha muito interesse, perguntou se eu não queria ficar tirando as danças. Eu disse, quero! O primeiro São Gonçalo que eu tirei foi em 1984 do mês de junho.¹⁷⁴

Da mesma forma, explica a devota, que também exerce a função de cantadeira

Eu aprendi a cantar São Gonçalo... Aderi às jornadas e tudo porque o meu avô era da tradição¹⁷⁵, aí eu já nasci na tradição dele. Já nasci no berço, porque o meu avô era um guiador e a minha avó era uma cantadeira de São Gonçalo. O meu avô era chamado para as regiões que queriam, e a minha avó é que cantava, aí a minha avó se foi; aí era a minha mãe, eram as minhas tias; aí eu nasci, aprendi e continuo nesse ritmo.¹⁷⁶

Acrescenta-se também que a maior parte dos participantes ativos (aqueles que sabem executar o ritual) já possuem idade acima dos cinquenta anos, e diferentemente da forma como os mesmos aprenderam com os seus pais, os seus filhos não demonstram muito interesse em aprender e dar continuidade a essa função.

2.4 O terreiro, lugar onde se dança

Da mesma forma que as pessoas, o lugar tem importância para a concretização do ritual. De praxe é realizado na casa do devoto, mas não dentro da residência. É feito no terreiro, espaço que fica logo à frente da casa. Em geral, se trata de uma grande área de chão aberta; inicia à beira da casa e se estende por alguns metros à frente. Esse é o espaço que as donas de casa costumam varrer, pois o terreiro varrido indica que a casa é limpa. Um terreiro sujo é muito feio! Ele limpo os devotos montam toda a estrutura necessária para a realização da dança e, quando é o caso, as festas a seguir.

Coloca-se o terreiro na discussão porque nas relações estabelecidas entre os membros dos grupos é peça definidora para melhor compreensão de como são trabalhadas a memória

¹⁷³ Aquele que sabe como realizar as danças, tirar, tocar, cantar.

¹⁷⁴ M., 57 anos, sexo masculino, lavrador.

¹⁷⁵ De acordo com Thompson (1998, p. 18), “as práticas e as normas se reproduzem ao longo das gerações na atmosfera lentamente diversificada dos costumes”. As tradições se perpetuam em grande parte mediante a transmissão oral, com seu repertório de anedotas e narrativas exemplares. Sempre que a tradição oral é suplementada pela alfabetização crescente, os produtos impressos de maior circulação – brochuras com baladas populares, almanaques, panfletos, coletâneas de “últimas palavras” e relatos anedóticos de crimes – tendem a se sujeitar a expectativas da cultura oral, em vez de desafiar-las com novas opções.

¹⁷⁶ A., 56 anos, sexo feminino, zeladora.

desses devotos. A importância de compreender como ocorre à relação com o espaço é apontada por Godoi (1998),¹⁷⁷ ao analisar a construção do território camponês de alguns povoados do sertão do Piauí, verificando nos seus discursos genealógicos, mitos, credences e simbologias sua relação com o espaço ocupado. Para Godoi (1999), “a memória se inscreve no solo do lugar (...) servindo o espaço para pensar o tempo. Todos os procedimentos do grupo podem ser traduzidos em termos espaciais. Cada aspecto dos lugares possui um sentido inteligível para os membros do grupo”.¹⁷⁸ Essa ideia é reforçada por Halbwachs, quando afirma que o “local recebe a marca do grupo e vice-versa. Todas as ações do grupo podem ser traduzidas em termos espaciais (...) cada aspecto desse lugar tem um sentido para os membros do grupo”.¹⁷⁹

O espaço, então entendido como ambiente rico em conceitos e valores colabora para um melhor entendimento e interpretação dos elementos envolvidos no ritual. Pode ser percebido como um espaço de representação; confluindo o que se pode considerar visível com o que é invisível revelando-se híbrido. Vinculando fé, devoção, festa e a esperança; promovendo a relação entre passado e presente e mostrando que “entre esse passado como preexistência geral que se desdobra até o presente existem “regiões de memória”, em que estão contidos todos os mecanismos que marcarão a vida do grupo”.¹⁸⁰

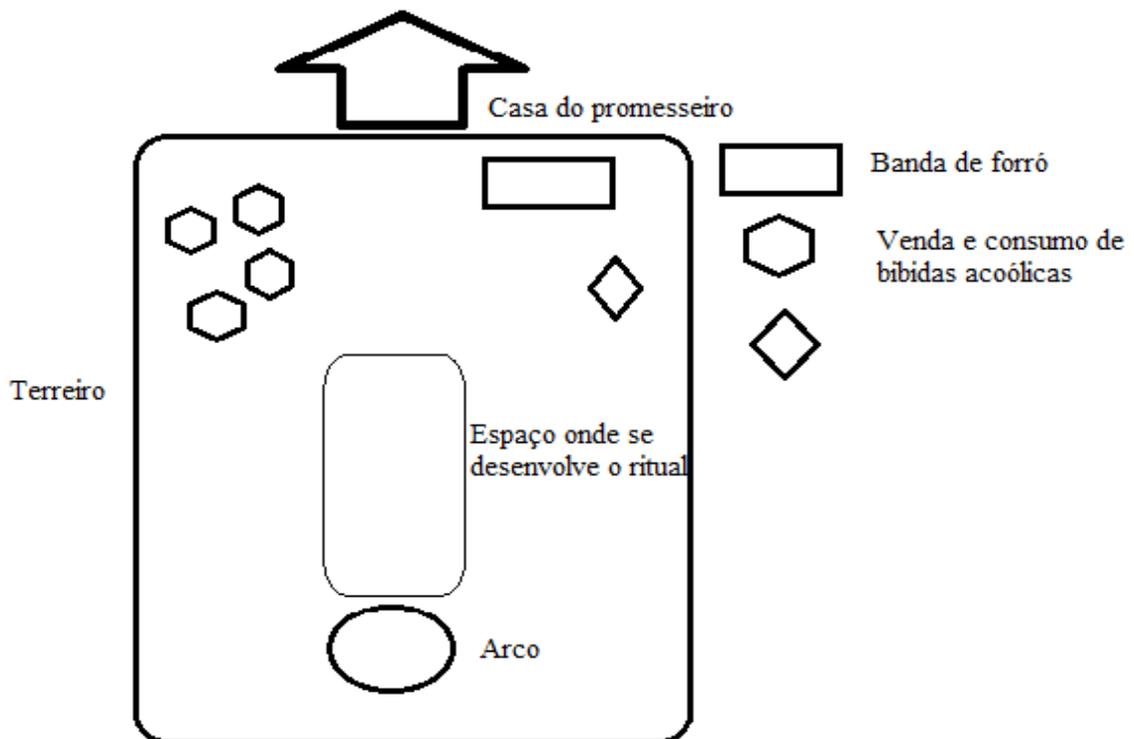
¹⁷⁷ GODOI, Emília P. O sistema do lugar: história, território e memória no sertão. *In*: NIEMEYER, A. M., GODOI, E. O. (Org.) **Além dos territórios**. Campinas: Mercado das letras, 1998.

¹⁷⁸ GODOI, Emília P. **O trabalho da memória**: cotidiano e história no sertão do Piauí. São Paulo: Editora Unicamp, 1999, p. 111-112.

¹⁷⁹ HALBWACHS, 2003, p. 160.

¹⁸⁰ GODOI, 1998, p. 101.

Fig. 07 Terreiro da casa do promesseiro, onde se desenvolve o ritual e outras atividades



Fonte: Elaborado pelo autor.

A imagem acima identifica a ocupação espacial do terreiro na noite de “São Gonçalo”. O arco, o qual é colocada a imagem do santo, ele deve ficar sempre à frente da casa em linha reta, alinhada à porta de entrada da residência, da mesma forma como se faz com as fogueiras para São João e São Pedro. Na frente do arco se realiza a dança. Os demais espaços do terreiro são ocupados por pessoas que vão assistir o ritual, pelas demais atividades que são executadas concomitantes. E logo após ao ritual pela venda de bebidas alcoólicas, leilão e festa/seresta.

O terreiro é o lugar onde tudo acontece, é a marca da casa, da família; é o espaço sagrado e também profano. É, assim como a escolha do dia da dança, uma estratégia. O terreiro tem que ser grande e limpo “pra juntar muita gente”. É o local onde se dança, oferece a retribuição; o ponto de comunicação com o divino, da mesma maneira que a igreja é; o ambiente de sociabilidades assim como um clube de festas ou uma praça. É o espaço onde, após a dança do santo se faz a festa para os homens. Familiares e pessoas de fora se divertem em um espaço híbrido que antes era relegado ao divino e após o ritual, é destinado à diversão do homem. Durante o ritual, o terreiro se modifica e ganha *status* não mais de uma simples

extensão da casa, transformando-se em espaço comum aos devotos, familiares e pessoas de fora, é o local onde a devoção se exprime e a festa se realiza.

O terreiro delimita o espaço da casa, até onde ele se estende. É ainda parte da residência, por isso nele se realiza a dança. Não se diz que o São Gonçalo vai ser feito no “terreiro de fulano”, se diz que vai ser feito na “casa de fulano”. O terreiro é também de alguma forma a casa do promesseiro, mas diferente desta, ele é aberto ao público. Em que quase tudo acontece. Deve ser além de limpo, plano e com terra batida para “levantar pouca poeira”.

Fig. 08 Terreiro no dia do ritual



Fonte: Arquivo do autor

O terreiro está envolvido no ritual como uma das estratégias de seu sucesso. Em dois casos específicos os devotos mudaram o local de realização dos seus rituais– das suas residências, em que o ritual se repetia costumeiramente por anos – para outro terreiro – a casa dos filhos, no caso. O objetivo é bem simples de se compreender: ambos moram em locais mais distantes dos assentamentos e comunidades mais populosas dos “arredores”. O terreiro alternativo pode ser mais atrativo do ponto de vista festivo-econômico. Nesse lugar-terreiro se inscreve a memória, a devoção, mas também se inscreve como viu-se os interesses

econômico-financeiros. O ritual deve ser de alguma forma rentável para o devoto e a escolha do lugar faz parte dessa estratégia.

Um terreiro novo pode significar também não só a mudança de lugar, mas também a continuidade. Nos dois casos anteriores estrata-se de promessas vitalícias com promesseiras já idosas. A transferência da dança da sua casa para a casa do filho de alguma forma pode possibilitar a continuidade dessa devoção após a morte dessas devotas, pois este agora terreiro-novo, logo também se fixará como um lugar da memória dessa promessa que se arrasta por anos. Será o lugar onde se pagava a promessa da mãe que já se foi.

Nesse sentido, de alguma forma, o novo lugar demonstra a continuidade dessa prática religiosa que ocorre em grande parte dos pais para os filhos. Procurou-se estabelecer essa relação entre a devoção e a memória e também a sua influência na vida das comunidades/famílias/pessoas; muitos fiéis já são idosos— entre os entrevistados todos possuíam idade entre 50 e 70 anos— e há décadas são devotos de São Gonçalo. Com o passar dos anos, essas gerações de devotos vão se renovando, construindo, reelaborando e selecionando as memórias (Pollak, 1992), o que implica dizer: as gerações que sucedem adaptam novas simbologias ao ritual, introduziu-se no mesmo novas formas e conceitos.

As danças ocorrem o ano todo, e nos meses com maior frequência, são raros os finais de semana que não há algum ritual. Entre esses meses (junho-dezembro) a incidência de chuvas da região é muito baixa, e como o ritual se realiza no terreiro, em uma área descoberta, pelo menos nos dias de dança, a chuva à noite não é bem-vinda. Por isso, escolhem-se as datas em que quase não exista a possibilidade de chuva, salvo nos casos em que o pagador da promessa comprometa fazer a dança coincidindo com o dia de São Gonçalo, 10 de janeiro, independente que dia da semana seja e mesmo com a possibilidade de chuva.

A partir de junho começa o período de colheita nas roças da região. De alguma forma, parece remeter as origens do ritual de São Gonçalo, o qual possuía características dos rituais agrários precedentes ao cristianismo. Destacou-se anteriormente a associação das joias ofertadas no arco com a colheita local; e como associa o devoto, “São Gonçalo foi um lavrador, era uma pessoa da roça”¹⁸¹ e, por isso, as suas festas começam após a colheita, pois é o período em que o devoto, após ter a renda da produção na roça, tem juntando o montante suficiente para realizar a sua dança.

Para além desses casos específicos, o dia e o horário da dança também revelam aspectos sugestivos da festa. Geralmente, ocorrem na sexta ou no sábado à noite, como

¹⁸¹ M., 57 anos, masculino, lavrador.

mostra a quadra abaixo, salvo rituais realizados para pagamento de promessa de morto que é realizado na segunda-feira logo após o início da noite.

Vamos dar a despedida
 Por cima da verde cana
 A dança de São Gonçalo
 Só cai em fim de semana.¹⁸²

Sendo assim, a escolha da data e da noite como momento de realizar a dança, conflui com as demais estratégias para atrair espectadores e, assim, consumidores. A sexta é o dia em que inicia o descanso do trabalhador rural, pois geralmente sábado e domingo são destinados ao descanso, há então disposição para se divertir e adentrar a noite na festa. O próprio horário já é sugestivo disso, associa-se aos festejos da Igreja Católica realizados na sua maioria à noite; e após as novenas, promovem-se festas com objetivo não muito diferente ao do promesseiro. A noite também representa o turno oposto ao trabalho; é perfeitamente bem-vinda uma festa para diversão do povo na zona rural.

Mesmo sendo em dia convencional de festa, as datas do mês em que ocorrem as danças são estabelecidas com muita antecedência. O objetivo é não coincidir com algum outro ritual ou alguma festa “nas redondezas”. Geralmente, antes da escolha do dia, o devoto procura informações a respeito de outras festas para não haver divisão de público, principalmente quando após o São Gonçalo também se realizará uma festa/seresta. Nesses casos, a concorrência deve ser evitada, exceto nas situações em que o dono da promessa realiza apenas o ritual e o leilão, não havendo tanta preocupação com a festa e os concorrentes dos arredores.

Como já vimos, a dança de São Gonçalo é o ritual principal e congregante, mas apenas introdutório da noite. Percebe-se que as danças sofreram ao longo do tempo algumas variações na sua forma de execução, como afirma o devoto: “as pessoas antigamente começavam as danças sete horas da noite e terminava as onze e tinha muitas mulheres pra cantar”.¹⁸³ Com o tempo, o ritual passou a iniciar-se cada vez mais tarde e tem uma duração menor, pois a noite que era inteiramente dedicada à realização da dança, teve seu tempo dividido com as outras atividades executadas no mesmo ambiente. As festas, serestas, bingos ocorrem logo após o rito de São Gonçalo e tem, segundo os entrevistados, acarretando rituais menores, em relação ao tempo da reunião.

¹⁸² Versos da resposta da despedida da primeira jornada da dança de São Gonçalo.

¹⁸³ A., 57 anos, sexo masculino, lavrador.

3 O ritual de retribuição dos milagres: o ciclo de obrigações entre devoto e santo

3.1 O pagamento das promessas I: a dança de São Gonçalo

(...) uma coisa é observar as pessoas executando gestos estilizados e cantando canções enigmáticas que fazem parte da prática dos rituais, e outra é tentar alcançar a adequada compreensão do que os movimentos e as palavras significam para elas.¹⁸⁴

3.1.1 O ritual, o arco, a imagem do santo e as simbologias

Pagar promessa é a contrapartida necessária e obrigatória desse sistema de trocas entre homens e santos, e como já sabe se, se concretiza mediante a realização de um ritual dançante conhecido como “dança de São Gonçalo”, promovido pelo beneficiário do milagre, ou por algum representante seu, e executado por pessoas “especializadas” na dança. O ritual é o momento que o milagre se torna mais explícito para a comunidade, pois ele é sinal que o pedido foi atendido; a promessa, antes um ato particular, torna-se pública e coletiva com a execução da dança.

No ritual é o momento em que alma, corpo, religião e dança se conjugam estruturando o rito, percebendo no contexto do movimento da dança e do canto a expressão de estruturas simbólicas que admitem a convivência do homem com o sobrenatural de forma dependente e cúmplice, tendo o ritual a função de manter vivos os significados intrínsecos da devoção que cada devoto interpreta como parte de sua experiência, podendo acreditar que “o rito exerce uma ação profunda sobre a alma dos fiéis que dele participam. Estes reconhecem uma impressão de bem-estar cujas causas não percebem claramente, mas que é muito justificada (...) e nela fazem seu ser moral”.¹⁸⁵

Observando o ritual de São Gonçalo, percebo na sua natureza híbrida um processo de interação que revela movimentos heterogêneos que concilia em si diálogos e memórias, caracterizando os valores sociais dos devotos, sendo revelada uma “ordem que estrutura o sentido do acontecimento, cujo propósito é coletivo”.¹⁸⁶

Ao tecer considerações sobre os ritos, Durkheim (1996) definiu os mesmos como modo de agir de uma sociedade; os ritos, ora expressos como uma forma de ação religiosa podem ser vistos como “regras que determinam como o homem deve comportar-se com as

¹⁸⁴ TUNER, 2013, p. 23.

¹⁸⁵ DURKHEIM, 1996, p. 389.

¹⁸⁶ PEIRANO, 2002.

coisas sagradas”¹⁸⁷. E nesse contato com o mundo religioso do sagrado, o ritual pode ser percebido como um mecanismo que tem como função na sociedade o reforço da integração entre os seus membros.

A integração suscitada pelo autor está presente no ritual de São Gonçalo, pois é rotineiro, amigos, familiares e até desconhecidos do devoto comparecerem à residência do mesmo no dia da dança, para prestigiar o “adjunto”, integrando-se com os demais membros da comunidade. E nesse contexto, o rito serve “para manter a vitalidade dessas crenças, para impedir que elas se apaguem das memórias. (...) Por meio dele, o grupo reanima periodicamente o sentido que tem de si mesmo e de sua unidade, ao mesmo tempo, os indivíduos são reafirmados na sua natureza de seres sociais”.¹⁸⁸

As definições acima levam a compreensão que os ritos se tornam tão determinantes no cotidiano do ser humano que são capazes de influenciar o seu modo de agir, assim como uma norma, fazendo uma relação entre o rito com a estrutura social, pois a partir da crença, os ritos expressos ganham uma importante função, uma vez que “ele anima a memória e liga o presente com o passado relevante. (...) Pode permitir o conhecimento de algo que, de outra maneira, não seria conhecido. Não exterioriza simplesmente a experiência (...) mas modifica a experiência, expressando-a”.¹⁸⁹

Durkheim (1996), ao conceituar o rito a partir de sua função social, caracteriza esse fenômeno como uma expressão cultural de uma sociedade que empreende o poder de manter a coesão de um grupo, sendo responsável segundo o autor, pela reanimação periódica e pelo sentimento individual de pertencer a uma dada sociedade.

Para além da função de despertar os sentimentos de pertencimento e renovação do grupo, associando rito com religião, Durkheim afirma que os ritos são em sua essência momentos do despertar da efervescência coletiva, já que “o rito exerce uma ação profunda sobre a alma dos fiéis que dele participam. Estes reconhecem uma impressão de bem-estar cujas causas não percebem claramente, mas que é muito justificada (...) e nela fazem seu ser moral”.¹⁹⁰

Essa ação profunda suscitada pelo autor é sentida diretamente pelo indivíduo na “produção do estado mental” coletivo que o rito provoca, pois a reunião do grupo gera esses estados mentais revelando a eficácia do rito. Assim, “O essencial é que haja indivíduos

¹⁸⁷ DURKHEIM, 1996, p. 24.

¹⁸⁸ DURKHEIM, 1996, p. 409.

¹⁸⁹ DOUGLAS, 2014, 82.

¹⁹⁰ DURKHEIM, 1996, p. 389.

reunidos, que sentimentos comuns sejam experimentados e expressos em atos comuns. Tudo nos leva à mesma ideia: os ritos são, antes de tudo, meios pelos quais o grupo social se reafirma periodicamente”.¹⁹¹

De modo geral, Durkheim (1996) afirma que quando a vida em coletividade atinge “um determinado grau de eficácia” ela desperta a vida religiosa, concluindo que só existe sociedade quando existe uma necessidade de alimentar e de alcançar os sentimentos coletivos. Esses sentimentos coletivos podem ser vistos no despertar da reunião do grupo para a realização do rito, em que são expressos o sentimento de pertencimento religioso, de agradecimento e reconhecimento coletivo da importância do santo e dos seus milagres para as suas vidas.

Para que se realize o ritual é necessário que seja montado um altar improvisado em frente a casa do pagador da promessa (terreiro). Após todos os integrantes da dança se posicionarem em frente ao arco, tem início o ritual. O arco de São Gonçalo é o espaço onde é montado o altar que abriga a imagem do santo. De estrutura semicircular, o arco é construído com cipós e coberto com tecido no terreiro da casa do pagador da promessa, na seguinte forma:

Fig. 09 Arco de São Gonçalo com imagem do santo



Fonte: Arquivo do autor

¹⁹¹ DURKHEIM, 1996, p. 422.

Esse espaço em frente do qual se realiza o rito, é parte fundamental dessa estrutura. Dentro do arco é colocado um suporte para abrigar a imagem do santo, sendo completado quase sempre com duas velas e, em alguns casos, com flores para enfeitar. Essa forma de organização do arco/altar pode ser vista como “um programa visual que orienta uma percepção, condição fundamental para emprestar sentido e valor devocional aos objetos, ao espaço, e por conseguinte, legitimar uma experiência sagrada, resultando da percepção do espaço e da presença, forma e poder dos objetos”.¹⁹²

Portanto, o que se denomina “arco de São Gonçalo” carrega um conjunto de simbologias que vão além de um simples altar.¹⁹³ Pode ser considerada a casa do santo naquele espaço; é o espelho que se parece com as casas de muitos devotos pela simplicidade; é o espaço também o qual mostra a fartura, a colheita, e em que se mostra a solidariedade e o respeito, pois ali também se colocam esmolas para “São Gonçalo”. Por isso mesmo, também um local onde a economia monetária se faz presente, já que após o ritual, o arco de São Gonçalo é leiloado. É nesse espaço que se reverencia. É na frente dele que se ajoelha, canta, reza e agradece, e é também um espaço sagrado. Na percepção do devoto, São Gonçalo está ali e veio para assistir a dança. Esses símbolos que o arco agrega em si, também fazem parte do ritual e da devoção ao santo.

Turner (2005) deu grande importância aos símbolos que os rituais expressam. Para ele, “o símbolo é a menor unidade do ritual que ainda mantém as propriedades específicas do comportamento ritual; é a unidade última de estrutura específica em um contexto ritual”.¹⁹⁴ Na sua análise da “estrutura semântica” dos símbolos encontrados no ritual ndembu, percebeu que “cada tipo de ritual pode ser visto como uma configuração simbólica, uma espécie de ‘pauta musical’, na qual os símbolos são as notas. O símbolo é a menor unidade de uma estrutura específica num no ritual”.¹⁹⁵

Para o autor, o símbolo ritual exerce uma força no interior do contexto do campo em que se estabelecem as ações sociais, com isso, os símbolos rituais podem ser direcionados aos

¹⁹² ROCHA, Ewelter. Objeto, imagem e percepção: forma e contemplação dos altares do Horto. In: BARBOSA, Andréa (Org.). **A experiência da imagem na etnografia**. São Paulo: Terceiro Nome, 2016, p. 243.

¹⁹³ Luiz Mott (1997), explica a importância do altar para os colonos no Brasil Colonial. Local onde se faziam as orações diárias, eram também espaço onde ficavam seus santos “prediletos” além de relíquias. Rocha (2016), também faz uma reflexão a partir de imagens uma análise dos altares domésticos do Horto, dando enfoque ao que o mesmo chamou de *forma-altar*.

¹⁹⁴ TURNER, 2005, p. 49.

¹⁹⁵ TURNER, 2005, p. 83.

interesses e finalidades para os sujeitos que o utilizam, mesmo que nem sempre de forma consciente.¹⁹⁶

Pela grande dimensão que o símbolo exerce na sociedade, é necessário segundo Turner (2005), analisar os símbolos rituais dentro de uma “série temporal em relação aos outros eventos, pois os símbolos estão essencialmente envolvidos com o processo social (...) transforma-se em um fator de ação social, em uma força positiva num campo de atividade”.¹⁹⁷ Por estarem expressos em um contexto mais amplo, ritual e símbolo devem ser analisados de forma interligada; feito isso de forma compartimentada, dificultaria a compreensão de ambos.

O arco de São Gonçalo pode ser observado como um espaço que possui um conjunto de expressões que dizem sobre quem o devoto é, como vive, como pensa, como negocia, como exprime a fé, e como se comunica com o santo. Ele é simultaneamente um espaço e um tempo. A partir dele o ritual é executado, e é com o tempo que dura o ritual que se paga a promessa.

O cipó que dá forma ao arco tem que ser “da terra”, representa a zona rural e, conseqüentemente o trabalhador, lavrador. O enfeite com cana-de-açúcar, laranja, banana e bolo de goma, representa o que se colhe da terra “porque São Gonçalo foi um lavrador, era uma pessoa da roça”,¹⁹⁸ assim como grande parte dos seus devotos. A “penca do meio” também tem uma conotação diferenciada: todas as frutas e bolos colocados no arco, são de São Gonçalo, menos a maior delas que fica centralizada no meio do arco que é do tirador da dança, uma espécie de recompensa/reconhecimento pelo seu desempenho no rito.

O arco representa não só o santo que ganhou “trajes de roça”, mas também representa o próprio devoto. Para eles, São Gonçalo é aquele homem/santo que eles moldam na mente, e este se parece muito com eles. O ritual é, e também simboliza uma festa, um momento de alegria, de agradecimento por algo que deu certo e também de alívio, por não dever mais ao santo, ou por estar cumprindo promessa vitalícia. Um momento de alegria, da forma como revelou à devota “eu me sinto muito feliz quando vai chegando perto do dia (*do ritual*), é uma felicidade muito grande pra mim”,¹⁹⁹ pois

as festas permitem descobrir oscilações entre uma visão alegre e uma leitura soturna da vida. Permitem igualmente inventar temporalidades, pois promovem uma duração muito rápida. (...) Todas as festas recriam e

¹⁹⁶ SOARES, AldenorAlves. Victor Turner (1920-1983). In: ROCHA, Everaldo e FRID, Marina. (orgs.). **Os antropólogos: clássicos das ciências sociais**. Rio de Janeiro: Vozes, 2015.

¹⁹⁷ TURNER, 2005, p. 49.

¹⁹⁸ M., 57 anos, masculino, lavrador.

¹⁹⁹ R., 67 anos, feminino, aposentada.

resgatam o tempo, o espaço e relações sociais. (...) é na festa que tomamos consciência de coisas gratificantes e dolorosas.²⁰⁰

Nessa festa, em que o simbólico e o ritual se conjugam, a imagem de São Gonçalo em si também carrega suas simbologias; esta é um símbolo sagrado, e é também a representação do sagrado naquele espaço. Geertz (2015) afirma que “os símbolos sagrados funcionam para sintetizar o *ethos* de um povo – o tom, o caráter e a qualidade da sua vida, seu estilo e disposições morais e estéticos– e sua visão de mundo, o quadro que fazem do que são as coisas na sua simples atualidade (...)”.²⁰¹

Para Durkheim (1996), os símbolos são importantes, pois (...) possuem forças reais necessárias para a compreensão do bom funcionamento da vida moral. Os símbolos parecem exercer grande importância na vida dos devotos e podem ser percebidos em vários aspectos ao longo da execução do ritual. Para Geertz (2015) “é tão grande a dependência do homem com os sistemas simbólicos que estes seriam decisivos para sua existência como criaturas”.²⁰²

Turner (2013), ao analisar os símbolos dos rituais dos ndembu especificamente na “exegese nativa dos símbolos”, de como os ndembu interpretam os símbolos do ritual *Isoma*, identificou que cada um dos episódios do ritual é possuidor de simbolismo. Para o autor “os símbolos possuem as propriedades de *condensação, unificação de referentes díspares, e polarizado de significados*. Um único símbolo representa muitas coisas ao mesmo tempo, é multívoco e não unívoco”.²⁰³ No ritual de São Gonçalo, é possível ser identificada essa multivocalidade na medida em que as expressões e atitudes ganham sentido, sendo, “seus referentes não são todos da mesma ordem lógica, e sim tirados de muitos campos da experiência social e de avaliação ética”.²⁰⁴

Os símbolos agregados à imagem do santo vão além de representar a realidade do devoto, como, por exemplo, nas vestimentas. A viola que o santo carrega nos braços remonta à sua alegria, o fato de gostar de festa, as noites em que animava as prostitutas para elas não caírem em tentação. A viola só confirma a fama do santo: “São Gonçalo gosta é de festa, de dançar”.²⁰⁵

²⁰⁰ DaMATTA, 1986, p. 83.

²⁰¹ GEERTZ, Clifford. A religião como sistema cultural. *In: A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro, LTC, 2015, pp. 66-67.

²⁰² GEERTZ, 2015, p. 73.

²⁰³ TURNER, 2013, p. 61.

²⁰⁴ TURNER, 2013, p. 61.

²⁰⁵ P., 67 anos, sexo masculino, lavrador.

Por ser um santo muito respeitado, a imagem de São Gonçalo no ritual precisa ser específica, a começar pela promessa, quando a mesma, quase sempre é escolhida junto com o pedido. Como a promessa é feita para o santo (de fulano), o santo (do lugar tal) sempre me perguntei para quem de fato se fazia a promessa, para São Gonçalo, “o santo” que se acredita está no céu ou para a imagem de São Gonçalo que está mais próxima do devoto?

O São Gonçalo da região aqui todo mundo se apega com o São Gonçalo da (*nome da localidade*), então a minha promessa de eu tirar todos os anos com ele. Como eu já tenho compromisso com o São Gonçalo da (*nome da localidade*) eu tiro um ano com o daqui e outro com o de lá.²⁰⁶

Nessa fala, o devoto explica que ao fazer sua promessa recorreu a um São Gonçalo específico, aquele a quem pediu e aquele a quem prometeu trazer no dia da dança. Poderia acreditar que não restariam dúvidas em relação a que São Gonçalo o devoto faz a promessa, pois seria a imagem, o mais próximo, o da terra mesmo. Continuou dizendo o devoto: ao fazer o pedido, promete-se ao “santo que vem na sua mente, lá da casa de fulano. No momento do aperreio você vai com o sentido certinho lá”,²⁰⁷ porém acredito que essa concepção varia de devoto para devoto. Embora haja predileção por uma imagem determinada – aquela que recorro no momento do aperreio, para essa devota, “todo São Gonçalo é o mesmo, agora tem aquela imagem que você tem mais fé. Eu faço a minha promessa para o São Gonçalo, o tradicional, original, o verdadeiro, mas eu posso pagar com aquele que eu escolhi trazer para o meu altar”.²⁰⁸

A devota demonstra apego aos “dois” São Gonçalos, porém há uma clara distinção entre os mesmos. O verdadeiro, original pode ser entendido como o São Gonçalo, santo invisível, (e visível pelos seus milagres), e o que “trago para o meu altar” é a imagem escolhida para estar presente no dia da promessa. Imagens, que famosas por fazerem milagres são as mais requisitadas, pois “os santos, apesar de estarem no céu, se fazem presentes na terra por meio de sua imagem. É a imagem o objeto de culto e, de algum modo, o santo se identifica com sua imagem. Desta forma, torna-se possível o contato direto entre o fiel e o santo”.²⁰⁹

Acredito que essa dualidade entre o divino e o físico depende da concepção de cada devoto, mesmo, que de modo geral, pareça prevalecer a promessa feita à imagem e, portanto

²⁰⁶ M., 57 anos, sexo masculino, lavrador.

²⁰⁷ M., 57 anos, sexo masculino, lavrador.

²⁰⁸ A., 57 anos, sexo feminino, zeladora.

²⁰⁹ ROSENDAHL, Zeny. **Espaço e religião: uma abordagem geográfica**. Rio de Janeiro: UERJ, NEPEC, 1996, p., 72.

se faria a promessa para uma imagem específica e seria ela, a “operadora” do milagre! Para justificar minha conclusão, trago até aqui o que os devotos afirmaram ser a grande causadora do milagre: a fé, “a promessa é para imagem que é milagrosa. Com a ajuda de Deus e a fé, porquê o que ajuda a gente é a fé”²¹⁰, portanto, se a imagem faz o milagre, este antevio a fé, e se a imagem ou o santo promoveram a cura, este (s) foi (ram) apenas instrumento (s) da fé do devoto, sendo a imagem entendida como um símbolo sagrado dessa devoção, pois

os símbolos sagrados relacionam uma ontologia e uma cosmologia com uma estética e uma moralidade: seu poder peculiar provém de sua suposta capacidade de identificar o fato com o valor no seu nível mais fundamental, de dar um sentido normativo abrangente àquilo que, de outra forma, seria apenas real.²¹¹

Não seria apenas uma particularização da devoção, mas também uma particularização do santo, pois é possível ter a mesma em casa, onde é mais fácil o “santo ouvir”, assim como também aqueles que não têm imagem, recorrem à imagem do vizinho, ou de outra localidade para pedir o milagre, e também prometer trazê-la até sua casa para realizar a dança. Alguns recorrem à imagem mais conhecida ou a “mais milagrosa”; outros preferem o seu “santo de casa”: “eu tenho a minha imagem do meu São Gonçalo bem pequenininho que eu ganhei. Geralmente vão buscar longe. Eu não tinha, antes de eu ganhar esse, eu ia buscar no (*nome da localidade*), aí uma amiga foi para Canindé e trouxe para mim”²¹², a imagem “doméstica”, da família, “o meu São Gonçalo”, que está acessível e convivendo com o grupo familiar, assim

os santos que convivem com os homens são os santos da família e do grupo vicinal limitado pelo “sentimento de localidade”. Estes, santos, próprios do grupo familiar, não habitam o “outro mundo”, paralelo ao da existência cotidiana, ou superposto a ela. Santos e homens são personagens de uma história comum e habitam o mesmo mundo. Mundo religioso e mundo social se identificam. O social é percebido, sentido e vivenciado por esquemas de percepção religiosos adquiridos em estado implícito e em modalidade pré-reflexiva, isto é, não brotam do ensinamento de um especialista que os produz e impõe²¹³.

Essa religiosidade, surgida com a ausência de um clero normatizador ganha formas próprias de expressão, a partir da identificação defendida pelo autor entre mundo social e espiritual. Os santos habitam o mesmo mundo e se não estão em casa, podem ser pego

²¹⁰ P., 67 anos, sexo masculino, lavrador.

²¹¹ GEERTZ, 2015, pp. 93-94.

²¹² R., 67 anos, sexo feminino, aposentada. *Grifo meu*.

²¹³ BENEDETTI, Luiz Roberto. **Os santos nômades e o Deus estabelecido**. São Paulo: Ed. Paulinas, 1983, p. 29.

“emprestado” de um amigo ou conhecido, perto ou longe de casa, e se for São Gonçalo, o santo anda, e precisa ser solicitado ao seu portador com antecedência.

o primeiro santo (*que foi colocado no arco para fazer a dança*) veio do (*nome da localidade*). Os três primeiros foram com essa imagem. Agora, eu já vi a mulher dona dessa imagem e falei com ela, (*pedindo a imagem emprestada novamente para uma dança*) e ela já disse que está ocupado o mês (*outubro*) todinho. Tá tudo reservado e não tem vaga não. Ele viaja demais. Esse santo do (*nome da localidade*), anda em Altos, Castelo, Zé de Freitas, tudo ele anda. As pessoas fazem promessa com ele para aquela imagem lá. Outro homem que tem uma imagem que comprou em Canindé já veio aqui ontem saber se vai ter mesmo São Gonçalo para ele já reservar.²¹⁴

Ter “um São Gonçalo”, e principalmente um santo que é requisitado, fazedor de milagre, significa vantagem econômica. Quanto mais “andador” o santo for, melhor, pois isso pode significar que o mesmo é muito milagroso. As relações econômicas entre homens e santos vão além das “trocas” de milagre por dança. Nesse caso, o santo que anda, não vai à festa gratuitamente. Assim como nas igrejas onde os “cofres dos santos” estão sedentos por moedas e cédulas, o São Gonçalo que é levado até um ritual também tem sua compensação em dinheiro. Além das esmolas²¹⁵, deixadas ao lado da imagem dentro do arco pelos devotos (figura 10), o valor arrecadado no leilão do arco também “é de São Gonçalo”, além de outras joias²¹⁶ que podem ser doadas para o santo no leilão²¹⁷ que segue o ritual.

Depois das jornadas tem o arco que é de São Gonçalo. Aí eu vou gritar o arco. Acontece gente que faz promessa com São Gonçalo: “eu vou botar duas joias no meu leilão para São Gonçalo”. Quando eu acabo de gritar o arco que eu tenho certeza que é de São Gonçalo, eu vou para o leilão. Aí eu pergunto: você tem uma joia que vai doar para São Gonçalo? “Tenho essa”, aí eu grito. Digo para o anotador para pôr o arco de São Gonçalo; dá R\$60,

²¹⁴ P., 67 anos, sexo masculino, lavrador. *Grifo meu*.

²¹⁵ A esmola faz parte da história de São Gonçalo desde o período em que ainda era vivo, como mostra essa passagem: “Em suas andanças arrecadando fundos para a construção da ponte, o sacerdote amarantino pediu esmolas a um homem rico, mas boêmio. Encontrando um momento de diversão, o homem deu-lhe um bilhete e disse que fosse até a sua casa e o entregasse a sua mulher para receber a esmola. Lá chegando, a esposa disse-lhe que o bilhete autorizava dar ao sacerdote o peso do bilhete em trigo. Não se fazendo de rogado pediu que pesasse o bilhete e que aceitaria a esmola mesmo sendo alguns grãos de trigo. A mulher pôs o bilhete em uma balança e nem mesmo todo o trigo que havia no seu celeiro equiparara-se ao peso da pequena folha de papel”. (FERNANDES, 2004, p. 38).

²¹⁶ Refere-se a todos os bens leiloados após o ritual, principalmente assados (de porco e galinha) e bolos.

²¹⁷ Zaluar (1983, p. 65), afirma que “à medida que se introduzem no campo as ações capitalistas de produção, as festas deixam de ter um caráter essencialmente sagrado e adquirem caráter marcadamente comercial”. Na dança de São Gonçalo o leilão pode ser considerado um momento fora do ritual central, mas que está diretamente associado à existência do rito. O próprio leilão do arco do santo, onde se afere na maioria das vezes um valor em dinheiro elevado, além dos recursos arrecadados com o leilão, incorre essa prática religiosa, dentro dos sistemas de produção capitalista.

R\$70, já deu até cem reais. Aí você põe, aí o arco de São Gonçalo é uma joia, duas Qualquer que seja e separe. Essas aí são as coisas de São Gonçalo.²¹⁸

Fig. 10 Esmolas ao lado da imagem de São Gonçalo



Fonte: Arquivo do autor

A economia nessas relações de doação de imagens, como já disse, parece ser um negócio vantajoso para quem tem uma imagem almejada, pois muitas imagens, durante os meses de junho a dezembro, pouco ficam nas suas casas de origem nos finais de semana, sempre sendo levadas de um “São Gonçalo” para outro, e conseqüentemente, trazendo consigo de volta para casa o dinheiro do leilão do arco, das joias e das esmolas. Aqui encontrei uma visão de concepção dúbia de trabalho, pois além de “trabalhar” fazendo o milagre, a imagem que comparece ao ritual está “a trabalho”, pois “o pagamento é o que ele ganha no serviço dele, o que tem dentro do altar é dele (...) o dinheiro do arco e as esmolas que ele ganhar em fica tudo para o santo”.²¹⁹

²¹⁸ M., 57 anos, sexo masculino, lavrador.

²¹⁹ A., 57 anos, sexo feminino, zeladora.

Assim como os participantes da dança, (dançadores, cantadeiras, etc.) que pedem algum valor para irem até o ritual e desempenhar suas atividades, a imagem do santo também recebe pelo seu trabalho. Se São Gonçalo é recompensado duplamente, com as danças e com o dinheiro arrecadado no ritual, e como sabe--se, o santo não gasta dinheiro, o dono do ícone, certamente é após o recebedor do milagre, o maior beneficiado nessa crença, assim como o clero da igreja o é.

O dinheiro aqui aparece de forma explícita em todos os momentos que atravessam a promessa, antes durante e após o ritual. Basta ver as esmolas colocadas ao lado da imagem do santo no altar. Diferentemente da igreja que a doação é retirada do bolso e logo colocada no saco de coleta “embora a presença do dinheiro seja parte indispensável da liturgia, ele não é abertamente mostrado”,²²⁰ talvez pelo reconhecimento do seu poder poluidor “que precisa ser contido e completamente revestido pelo seu papel ritual”.²²¹ Na dança, percebo uma “sacralização” do dinheiro à medida que o mesmo circula quase como símbolo do ritual religioso. Tudo está baseado na necessidade dele (para realizar a dança) e no retorno que ele pode dar (lucro com o leilão, cerveja e a festa). É através da sua posse que se realiza um ritual pomposo e atrai os familiares, amigos, vizinhos e as pessoas de fora para a dança, assim

o dinheiro parece oscilar entre seu papel abstrato tradicional como “medida de todas as coisas” e como um objeto ritual, cuja presença física e circulação (...) é importante para acentuar as relações estabelecidas entre os fiéis. (...) O dinheiro, tomado como um mediador abstrato e poderoso, como “nivelador radical” pode produzir um número virtualmente infinito de vínculos e conexões que, ainda que tênues e impessoais, são fundamentais para (...) a concretização do rito.²²²

A esmola se mostra nesse sistema como extensão da gratidão ao santo, assim como na igreja os fiéis colocam esmolas nos cofres. Mesmo que não tenha feito uma promessa, colocar uma esmola no arco do santo pode ser visto como uma forma de “ganhar crédito” com o santo para um pedido futuro, sendo a esmola entendida como “fruto de uma noção moral da dádiva e da fortuna, de um lado, e de uma noção de sacrifício do outro”.²²³ Doa ao santo quem pode e quem quer, mas é bom colocar suas moedas lá... É um sacrifício pequeno que do ponto de vista simbólico, pode valer muito. À mostra, as esmolas expõem a materialidade do dinheiro,

²²⁰ RICKLI, João. Cultura, dinheiro, alteridade: a materialização da missão e o diaconato mundial das Igrejas Protestantes na Holanda. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 35(2): 319-339, 2015, p. 335.

²²¹ RICKLI, 2015, p. 335.

²²² RICKLI, 2015, p. 334, *grifo meu*.

²²³ MAUSS, 2003, p. 208.

“mediador aberto e ambíguo que é (...) revestido de sentidos e significados religiosos para que possa *está presente no ritual sem poluí-lo*”.²²⁴

A esmola colocada no arco também pode ser uma forma de demonstração de posição social, ou não. É certo que não se consegue muito dinheiro em uma noite através das esmolas colocadas no altar, isso pode variar em torno de dez, quinze, trinta e muito raramente cinquenta reais. Tanto os mais abastados financeiramente como os que têm menos dinheiro colocam; a diferença está nos valores. Enquanto os últimos colocam moedas, os primeiros colocam cédulas com valores maiores. Ao colocar a esmola, todos que estão ao redor veem, e os comentários se espalham. Principalmente pessoas com maior interesse em ganhar visibilidade na comunidade fazem essas doações maiores, mas isso não é tão comum.

Doar esmola pode ser também uma demonstração de boa vontade para com o santo; é sinônimo de bondade. São Gonçalo saiu em peregrinação pedindo esmolas quando estava construindo sua ponte em Amarante. As esmolas postas no altar podem remeter a essa fase da vida do santo.

A esmola, nesse caso depende da intenção de quem dar: pode-se dar esmola para o santo não importando o valor, o que importa nesse caso, é o ato, e nisso “o encaixe da moeda e do ato de doar, ainda que em quantias insignificantes (...) parece operar certa sacralização do dinheiro, revestindo-o de um caráter religioso”.²²⁵ Pode-se dar esmola para própria promoção pessoal, pode-se dar esmola por consideração, sabendo que esta ficará com o dono da imagem. Pode-se dar esmola como demonstração de partilha e esperança de recompensa: ofereço ao santo o pouco que tenho e espero que ele me ajude a conseguir mais. A esmola aqui tem caráter múltiplo e ambíguo, pois cada um dar o que pode, com uma finalidade, sendo a esmola ao final de tudo, talvez um investimento tanto para o mundo humano como para o mundo sobrenatural.

Além da “fama” de ser milagrosa, a quantidade de fitas que amarram ao longo do corpo do ícone é um indicativo visual que revela a eficiência do santo em atender os seus devotos. Alguns têm o corpo todo coberto porque “cada fita daquela é um milagre”²²⁶, além disso, servem “para agradar o santo de alguma forma”,²²⁷ como mostra a figura 11.

²²⁴ RICKLI, 2015, p. 320, *grifo meu*.

²²⁵ RICKLI, 2015, p. 334.

²²⁶ R., 67 anos, sexo feminino, aposentada. *Grifo meu*.

²²⁷ A., 57 anos, sexo feminino, zeladora.

Fig. 11 Imagem de São Gonçalo coberto com fitas



Fonte: Arquivo do autor

Além de gerar uma renda ao seu portador, os santos vivem no mesmo mundo que os homens; viajam com eles, visitam suas casas e até se comunicam com os mesmos. Cito o caso narrado por um tirador de São Gonçalo, contado a ele por uma senhora que possui uma imagem de São Gonçalo. Segundo o mesmo, esta imagem possui mais de cem anos (de atividade). Muito solicitado na região para comparecer as danças, “o santo não para em casa”, a ponto da sua portadora, muitas vezes esquecer que o santo sairá naquele dia. Quando isso acontece o santo avisa que “vai pra festa à noite” da seguinte forma: “se a pessoa faz a promessa e ela não está lembrada que a pessoa vai pegar a imagem no sábado, ela disse que meio-dia o santo avisa ela. Ela (...) não tá preocupada se o santo vai sair (...) que meio-dia ela escuta umas batucadas dentro do oratório e tem isso como um aviso”.²²⁸

3.1.2 A festa para o santo e a festa para o homem

São Gonçalo e Santo Antônio
São dois santos interesseiros
São Gonçalo é pelas danças
E Santo Antônio pelo dinheiro²²⁹

²²⁸ M., 57 anos, sexo masculino, lavrador.

²²⁹ Versos da resposta primeira quadra da quinta jornada da dança de São Gonçalo.

As festas religiosas eram frequentes no Brasil colonial e imperial. Embora seja um tema que tem gerado até hoje muitas discussões controversas, o Brasil é visto por muitos pesquisadores como uma colônia que recebeu influência direta das tradições religiosas do colonizador europeu, que em confluências com outras formas de religiosidade já existentes e as trazidas pelos africanos, formou um catolicismo que se expressava em muitos casos na forma de procissões, danças e festas.

José Ramos Tinhorão na obra *As festas no Brasil colonial*, faz uma análise das festas no Brasil na época da colonização, apresentando esse período como uma era marcada por festas cívicas e religiosas. Para o autor, logo na primeira missa, ocorreu a primeira festa. Outros episódios festivos coincidiam com as festividades religiosas, como “a procissão de Corpus Christi (a que todas as categorias profissionais e sociais deviam enviar representações para sair formando alas)”.²³⁰

Quase sempre participando das grandes festividades públicas na condição de espectador, nas procissões surgiu a oportunidade da “gente comum dos primeiros centros urbanos coloniais (...) figurar como personagem ativa do século XVI”.²³¹ As “festas da fé” eram um momento em que o “povo miúdo” podia participar da vida religiosa da colônia, seja nos festejos ou procissões aos mais diversos santos, como a procissão do Corpo de Deus, ou até mesmo em “participações coletivas em festas religiosas pela identidade de cor”,²³² muitas delas organizadas por irmandades religiosas, como a Irmandade de São Benedito e a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário que eram conhecidas por serem compostas principalmente por negros. Promovidas por essas organizações religiosas, “as festas e procissões, ocasião em que a Irmandade saía para as ruas, tinha importância fundamental, pois era momento em que era reconhecida como grupo social”.²³³

No livro *O Império do Divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900*, Martha Abreu nos mostra a festa do Divino Espírito Santo no Rio de Janeiro durante o período imperial, apresentando as suas características festivas e populares que imprimiam nesse ritual religioso um momento que convergia festa com o sagrado. Nessas procissões, os músicos chamados de “barbeiros”, tornavam-se, segundo a autora, indispensáveis para a realização dos ritos, assim como as cantigas, que eram feitas em forma de poemas pela irmandade que organizavam o evento. Assim como na festa do divino, a

²³⁰ TINHORÃO, José Ramos. *As festas no Brasil Colonial*. São Paulo: Editora 34, 2000, p. 34.

²³¹ TINHORÃO, 2000, p. 67.

²³² TINHORÃO, 2000, p. 121.

²³³ QUINTÃO, Antônia Aparecida. *Lá vem meu parente: As irmandades de pretos e pardos no Rio de Janeiro e em Pernambuco. (Século XVIII)*. São Paulo: ANNABLUME, 2002, p. 111.

dança realizada ao santo que trago nessa pesquisa tem como fio condutor as cantigas. Para a autora, “sem dúvida nenhuma, as cantigas são expressões de uma íntima relação dos homens com o sagrado, revelando uma aproximação entre as coisas humanas (...) e as divinas”.²³⁴

É inegável que os rituais que se expressam através das festas religiosas, independentemente de sua natureza, possuem um papel socializador, que além de promover a integração dos grupos sociais, manifesta na sua execução rotineira, o criar e o recriar das devoções expressas nas práticas rituais, como na procissão do Divino ou na dança de São Gonçalo. Para além das procissões, os habitantes das terras que conhecemos hoje como Brasil, expressavam sua religiosidade através de ritos que agregavam na sua estrutura festividade e alegria, como é o caso da devoção a São Gonçalo,

Em “*Os ritos de passagem*”, Van Gennep (2013) analisou os rituais praticados em diferentes sociedades, verificando que nesses rituais os elementos que marcam a transição dos indivíduos de uma condição para outra. Para o mesmo, em um episódio ritualístico ocorrem três estados ou fases distintas: a fase de separação, transição e incorporação ou agregação. Entre esses estados existe uma fase transitória ou intermediária que recebe atenção especial. Dessa forma, os ritos admitem em teoria ritos preliminares (separação), liminares (margem), e pós-liminares (agregação); na prática está longe de encontrar a equivalência dos três grupos, quer a sua importância quer no grau de elaboração que apresentam.²³⁵

Os ritos de passagem para Van Gennep são vistos como um período intermediário, ou seja, é uma fase que permanecerá por determinado período; podendo ser vista como uma etapa de “crise” em que o sujeito poderá a partir daí, tomar essa condição intermediária como propícia para uma análise sobre a sua condição no grupo social.

A dança de São Gonçalo é formada por etapas chamadas de jornadas que juntas estruturam o rito. Cada jornada corresponde a um ciclo da dança, que acompanhada das cantigas do santo, possui abertura composta por duas quadras²³⁶. Cada jornada possui uma quadra “introdutória”, outra quadra que é denominada de “andamento” e na sequência uma “despedida” e uma “resposta” para a mesma, ambas com uma quadra. Essa sequência é respeitada até a última jornada, que é composta de uma “despedida”, uma “resposta” e uma “finalizada”. Cada jornada se inicia após os disparos de foguetes.

Cada período descrito acima se caracteriza como um momento que no seu conjunto representa a separação do estado de devedor do santo, o período intermediário, enquanto o

²³⁴ ABREU, 2000, p. 32.

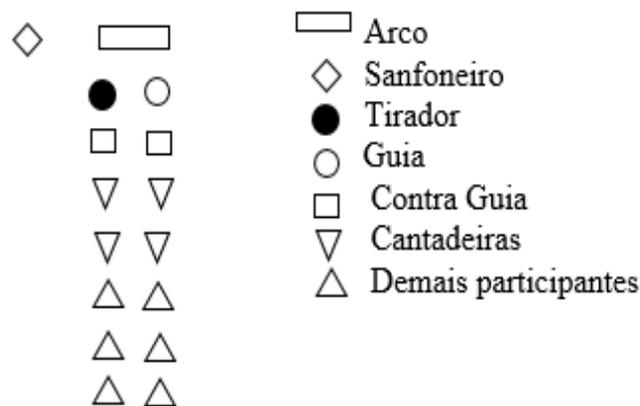
²³⁵ GENNEP, 2013, p. 33.

²³⁶ Estrutura poética composta por quatro versos.

ritual é realizado, mas não está concluído, e a fase de agregação, onde a dívida foi saldada e o devoto cumpriu sua parte, tendo “crédito” com o santo para iniciar um novo ciclo.

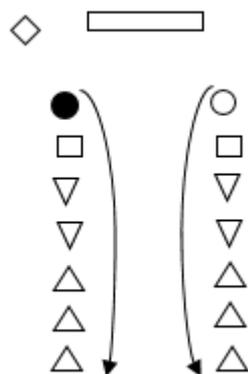
A movimentação ocorre em frente ao arco a partir de duas filas que são formadas pelos participantes do ritual que se posicionam na forma como mostra a figura 12, mantendo quase sempre a mesma posição até o fim do rito, salvo em momentos em que “há a troca” e lugares momentaneamente, mas logo se restabelece a posição original.

Fig. 12 Posicionamento dos membros da dança de São Gonçalo no ritual.



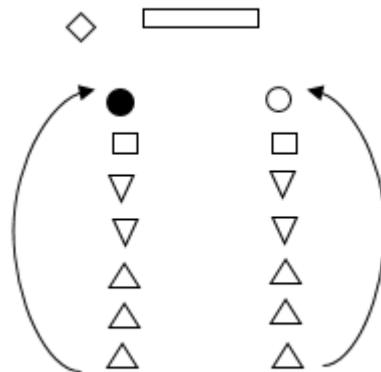
Fonte: Elaborado pelo autor

Fig. 13 Saída no início de uma jornada



Fonte: Elaborado pelo autor

Fig. 14 Volta após a saída de uma jornada



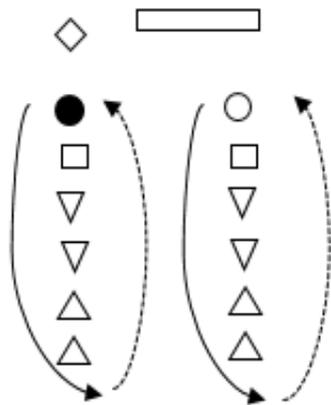
Fonte: Elaborado pelo autor

No início da dança, conduzidos pelo tirador e pelo guia, todos seguem da frente do arco até o final da fila, ambas “por dentro” das mesmas, (fig. 13), na sequência voltam “por fora” como indica na figura 14. No terceiro momento, após todos estarem posicionados em frente ao altar, mais uma vez refazem o mesmo percurso “por fora” e seguem em direção ao arco novamente: a fileira comandada pelo tirador “por dentro”, e a comandada pelo guia “por

fora”, até chegarem a frente ao arco novamente como mostra a figura 15. Na sequência, repetem a mesma movimentação, porém as duas fileiras refazem o caminho de volta pelo lado contrário do anterior (fig. 16).

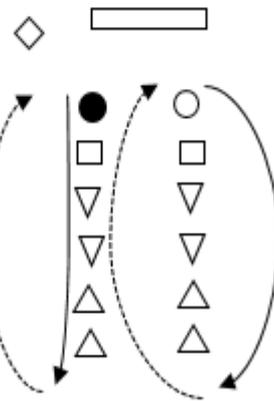
Após esses quatro momentos, ocorre a despedida para encerramento de uma jornada. A despedida ocorre em dois momentos, e cada fileira tem direito a “se despedir” do santo isoladamente da outra, como na figura 17.

Fig. 15 Terceira volta de uma jornada



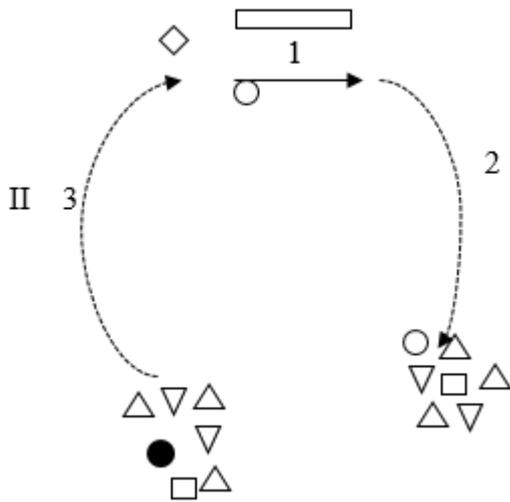
Fonte: Elaborado pelo autor

Fig. 16 Quarta volta de uma jornada



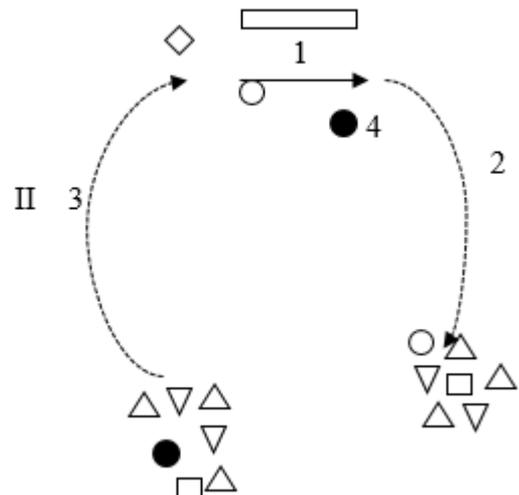
Fonte: Elaborado pelo autor

Fig. 17 Despedida de uma jornada (I)



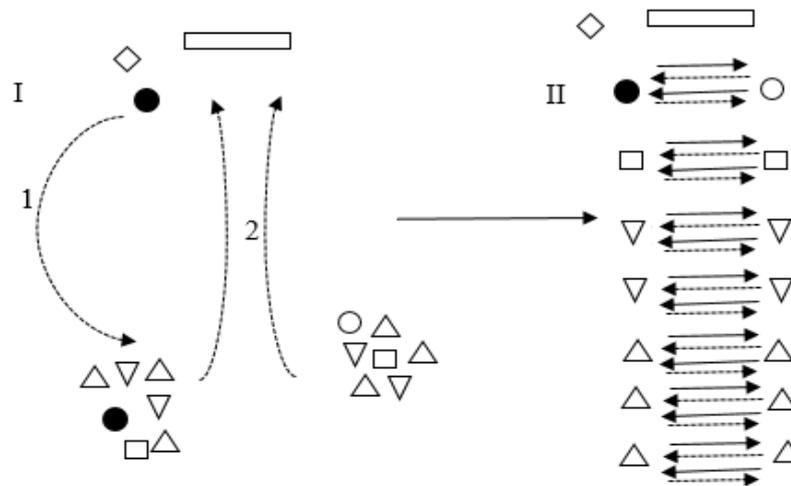
Fonte: Elaborado pelo autor

Fig. 18 Despedida de uma jornada (II)



Fonte: Elaborado pelo autor

Fig. 19 (I e II) Conclusão da despedida de uma jornada



Fonte: Elaborado pelo autor

Observa-se que cada fileira faz a sua despedida pelo lado contrário: o tirador faz a despedida do lado do guia e vice-versa. (Fig. 17 e 18). Em seguida, a última fileira a fazer a despedida se afasta do arco na direção onde está a outra e na sequência, ambas voltam em direção ao arco “por dentro” (figura 19 - I), e voltam novamente aos seus pontos de origem. Depois disso, ouvem-se gritos de “Viva São Gonçalo!”. Ao chegar à frente ao arco, ambos os lados trocam de posição rapidamente e voltam, para seus lugares de origem (figura 19-II). O devoto que está segurando a imagem do santo durante aquela jornada, entrega a mesma para o tirador, e este a repassa para o próximo que irá segurar “o santo” durante a próxima jornada. Ao fim da última jornada há a finalização do ritual, com movimentos repetidos de afastamento e aproximação do arco como ocorre durante as anteriores. Ao final, duas cantadeiras, ajoelham-se em frente ao santo e cantam, como na figura 20.

Fig. 20 Finalização de um ritual



Fonte: Arquivo do autor

Para que ocorra toda essa movimentação de ida e volta para frente do arco é necessário que os dançantes respeitem regras que são instruídas pelo tirador, a começar pelo número de jornadas que devem ser ímpares, de “3, 5, 7, 9 ou 13, tem que ser só até aí”.²³⁷ Durante cada jornada é necessário “ir lá e voltar; não pode ser menos que três vezes, pode ser até sete. Não pode ir quatro vezes lá e dar o “Viva”. Após ir lá cinco vezes e voltar, por exemplo, conta como uma jornada”.²³⁸

Dessas, há as que são destinadas a segurar a imagem, e as que ninguém pode segurar o santo durante a jornada, da seguinte forma: “se eu fizer um São Gonçalo com três jornadas só vai ter uma jornada para segurar, porque a primeira é do santo e a última é do dono da casa e ninguém segura”.²³⁹

As jornadas exigem disposição física dos participantes, pois demoram horas, e as idas e voltas em frente ao arco são marcadas pelo remelexo do corpo para um lado e para o outro batendo forte com o pé no chão. Além dessa ação, as cantadeiras passam todo esse período entonando os versos da cantiga em voz alta, o que requer um esforço a mais, pois grande parte delas já são idosas.

²³⁷ M., 57 anos, sexo masculino, lavrador.

²³⁸ M., 57 anos, sexo masculino, lavrador.

²³⁹ M., 57 anos, sexo masculino, lavrador.

As jornadas, como o próprio nome indica, são uma caminhada, uma andança de aproximação e afastamentos “do santo”, onde o mesmo é reverenciado pelos devotos. É nessa dança que o homem agradece, suplica e invoca o santo. É nesse momento que os milagres são rememorados e as lembranças são vistas diante dos olhos de cada membro do grupo, provocando o sentimento de solidariedade e a sensação de confiança, ficando “mais seguras em sua fé quando veem a que passado longínquo ela remonta e os grandes feitos que inspirasse. (...) Toda ela tende a agir sobre as consciências, e somente sobre elas”.²⁴⁰

Durante a realização das jornadas, muitos participantes tomam bebidas alcoólicas²⁴¹, havendo até mesmo distribuição de vinho para as cantadeiras durante a finalização de cada ciclo, quando todos ficam parados em suas fileiras. Faz parte do ritual e, por isso, não poderia ser considerado profano, até porque “São Gonçalo (...) era uma pessoa que gostava de beber. Você vê a dança de São Gonçalo; sempre tem a pinga no meio. Sempre tem porquê fez parte da vida dele”.²⁴²

Se a bebida já fez parte da vida do santo, segundo o devoto, isso seria talvez “uma imitação da vida de São Gonçalo” e o ato de tomar bebida alcóolica durante o seu ritual não seria problema, assim como o padre toma o vinho durante a missa, da mesma forma como fez Jesus Cristo na última ceia. Nas cantigas ao longo do ritual, a bebida preferida dos praticantes é mencionada:

Vamos dar a despedida
Por cima do limãozinho
As danças de São Gonçalo
Só tem graça cantando com vinho.²⁴³

Em muitos rituais, grande é o uso de bebidas alcoólicas pelos participantes e muitos deles exigem que o promotor da dança ofereça a bebida a eles, porém às vezes, por não concordar com essa atitude a bebida não é cedida. “Tem que dar dois litros de vinho. Ano trasado eu não dei bebida, aí a gente sabe depois que eles ficam falando quando a gente não dá. Não dei porque não acho certo. Eu acho que certo é as pessoas fazerem tudo normal”.²⁴⁴

²⁴⁰ DURKHEIM, 1996, p. 409.

²⁴¹ Câmara Cascudo (1968), aborda o uso da cachaça em rituais religiosos no capítulo “Cerimonial” da obra **Prelúdio da Cachaça. Etnografia, História e Sociologia da aguardente no Brasil.**

²⁴² M., 57 anos, sexo masculino, lavrador.

²⁴³ Versos da resposta da despedida da sexta jornada da dança de São Gonçalo.

²⁴⁴ R., 67 anos, sexo feminino, aposentada.

Por não concordar com a “bebedeira” no pagamento da promessa, essa devota descontentou os dançadores, principalmente as cantadeiras, essas que usam a voz para cantar durante o rito. Uma cantadeira diz ser necessária a bebida e não considera pecado esse ato.

Eu só canto se eu beber. Não exagerado, porque preciso por causa da garganta que força muito. Se eu não beber, eu não canto não. A bebida não atrapalha não porque São Gonçalo já fez essa brincadeira para distrair as colegas. Pecado existe ali, porque tudo é pecador, mas não acrescenta por causa da bebida. Tudo naquele lugar ali é permitido pelo o santo e não é pecado.²⁴⁵

As características festivas do ritual de São Gonçalo são propícias para que os devotos, cansados da sua rotina de trabalho, busquem no vinho, na cachaça ou na cerveja, uma forma de “ficar mais alegre” e agradecer, afinal tudo ali é festa. O santo bebia, os devotos também podem beber em uma festa em sua homenagem.

São Gonçalo não está no outro mundo. Como já mostrei, muitos devotos fazem promessas para a imagem – que está ali, presente no altar no momento da dança. O santo parece compartilhar “da bebedeira” junto com os devotos. Mesmo os que fazem promessas com o santo “que está no outro mundo”, no dia da dança ele parece estar ali e compartilha com os devotos dos prazeres da festa, afinal a festa é dele.

Diferente das festas realizadas às demais santidades do cristianismo, as danças de São Gonçalo se aproximam do que Nietzsche²⁴⁶ denominou apolíneo-dionisíaco. O contraste entre esses dois deuses grego filhos de Zeus era bem evidente. Apolo, o deus divinatório, representa a “perfeição dos estados”, o pensamento racional-inteligível, a serenidade; enquanto seu irmão Dionísio apresenta o oposto: a bebedeira, a música, o prazer. Este “é trazido a nós, o mais de perto possível, pela analogia da embriaguez. Seja por influência da beberagem narcótica (...) ou com a poderosa aproximação da primavera a impregnar toda a natureza de alegria”.²⁴⁷

Ao sair do seu cotidiano, da sua rotina de trabalho, o devoto, de São Gonçalo parece romper com as suas inibições, assim como dionisíacos “pois que se trata de uma divindade que preside à liberação provocada pela embriaguez (...) a que se apossa dos que bebem, a que se apodera das multidões arrastadas pelo fascínio da dança e da música”.²⁴⁸

²⁴⁵ A., 57 anos, sexo feminino, aposentada.

²⁴⁶ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **O nascimento da tragédia grega ou helenismo e pessimismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

²⁴⁷ NIETZSCHE, 1992, p. 30.

²⁴⁸ BRANDÃO, Junito de Souza. **Mitologia Grega**. Vol. III. Petrópolis: Ed. Vozes, 1992, p. 140.

Da mesma forma que no culto a Dionísio, o vinho está presente no culto a São Gonçalo; a dança e o canto da mesma forma. Nas dionisíacas a embriaguez levava ao êxtase que tinha como ponto principal “a união do mortal com o deus, no qual o mortal se tornava parte do deus se identificando com ele. Neste êxtase o mortal (...) é possuído pelo divino, e é tomado por uma explosão de liberdade, *celebrada com extrema* agitação, que caracterizavam a união com o deus”.²⁴⁹

Feitas as comparações, não resta dúvida que o devoto de São Gonçalo ao repetir as características dos rituais de Dionísio está em busca do mesmo objetivo, através dos mesmos métodos: dança, canto, bebedeira, alegria e embriaguez levam ao contato mais próximo, à libertação, à realização, à concretização dos desejos.

Turner (2013,²⁵⁰ ao analisar os rituais ndembu identificou alguns conceitos que podem ser associados às características da dança de São Gonçalo. A liminaridade descrita pelo autor vista como a fase intermediária, onde o indivíduo transita entre a calma e a agitação da dança é um dos elementos presentes no ritual de São Gonçalo. O sagrado em comunhão com o que alguns poderiam dizer profano se apresenta e se misturam, sendo o rito de São Gonçalo caracterizado por símbolos que são próprios da liminaridade: confluindo fé com dança e elevando o sagrado através da sua maneira de sentir e vivenciar sua devoção.

Se bebida e a algazarra não tornam o ritual profano, até porque este é concebido assim, “o santo” praticava e gostava dessa alegria, sendo o próprio rito sagrado uma dança, acredito que dentro do espaço que compreende o ritual, o sagrado se faz presente desde o arco até o final das fileiras de dançadores, porém isso depende da intenção de quem lá está, e que espaço ocupa na noite em que o ritual é executado. Há quem condene a prática da promoção de festas e serestas após o ritual: “É errado esse lado aí porque as danças... eu já tenho falado para um bocado de gente. Se você vai fazer a dança no sábado, então paga a sua promessa: tira dança, reza o terço, faz o leilão, aí você pagou sua promessa”.²⁵¹

Após findadas as jornadas, os dançadores se reúnem em frente ao arco, não mais no formato de fila, para rezarem um terço,²⁵² este pode ser entendido como uma extensão do ritual ou mesmo uma “cerimônia auxiliar”,²⁵³ e momento essencial para concretizar o

²⁴⁹ SANTOS, Viviani Martins dos e RIBEIRO Glória Maria Ferreira. O universo apolíneo e dionisíaco da tragédia grega no pensamento de Nietzsche. **Existência e Arte**, São João del-Rei Ano IV - Número IV – janeiro a dezembro de 2008, p. 03.

²⁵⁰ TURNER, 2013.

²⁵¹ M., 57 anos, masculino, lavrador.

²⁵² Conjunto de orações praticado pelos seguidores da Igreja Católica.

²⁵³ BRANDÃO, 1981.

pagamento da promessa, pois “se não rezar o terço a promessa não foi paga. Se você foi se apegar com santo, para mim é uma reza. Para mim o encerramento ali é o terço”.²⁵⁴

A prece que se faz ao santo é um momento que os devotos se afastam da festa, dos gritos da dança e rezam o terço de forma coletiva, afastando-se das características predominantes do culto popular em favor de um conjunto de orações pregadas pela Igreja Católica institucionalizada. Segundo o devoto, o terço é necessário, porque ali é uma reza, algo que o ritual não parece ser (?). Terço e ritual se conjugam formando um rito com um mesmo objetivo: agradecer o milagre, podendo ser entendida a prece como

o ponto de convergência de um grande número de fenômenos religiosos. Mais do que qualquer outro sistema de fatos, ela participa ao mesmo tempo da natureza do rito e da natureza da crença. É um rito, pois ela é uma atitude tomada, um ato realizado diante das coisas sagradas. Ela se dirige a divindade e à influência (...). Toda prece é algum grau de credo.²⁵⁵

Após o terço, a imagem do santo é levada pelos cantadores para dentro da casa do pagador da promessa. Tem fim a festa para o santo. O que acontece em seguida são os prolongamentos oportunistas do ritual de São Gonçalo; diria que são rituais acessórios (valsa e leilão) que quase sempre são executados na sequência, mas não são obrigatórios. O nome do santo ainda se faz presente (valsa de São Gonçalo, leilão de São Gonçalo, joias de São Gonçalo). Diria que estes delimitam o intervalo entre o fim da festa para o santo e o início da festa para o homem. O primeiro deles é a “Valsa de São Gonçalo”, que embora “seja do santo”, é dançado pelos participantes aos pares ao som da sanfona em frente ao seu altar já sem a sua presença. A valsa é mais um momento de socialização, de relaxamento, que os praticantes teriam direito após executarem a “exaustiva” dança do santo, esta seria a dança dos devotos, para confraternizarem o encerramento do ritual.

O leilão que começa com o “arco de São Gonçalo”, tem continuidade com as joias que podem ser de São Gonçalo e do dono do ritual; estas geralmente em maior quantidade. A função de “gritar o leilão” é do tirador do São Gonçalo. A este, naturalmente já são atribuídas essas duas atividades. Todo o dinheiro arrecadado com as joias do dono do ritual fica para ele a fim de compensar as despesas com a promoção do rito. Mesmo sendo considerado um momento que não faz mais parte do ritual, porém existe por causa do deste; o leilão é lembrado nos versos ao longo da dança.

²⁵⁴ M., 57 anos, masculino, lavrador.

²⁵⁵ MAUSS, Marcel. A prece. In: OIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Marcel Mauss**. São Paulo: Ática, 1979, p. 103.

Vamos dar uma despedida
 Em uma folha de limão
 Depois do São Gonçalo vou arrematar
 Todas as joias do leilão.²⁵⁶

O arremate do arco também é mencionado, citando até um possível valor para ele. O momento do leilão do arco é importante, pois muitas vezes o seu valor é um prenúncio da valorização das demais joias que serão leiloadas em seguida.

Vamos dar a despedida
 Na folha de feijão
 Cinquenta reais é o arco
 Fora a joia do leilão.²⁵⁷

Em muitos rituais, após o fim do leilão, ocorrem festas com bandas de forró, ou serestas (como anuncia a figura 21) que adentram a noite, juntamente com a venda de bebidas alcoólicas, que são vendidas também durante a ocorrência do ritual, assim como também consumidas pelos integrantes da dança (tiradores, guias e cantadeiras); é a festa para o homem.

As serestas parecem ser um atrativo a mais para que as pessoas compareçam ao evento e também uma situação onde se aproveita a aglomeração de pessoas que vão para o “São Gonçalo” para “ter mais lucro” com a venda de cerveja. Na placa, (figura abaixo) exposta às margens da PI-115, local de grande trânsito de veículos e próximo à comunidade do promesseiro, o convite para o São Gonçalo também é feito. Volto aqui a abordar o que chamei de “gente de fora” no ritual. Essa placa traz um exemplo claro: ao expor o convite em uma rodovia estadual, o promesseiro espera que o maior número de pessoas, seja do seu convívio social ou não, apareçam para prestigiar sua festa.

²⁵⁶ Versos da despedida da sexta jornada da dança de São Gonçalo.

²⁵⁷ Versos da despedida da segunda jornada da dança de São Gonçalo.

Fig. 21 Placa às margens de uma rodovia convidando para um São Gonçalo e uma Seresta



Fonte: Arquivo do autor

As questões econômico-financeiras, mais uma vez aparecem nesse ritual. A festa ou seresta ocorre depois da dança, mas os seus preparativos ocorrem durante e por causa do ritual. Os atores envolvidos são em grande maioria os mesmos, inclusive o público. É uma continuidade da festa, porém “São Gonçalo não está mais ali para ver”, está guardado; todavia foi o “São Gonçalo” que atraiu as pessoas para irem até a casa do promesseiro naquele dia, como indica a quadra.

No terreiro desta casa
Tanta pedrinha que tem
Se não fosse São Gonçalo
Aqui não tinha ninguém.²⁵⁸

Brandão (1986), afirma que “nas práticas rituais”, o reconhecimento da separação entre o sagrado e o profano é o que justamente permite que ambos sejam postos lado a lado em uma festa de santo, onde diante do mesmo altar se dança sapateando primeiro “para ele” e, logo depois, “pra divertir”.²⁵⁹ A festa de São Gonçalo, sagrada, agora findada, cede o espaço para a festa do homem.

²⁵⁸ Versos da resposta da primeira quadra da quarta jornada da dança de São Gonçalo.

²⁵⁹ BRANDÃO, 1986, p. 183.

3.2 O pagamento das promessas II: os pagadores secundários e as promessas menores

Já citei o conjunto de pessoas que têm o conhecimento de como se desenvolve o ritual que são necessárias para que o mesmo aconteça. Em tese, o ritual é realizado para retribuir ao santo algo alcançado por uma única pessoa, porém ela pouco participa diretamente da realização da dança, sendo ativamente o responsável pela promoção do ritual, mas não pela sua execução, trabalho destinado aos “especialistas”.

A dança de São Gonçalo é um ritual coletivo para “pagar a dívida” de uma pessoa, e o fato dela não participar dançando, em nada reduz o valor do pagamento da promessa. “O pagamento da promessa só é a dança. Não importa se ele dançou ou não. Aconteceu, ele pagou”.²⁶⁰ O pagador da promessa é ao mesmo tempo o mentor financeiro do ritual, e em alguns casos, membro ativo da dança, podendo-se dizer que como “festeiro” investe tempo e dinheiro e como promesseiro/devoto investem-se a si próprios em nome da promessa feita ao santo.²⁶¹

Essa forma participativa como o ritual se manifesta, aproxima-se muito com as três categorias de sujeitos participantes da festa religiosa definidas por Brandão (1981),

os que pagam promessas participando da dança; os que ajudam os que pagam as promessas; os que participam como assistentes ou como devotos, dos momentos rituais de pagamento de promessas. Aqui, os sujeitos centrais da função são os que devem: a alma da falecida, o festeiro-promesseiro, os promesseiros-participantes. Os sujeitos complementares são os que ajudam: os agentes do ritual, os auxiliares dos serviços da casa, os assistentes.²⁶²

No pagamento de promessa para São Gonçalo, quase todas essas categorias são encontradas, e mais ou menos nessa mesma ordem, a saber: os que pagam a promessa participando da dança; o promesseiro (em alguns momentos do ritual), porém em alguns casos se exime completamente de participar do rito; tem os que além de pagarem participando da dança, (tirador, guia, contra-guia e cantadeiras) são também os que ajudam a pagar a promessa; tem os que participam como devotos, assistindo a dança ou pagando a sua promessa; além desses, temos os “sujeitos complementares”, pessoas que fazem variados tipos de atividades que possibilitam a realização das atividades existentes durante e após o

²⁶⁰ A., 56 anos, sexo feminino, zeladora.

²⁶¹ BRANDÃO, 1981.

²⁶² BRANDÃO, 1981, p. 64.

ritual, como, por exemplo, as pessoas que fazem as joias para serem leiloadas, como já mostrei anteriormente.

Os dançantes, convidados que são fundamentais para a realização do rito, pagam a promessa, embora não sejam os devedores. Mesmo entendendo que se trata de um ritual que possui no seu cerne a participação coletiva, e só assim se realiza da forma que é, acredito que há uma “terceirização” do pagamento da dívida com o santo. Embora não se possa retribuir o milagre sozinho, o “devedor”, quando se exime de “está dentro” da dança, deixa o “pagamento da dívida” a cargo de outras pessoas, daí achar apropriado denominá-los “pagadores de promessa secundários”.

A participação coletiva desses sujeitos determinados na dança ocorre a partir do convite do pagador da promessa e, como já citei anteriormente, depende recursos financeiros, por isso, em algumas situações há solidariedade com a ajuda coletiva para que o ritual ocorra da seguinte forma: “Eu faço a promessa e eu estou muito aperreado (*financeiramente*), quando eu vou pagar ela eu não tenho muita condição, então convida aquele pessoal. A pessoa vem me convidar... se eu não quero ajudar pagar a promessa. Ajudar. Se eu cobrar eu não vou ajudar, não é?”²⁶³

Mas nem todos concordam com essa forma de ajuda. Muitos pagadores secundários exigem “um agrado” para “se fazer presente” na dança. É algo parecido com a motivação de quem recebeu a promessa tem para realizar o ritual. Estes, também exigem ganhar algo em troca para irem, seja tocar, cantar ou dançar. A recompensa geralmente ocorre em dinheiro, uma cantadeira de São Gonçalo explica que existe a cobrança: “Quando é conhecido (*dono da promessa*) eu canto de graça, quando é lá de fora tem que pagar em dinheiro mesmo de acordo com a quantidade de jornadas R\$ 5 R\$ 10²⁶⁴ cada jornada.²⁶⁵ Os guias os tocadores tem que pagar”²⁶⁶. Essa quadra das cantigas da dança simboliza a necessidade do pagamento dos participantes:

²⁶³ M., 57 anos, sexo masculino, lavrador. *Grifo meu*.

²⁶⁴ Segundo Zalar (1983), quando se substitui uma ordem social tradicional por outra, no caso da cobrança é porque as pessoas passam a operar pela lógica do cálculo econômico. Nessa relação, cobrar o seu “trabalho” por número de jornadas incorre essa prática religiosa dentro do sistema lógico da economia baseada em dinheiro.

²⁶⁵ Cantadeira, profissional de São Gonçalo, A., 56 anos, relatou quase ter entrado em conflito com uma promesreira porque a mesma ter colocado empecilhos para efetuar o pagamento combinado pela sua atividade na dança, i conformada com o embate, a mesma afirmou: “eu sou uma profissional de dançar São Gonçalo. Um dia uma mulher me discriminou porque eu cobre”.

²⁶⁶ A., 56 anos, sexo feminino, zeladora. *Grifo meu*.

Vamos dar uma despedida
 Na folha da laranjeira
 Senhora dona de casa
 Venha agradecer as cantadeiras.²⁶⁷

Como há a compensação financeira pela realização do trabalho, não só pelas cantadeiras, mas por todos os participantes – os sangonçalistas que tem conhecimento da “arte da dança” – acredito haver uma “profissionalização” do São Gonçalo, pois alguns desses participantes se definem como “profissionais de São Gonçalo”. Se há pessoas que se denominam profissionais em uma determinada atividade, e para a realização desta exigem uma motivação financeira, vejo dentro de uma “economia de trocas entre homens e santos”, um sistema econômico que é alimentado, a partir dessa relação, implicando renda extra em boa parte do ano para essas pessoas, como narra a devota:

Torna-se uma dificuldade porque até os três que eu fiz a gente só pagava o tocador e agora paga tudo. Para mim eu estou achando que mudou porque até no tempo da minha juventude eu nova eu ia São Gonçalo e ninguém tinha aquela despesa tão pesada como está agora. Só pagava o tocador, porque eu sei que esse aí toda vida foi pago. Agora tem que pagar tudo; a minha despesa é pesada. Eu pago o tocador, eu pago o tirador da dança, as mulheres que vem cantar. São quatro mulheres, aí eu pago R\$ 100 para uma que é a chefe aí esse ela divide com as outras. O sanfoneiro eu pago R\$ 200. Os tiradores (*além do tirador, guia e contra-guias*) da dança eu pago R\$ 120, R\$ 130 porque eles tiram a dança do santo e gritam o leilão. O gritador pede 15% e 20% do leilão para ele dançar e gritar o leilão.²⁶⁸

Os dispêndios financeiros especificados pela devota, e promotora de danças de São Gonçalo, elevam os custos do ritual, pois soma ao todo quase dez pessoas que participam diretamente da dança, daí a necessidade do leilão ser grande e dar lucros, para poder cobrir as despesas, pois além do pagamento é necessário, muitas vezes, também alimentar esses participantes. Embora alguns desses “profissionais”, não cobrem por essa atividade, e por isso, mesmo não se considerem profissionais, também existe um pagamento indireto da dança.

O tirador do São Gonçalo, além de receber a “penca do meio” do arco como forma de pagamento pelo seu empenho, também ganha o direito de “gritar” o leilão, recebendo determinada porcentagem do que é arrecadado nele. Um tirador de dança justifica: “Eu cobro do leilão do São Gonçalo porque aí não tem mais nada a ver com a dança de São Gonçalo.

²⁶⁷ Versos da despedida da terceira jornada da dança de São Gonçalo.

²⁶⁸ R., 67 anos, sexo feminino, aposentada. *Grifo meu*.

Dali para frente depois de pagar a promessa se você quiser botar a noite todinha de leilão é diferente, aí é seu o leilão. O leilão²⁶⁹ do dono eu cobro 15%”.²⁷⁰.

Embora não haja a cobrança de um valor determinado quando o pagador da promessa convida o tirador para o ritual, existe uma condição para que este participe: poder gritar o leilão e ficar com uma porcentagem do seu valor final. Isso acaba sendo também é uma forma de pagamento que, embora o tirador Eufemize, alegando que não faz mais parte do ritual, o que condicionou ele a estar ali gritando o leilão e ganhando o seu valor em dinheiro, foi exatamente a condição de tirador do ritual. As duas partes estão vinculadas, e o tirador não teria esse direito de acumular as duas funções (tirador e gritador) se não comandasse o ritual. O leilão de São Gonçalo tem “tudo a ver com a dança de São Gonçalo”: um depende do outro. É aceitável que na concepção do tirador, ao eximir-se de cobrar diretamente ao pagador da promessa pelo seu serviço e garantir o seu retorno no leilão, é uma forma de manter-se longe da impureza do dinheiro.

O conceito de profissionalização advém da percepção subjetiva, individual e coletiva e também da falta de pessoas que saibam realizar a dança corretamente e de forma empolgante. Diante dessa situação, pessoas que se denominam conhecedores do ritual consideram-se profissionais e passam a cobrar para realizar essa tarefa. É certo que o termo profissional é usado de forma ampla, uma vez que essas pessoas praticam outras atividades e, durante os períodos em que há maior incidência da realização do ritual de São Gonçalo, cobram por suas atividades para aumentar a sua renda financeira.

A cobrança em dinheiro pode ter surgido a partir baixa demanda de pessoas que saibam executar a dança, devido a realidade social dos devotos de São Gonçalo, assim como a experiência capitalista vivida pelas sociedades. A dificuldade de encontrar pessoas que saibam conduzir o ritual, independente da atividade, existe como constatada na fala da devota:

Faz é tempo que eu procuro umas cantadeiras que não sejam tão assim... Só não sei que se vou encontrar esse ano, porque ela está ficando velha (*se refere a cantadeira habitual do seu ritual*) não está mais prestando, está ficando com a voz assim... Esquecendo das cantigas, tendo um pouco de dificuldade para cantar.

²⁶⁹ Em meio a essas relações, há espaço para os “mais espertos” tirarem proveito do sagrado. O tirador de São Gonçalo, M., 57 anos, que não cobra para tirar a dança, mas somente a porcentagem do leilão que é gritado por ele, explica que, de todas as joias que são leiloadas há aquelas (poucas, duas, três) que são de São Gonçalo, e destas o mesmo não cobra o percentual. Não muito contente, o mesmo relatou que certo pagador de promessa fez o inverso: enquanto as joias de São Gonçalo são duas, ou três e todas as demais do dono da dança, o mesmo dedicou praticamente todas joias ao santo e, assim, o tirador e gritador, não teve quase nenhum valor recompensado, uma vez que todo o resto era do santo, e claro, ficou para o dono do ritual.

²⁷⁰ M., 57 anos, sexo masculino, lavrador.

Mesmo sendo uma retribuição financeira, eles mesmos a caracterizam como “um agrado” o que pode ser visto como um valor simbólico que é ofertado pelo pagador da promessa aos “pagadores secundários”, que estão ali apenas como contribuintes do pagamento e, de certa forma são alimentadores dessa devoção, que ajudam, assim como aquele que faz a promessa, a manter essa manifestação religiosa popular viva.

Como em certos períodos do ano são realizados muitos rituais, acredito ser muito desgastante para alguns praticantes passarem os dias úteis da semana desenvolvendo as suas atividades cotidianas e na sexta e sábado ainda terem que dançar São Gonçalo (já destaquei ser uma atividade que exige muito esforço físico).

O que muitos chamam de “agrado”, é uma recompensa financeira pelo esforço físico empreendido pelo “profissional”. Essa profissionalização gera renda. É uma forma de retribuição que muitos não querem admitir ser o pagamento pelo seu trabalho. No mundo do intercâmbio entre homens e deuses, esse agrado, é nesse caso, o intercâmbio entre homens e homens, uma forma de agradecer o esforço e a consideração, pois muitos deixam as suas atividades em casa para destacarem-se até a casa do promesseiro com a finalidade de ajudar a executar o ritual.

O termo agrado é utilizado de forma eufêmica, da mesma maneira que o tirador, ao alegar que não cobra para tirar a dança, fica apenas com uma porcentagem do leilão. Receber o agrado é receber dinheiro, mas muitos não falam em dinheiro. A dimensão financeira percorre todos os aspectos do ritual: tudo para ser realizado precisa de pagamento, feito de forma direta ou indireta, e acredito que agradecer o profissional em moeda corrente não polui a natureza do rito.

Na duração de cada jornada, salvo a primeira (que é do santo) e a última (do dono da promessa), geralmente alguma pessoa segura a imagem de São Gonçalo em frente ao arco, seja sentado ou de joelhos, portando a imagem no colo ou sobre alguma parte do corpo, como na cabeça, dependendo da promessa. Além do dono da dança, que tem direito de segurar o santo durante uma jornada, o que não é uma obrigação, a menos que esta atitude esteja incluída na promessa, outras pessoas que estão ali presentes, como amigos ou familiares, se aproximam do arco no início de cada jornada e repetem o ato; com essa atitude, ali são pagas outras promessas.

Essas outras promessas que chamo de “promessas menores”, são pedidos feitos ao santo por outras pessoas, que por não quererem ou não poderem promover uma dança inteira, prometem somente segurar a imagem durante uma jornada. A urgência e a necessidade do

pedido é a mesma, o que é menos intenso é a forma de pagar: mais simples, mais econômica, mais modesta. “Eu posso fazer uma promessa para São Gonçalo para segurar uma jornada, para segurar duas jornadas dentro do São Gonçalo da outra pessoa. É outra promessa”.²⁷¹

Não interessado somente pelas danças, São Gonçalo parece apiedar-se dos seus devotos, em retribuição apenas de um gesto de respeito e atenção. Muitas vezes se segura à imagem no local onde foi curado, como na cabeça. Durante toda a jornada o devoto fica de joelhos, o que demonstra reverência e obediência. Para esse devoto, essa atitude é o suficiente para retribuir o milagre.

Fig. 22 Devota segurando a imagem de São Gonçalo durante uma jornada



Fonte: Arquivo do autor

Percebo também um ato de solidariedade entre os devotos, pois dentro de um “ritual caro”, as jornadas são cedidas a terceiros para pagarem suas promessas ao mesmo tempo da promessa paga com a dança. “É outra promessa (...) porque tem gente que faz assim: eu ouvi falar que fulano vai fazer uma dança de São Gonçalo, eu vou perguntar quantas jornadas e vou pedir uma para eu segurar; que eu fiz uma promessa para segurar”.²⁷²

Ter um São Gonçalo e permitir que alguém ocupe uma jornada pagando outra promessa é duplamente uma forma de consideração e de honra: consideração tanto do pedinte,

²⁷¹ M., 56 anos, sexo masculino, lavrador.

²⁷² M., 57 anos, sexo masculino, lavrador.

como do cedente: o primeiro tem a consideração em escolher o “meu” ritual para pagar a promessa, talvez por considerá-lo bonito, bem organizado, e isto é honra; o segundo demonstra consideração ao primeiro, ao permitir que este pague sua promessa ao longo do seu ritual.

É uma relação que se inicia de ambas as partes entre homens e o divino. As duas pessoas fizeram pedidos, prometeram e foram atendidos, agora os dois estão pagando a promessa. Foram relações independentes: cada um fez seu contrato com São Gonçalo, mas agora, um deles depende do outro para cumprir sua promessa ao santo. Saímos da relação entre homens e santos e entramos na dimensão das relações entre homens e homens, onde ocorre uma negociação com os bens do sagrado (ritual) entre homens, pois um cede parte do ritual para o outro. Por trás disso, temos negociação, consideração, honra, troca de favores e dependência, agora não do homem ao santo, mas do homem a outro homem, porque um depende do outro para pagar sua promessa.

Fazer promessa apenas para segurar a imagem de São Gonçalo, é uma forma econômica de intercambiar com o santo. Não há diferenciação de milagre, se é mais simples, ou não, somente porque a promessa não é para “tirar dança”. As promessas têm o mesmo teor, o que importa é a forma como se busca o santo, que também está disponível para trocar coisas grandes, por atos muitas vezes simbólicos, “pois os desues que dão e retribuem estão aí para dar uma coisa grande em troca de uma pequena”.²⁷³

Além de poder *pagar* uma promessa dentro de outra promessa, a flexibilidade nas relações entre devotos e santos permite *fazer* uma promessa dentro da outra promessa, compartilhando o mesmo ritual na forma de pagamento. Além de ter abertura para beneficiar mais de uma pessoa, uma vez ouvido, o devoto, pode continuar recorrendo ao santo para fazer mais pedidos que serão pagos com, ou dentro do mesmo ritual já prometido. Não é o mesmo milagre, é mais um milagre que se pede.

Cada uma vez que você fizer uma promessa, dentro dessa promessa que você fez, você pode incluir qualquer pessoa. Porque tem as jornadas; só se faz promessa para São Gonçalo para segurar jornada. Quando você faz a promessa se tiver uma pessoa sua você pode incluir como também, se você já tem a sua promessa feita, aí adoce outra pessoa sua, um amigo um parente qualquer, você pode incluir. “Olha meu santo, eu tenho que fazer a sua promessa que eu estou devendo, mas eu queria que você olhasse para fulano... Por que o pagamento é feito segurando o santo”.²⁷⁴

²⁷³ MAUSS, 2003, p. 208.

²⁷⁴ A., 56 anos, sexo feminino, zeladora.

Entendo o ato de pagar “promessas menores” como uma espécie de ritual secundário, dentro do ritual maior, que é a dança. Ajoelhar-se e segurar o santo apoiando-o em alguma parte do corpo, não deixa de ser um ato ritual carregado de simbolismo. É com essa ação que se paga uma promessa. Aquele momento é particular entre o devoto e o santo, e mais do que em qualquer outro anterior, a distância entre o homem e o divino está mais estreita e, ali o homem que crer sente-se amparado e protegido, pois “o fiel que se põe em contato com seu deus não é apenas um homem que percebe verdades novas que o descrente ignora, é um homem que *pode* mais. Ele sente em si mais força, seja para suportar as dificuldades da sua existência, seja para vencê-las”.²⁷⁵

Percebo na devoção, que existe, para a além da dança, várias maneiras de ficar “em dias” com o santo, ou seja, várias formas de pagar a promessa dentro das possibilidades existentes através do ritual, a), pois além da permissão de o devedor da promessa, nem sequer participar do ritual, apenas promovendo-o, sendo a promessa em si, paga com a dança realizada por terceiros; b) pode-se, pagar promessa apenas segurando a imagem do santo; c) permite-se fazer promessas para outra pessoa e esta receber o milagre e não ter nenhum vínculo de dívida com o santo, ficando esta a quem o buscou em nome de familiar ou amigo, d) além de ser possível morrer e deixar a promessa para os vivos pagarem. Com todas essas características pode-se concordar que “são poucos os rituais comunitários do catolicismo popular com uma vocação tão rigorosamente dirigida à reposição de equilíbrio nas relações entre os homens e os santos”.²⁷⁶

3.3 O pagamento das promessas III: as promessas de segunda intenção e as obrigações vitalícias

Fazer promessa para São Gonçalo é algo tão recorrente, que quando o necessitado não pode fazer (por não está consciente), ou por algum outro motivo não busca a intercessão do santo, um terceiro pode firmar o compromisso em nome do necessitado. O que chamo de “promessas de segunda intenção”, é feita geralmente por um familiar ou amigo, também na ânsia de receber um milagre a favor daquele, que diretamente não buscou a ajuda do santo, mas será beneficiado porque outro pediu em seu lugar.

²⁷⁵ DURKHEIM, 1996, p. 459.

²⁷⁶ BRANDÃO, 1981, p. 24.

Recebida a dádiva, é necessária a retribuição. A responsabilidade do pagamento da promessa, nesses casos, pode acontecer de três formas distintas, e assume o compromisso de retribuir: a) aquele que fez a promessa em nome do outro, mesmo que este terceiro tenha sido o beneficiado, b) aquele que foi o beneficiado pelo milagre ou c) ambos dividem a responsabilidade.

Nos casos em que quem faz a promessa se exime de pagar, por acreditar ser obrigação do beneficiado retribuir o santo, o beneficiado, no temor e no agradecimento, acaba sendo “forçado” a promover o ritual, já que mesmo sem ter pedido o milagre, fora agraciado pelo mesmo.

Esse senso de dever vai tão longe que muitos se sentem obrigados pelas promessas que outros fazem para eles na hora de aperto, uma doença, uma operação. Nestas horas as promessas feitas por parentes e amidos se podem acumular tanto que a “vítima” curada fica sobrecarregada e não sabe por onde começar e como pagar todas.²⁷⁷

A atribuição da responsabilidade varia de acordo com o consenso do beneficiado ou pelo acordo feito entre as partes. “Faz a promessa para outro, mas a dívida fica para quem estava doente. Não acho certo; se eu faço a promessa por fulano sou eu que tenho que pagar”.²⁷⁸

Alguns, mesmo recebendo o milagre, não se reconhecem como devedores, por não ter ele sido quem invocou o santo; outros, reconhecendo ter sido beneficiado pela promessa, assumem o compromisso de retribuir o santo, e em outros casos, para não ficar tão sobrecarregado com as despesas, ambos se ajudam mutuamente para cumprir a promessa. Nesse sistema de trocas, pode-se entender que “se as coisas são dadas e retribuídas, é porque *se* dão e *se* retribuem “respeitos” – podemos dizer igualmente “cortesias”. Mas é também porque as pessoas *se* dão ao dar, e, se as pessoas *se* dão, é porque *se* “devem” – elas e seus bens – aos outros”.²⁷⁹

(...) Essa obrigação se exprime de maneira mítica, imaginária, ou, se quiser simbólica e coletiva: ela assume o aspecto do interesse ligado às coisas trocadas: estas jamais se separam completamente de quem as trocas; a comunhão e a aliança que elas estabelecem são relativamente indissolúveis.²⁸⁰

²⁷⁷ LEERS, 1977, p. 78.

²⁷⁸ M., 57 anos, masculino, lavrador.

²⁷⁹ MAUSS, 2003, p. 263, *grifo meu*.

²⁸⁰ MAUSS, 2003, p. 232.

Nesse sistema de contraprestação, porém a dívida não parece pertencer, pelo menos no plano divino, a que recebeu o milagre, mas sim a quem pediu: “eu perdi essa perna, aí meu sogro fez uma promessa que se eu escapasse fazia quatro São Gonçalo. Eu já paguei três, falta um, aí ele morreu, ele me ajudava (...) aí quando ele faleceu eu fiquei sem fazer, aí quando foi um tempo desse eu sonhei com ele pedindo para fazer o São Gonçalo”.²⁸¹

O fato do devoto que recebeu a dádiva ter sido avisado em sonho pelo seu sogro (após ter falecido) da necessidade de completar o pagamento da dívida, é no imaginário dos devotos, um indicativo que quem deve ao santo, é mesmo quem faz a promessa, independente de quem recebe o milagre, porém a dança pode ser realizada sob responsabilidade de qualquer outra pessoa, principalmente quando, quem fez a promessa já faleceu. Aqui não importa quem promove a execução do ritual, mas sim o dever de cumprir que não seja excluído, mesmo em caso de morte do devedor; o que vale é que a dança seja realizada na intenção de pagar aquela promessa. Nesse caso, pode-se levar em conta também a consciência de ter recebido do santo, graças a intercessão do terceiro: “Foi ele que fez, o beneficiado foi eu. Então eu tenho que pagar essa promessa”.²⁸²

A promessa feita em segunda intenção implica em uma abertura no sistema de trocas entre santo e devoto, pois há uma gama de possibilidades, tanto na forma de pedir, como de retribuir. O único aspecto que não muda em relação à promessa feita de forma direta pelo beneficiário é a obrigação de retribuir a dádiva recebida.

Compreende-se que nesse conjunto de relações a) há a possibilidade de se chegar ao sagrado, ou se beneficiar das suas ações, sem invocá-lo diretamente b) e que os santos “escutam” também quem não fala com eles, e os atendem a partir da voz dos outros; c) a fé, necessária para o milagre, pode partir de alguém e não necessariamente de quem precisa e é beneficiado a partir desta; d) o santo interfere no curso de algum a pedido de outrem, e na retribuição, esta não exige pagador específico, mas apenas que seja cumprido o que lhe foi prometido.

As promessas estão a critério do devoto. Como já mostrei, pode-se prometer no ato do pedido, uma dança, ou qualquer número determinado de rituais para retribuir o que se recebeu, além de poder até só prometer segurar a imagem do santo em uma jornada, porém há aqueles que por motivos diversos estabelecem obrigações vitalícias com São Gonçalo.

²⁸¹ P., 67 anos, masculino, lavrador.

²⁸² P., 67 anos, sexo masculino, lavrador.

As promessas feitas para realizar a dança anualmente “enquanto for vivo” caracterizam-se por um compromisso contínuo, intermitente entre devoto e santo. As motivações para esse tipo de “contrato” podem ser de diversas naturezas, como necessidade da urgência do milagre, “tamanho do milagre”, vontade de festejar o santo, ser devoto do santo e buscar contato com o mesmo além das horas de fazer pedido, temer que problema resolvido pelo santo volte, ter disponibilidade financeira para manter a dança, ou ter sido “vítima” de uma promessa de terceiro, além disso, acredito que a recompensa a São Gonçalo pode ser pensada da mesma forma que o *porlatch* que “(...) normalmente deve sempre ser retribuído com juro, aliás toda dádiva deve ser retribuído dessa forma”.²⁸³

Adianta que, por atender a diversos tipos de pedidos em troca de variadas formas de sacrifício, sejam eles grandes ou pequenos, a necessidade de fazer uma promessa vitalícia não é sinônimo de que o pedido não seria atendido caso se promettesse uma dança ou somente segurar o santo em uma jornada.

Nesse caso específico, o fato de o devoto manter continuamente o pagamento da promessa, o ritual que já se realiza há anos consecutivos para pagamento de uma promessa anterior, não permite que o devoto faça outras promessas para serem pagas “aproveitando”,²⁸⁴ a oportunidade que já seria realizada para fazer outros pedidos. Pode-se prometer no máximo, segurar o santo em alguma jornada daquele ritual, levando a crer que “essas dádivas, podem ser obrigatórias e permanentes, sem outra contraprestação que o estado de direito que as provoca”.²⁸⁵

O fato de ter um compromisso eterno com o santo não é visto como um “peso nas costas”, afinal, o devoto se propôs a retribuir dessa forma, não sendo em nenhum momento “uma exigência do santo”, pois este dá e recebe, a partir das normas e exigências criadas pelos próprios devotos. Até aqui todas essas “leis” que permitem o homem a intercambiar com os santos obedecem a regras formuladas no imaginário dos devotos, a partir de referências diversas e propagadas no universo religioso em que o santo é referência, porém essas “leis” repassadas oralmente através das gerações, estão susceptíveis de sofrer modificações com a ação da memória, que embora seja individual, está associada a um grupo, sendo, portanto também coletiva.²⁸⁶

²⁸³ MAUSS, 2003, p. 249.

²⁸⁴ Esclareço aqui que diferentemente da possibilidade de incluir mais pedidos dentro de uma promessa já feita, e pagar a mesma com um ritual que ainda vai ser realizado, as promessas que chamo de vitalícias, são “fechadas” e não permitem a agregação de novos pedidos para serem pagos com as mesmas.

²⁸⁵ MAUSS, 2003, p. 195.

²⁸⁶ HALBWACHS, 2003.

Assume-se uma promessa vitalícia por vontade própria do devoto, porém obedecendo as “leis” gerais do compromisso entre devotos e santos; dessa forma “ao aceitá-lo, (...) a pessoa sabe que se compromete. (...) Faz-se mais do que se beneficiar de uma coisa (...), aceitou-se um desafio, e pode aceitá-lo porque se tem certeza de retribuir (...)”.²⁸⁷ A promessa vitalícia também pode ser pensada como uma ligação permanente entre devoto e santo, pois o laço de dependência, mesmo já tendo sido quebrado, no caso solicitado, quando o milagre é recebido, manter-se promovendo o ritual continuamente torna o santo mais acessível, pois a ligação entre ambos nunca é encerrada, e isso gera maior confiança para o devoto, e em vez de ser “um peso” gera sensações agradáveis, como define a devota: “o que eu me sinto é bastante feliz e com muita fé nele e que nunca mais meu filho há de sentir aquele problema tão ruim que eu me preocupei tanto que eu quase ia era adoecendo também (...) Eu me sinto feliz quando vai chegando perto (*do dia do ritual*)”.²⁸⁸

A realização do ritual que ocorre anualmente, quase sempre em um mês determinado do ano, transforma o ato em “tradição²⁸⁹”. Muitos desses devotos já são idosos e mantêm há décadas a realização da dança. Destaco que essas promessas, embora sejam vitalícias, não são hereditárias e, portanto, os descendentes não têm nenhum compromisso com o santo em dá continuidade à promoção das mesmas. Mesmo assim, a tendência é que quando o dono da promessa falece, e com esse também “morra” a obrigação de promover a dança, quase sempre um descendente toma pra si a continuação do ritual, agora não mais por dever, mas para dá continuidade à realização do rito; por ser algo já tradicional na família, pretendendo manter a memória do familiar, por este ter sido o agraciado com o milagre da promessa feita pelo genitor, ou até por fazer uma promessa nova para dá prosseguimento à dança, aproveitando a “tradição”.

²⁸⁷ MAUSS, 2003, p. 248.

²⁸⁸ R., 67 anos, sexo feminino, aposentada.

²⁸⁹ Segundo Bornheim, (1987, p. 20), tradição pode “ser compreendida como um conjunto dos valores, dentro dos quais estamos estabelecidos; não se trata apenas das formas do conhecimento ou das opiniões que temos, mas também da totalidade do comportamento humano, que só deixa elucidar a partir do conjunto de valores constitutivos de uma determinada sociedade.

3.4 O não pagamento das promessas: morrer devendo ao santo e os “castigos” de São Gonçalo

Santo Reis e São Gonçalo São dois Santos que não perdoam. Morre e Fica devendo para séculos sem miolo. Os outros todos perdoam. Qualquer outro Santo lhe perdoa, mas São Gonçalo e Santo Reis não perdoam não. Você vai viver eternamente devendo.²⁹⁰

Até aqui apresentei a devoção a São Gonçalo como um sistema de relação de troca entre homens e santo, onde cada uma das partes concede algum benefício ao outro: de um lado o milagre e do outro a dança, ofertada pelo devoto em retribuição ao milagre. Essa é a regra básica da “prestação total” que rege esse sistema, porém existem os casos onde a retribuição prometida ao santo não é concretizada, por vários motivos, entre eles, a) porque o devoto ignora completamente a obrigatoriedade de fazer o ritual, b) por achar que o santo perdoará pela dança não feita, c) por “esquecer” a promessa após receber o milagre, d) por desprovimento financeiro e) ou por mudança de religião. Há também aqueles que fazem promessas de um número determinado de danças e só realiza parte delas, mesmo assim, a dívida prevalece, pois não se retribuiu exatamente com a quantidade de danças que prometera.

Todos os motivos listados acima fazem com que muitos devotos, vivam, adoeçam e morram sem saldar a sua dívida com o santo. Em tal situação, só tem uma única forma do vínculo que estabelece a dívida entre o devoto e o santo acabar: os que estão vivos pagando a promessa pelo falecido, operando “(...) a lei da hereditariedade: promessas que o defunto na vida não tem pago devem ser cumpridas pelos filhos e herdeiros”.²⁹¹ O motivo para a completa negativa, em vida, da realização da dança é que, resolvido o problema, este é irrevogável: o santo não toma o milagre, e isso pode fazer com que muitos não retribuam²⁹².

Mauss (2003), ao referir-se do *potlatch*, sistema analisado inicialmente por autores como Franz Boas, destacou a existência de dois elementos essenciais que compõem esse sistema de troca: “o da honra, do prestígio, do *mana* que a riqueza confere, e a obrigação absoluta em retribuir as dádivas sob pena de perder esse *mana*, essa autoridade, esse talismã (...)”²⁹³. Poderia associar essa riqueza conferida pelo *mana* ao milagre, que vindo de uma força superior, de alguma forma dá poder ao homem que recebe, pois este sente-se forte por

²⁹⁰ A., 56 anos, sexo feminino, zeladora.

²⁹¹ LEERS, 1977, p. 68.

²⁹² Para Leers (1977, p. 68), “A seriedade de cumprir as promessas varia bastante. Há pessoas que fazem muitas promessas e as esquecem com a rapidez com que as fazem. (...)Torna uma obrigação tão a sério, que não interpretam, nem aceitam sua incapacidade como causa excusante. (...)”.

²⁹³ MAUSS, 2003, p. 195.

ter tido a capacidade de ser ouvido pelo santo, porém a perda desse laço entre as duas partes pode ocorrer quando não se retribui a dádiva. O homem já não se sente merecedor de invocar o santo, e muito menos de receber os seus milagres, salvo em casos em que não ter condições financeiras, justifique, pelo menos para o próprio devoto, a não realização da dança. Digo isso porque mesmo em casos em que a pessoa não teve dinheiro em vida para realizar o rito, após a sua morte torna-se necessária a realização do mesmo, pois os vivos sentem-se obrigados a pagar a promessa feita pela pessoa, agora alma.

Essa obrigação se exprime simplesmente porque os mortos entram em contato com os vivos, de acordo com os relatos dos devotos, pelo menos de duas formas: por meio dos sonhos²⁹⁴ ou apresentando-se pessoalmente para pedir que a sua promessa seja paga, para que a sua alma possa ter paz.

Malinowski, no texto *Baloma: os espíritos dos mortos nas Ilhas Trobriand* (1984 B) descreve esse contato dos mortos com os vivos. Nele, o autor destaca as diferentes formas de comunicação, entre elas, por meio dos sonhos, pois “os sonhos parecem desempenhar (...) a função no intercâmbio entre os *baloma* e os vivos”.²⁹⁵ Ao entrar em contato com o “mundo dos vivos” o *baloma* não só se faz presente na memória “dos que ficaram”, mas também interage com eles, conversado com os mesmos e até provocando mudanças significativas em suas vidas.

Na devoção a São Gonçalo, o contato dos mortos com os vivos, ocorre unicamente para solicitar que seja paga a promessa devida em seu nome, e pode ocorrer imediatamente logo após a sua morte, em casos de dias ou meses, e até depois de anos ou décadas. Há as situações em que temendo essa crença, os familiares, logo após a morte da pessoa, sabendo da dívida, em poucos dias providenciam o pagamento da promessa, “o primeiro que eu fiz foi uma promessa que o (*nome do falecido, esposo da devota*) morreu e ficou devendo (...), aí logo ali a gente providenciou para fazer, que era por ele, porque eu fiquei com medo de que lá na outra vida... assim ele esperar pela promessa que ele fez”.²⁹⁶

Ficar esperando pela promessa equivale a “alma não ter paz”, ou até mesmo não ter autorização para ir para o céu devido a dívida que se tem com o santo, porém nos casos em que, da mesma forma para o devedor, a promessa cai no esquecimento dos familiares, a única forma de pedir que pague sua dívida é entrando em contato com os vivos, como afirma o

²⁹⁴ Ver SOUZA, Laura de Melo e. Comunicação com o sobrenatural – sonhos. In **O diabo e a terra de Santa Cruz**: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

²⁹⁵ MALINOWSKI, 1984 B, p. 176.

²⁹⁶ R., 67 anos, sexo feminino, aposentada. *Grifo meu*.

devoto: “quem morre às vezes tem a capacidade dada por Deus, a libertação de vir conversar com a gente. Se você tem pai você tem uma mãe, e um dia ele morrer ele pode vir e conversar com você como se estivesse aqui com a gente”.²⁹⁷

O motivo desse contato, quando o assunto é a devoção a São Gonçalo, é unicamente um: pedir para que os vivos paguem o que os mortos devem ao santo, por isso “muitos sonhos com almas de parentes falecidos são problemas de pagar dívidas de promessas que agora deixam os mortos desassossegados e sem paz, dependente da boa vontade dos vivos, talvez mais com medo deles”.²⁹⁸

Morrer²⁹⁹ devendo ao santo, parece ser um problema que fica tanto para quem faleceu, pois “a pessoa que morre sem pagar promessa vai ficar penando até achar quem pague”,³⁰⁰ como também um problema, para os vivos, já que estes terão “que se virar” para arcar com o ritual do falecido. E muitos, por não terem condições financeiras, da mesma forma que o que faleceu, veem-se no sufoco para conseguir dinheiro para poder fazer a dança, tudo para evitar que a alma não sofra, uma vez que é comum entre os devotos acreditarem que enquanto a promessa não for paga, a alma não descansa. Uma devota, afirma ter recebido por duas vezes o pedido de pessoas que já faleceram para que pagassem promessas feitas pelas mesmas. No primeiro caso,

A mulher de um tio meu antes de morrer pediu para a minha avó para pagar uma promessa dela para São Gonçalo. Por essa promessa de minha tia é que eu sei que São Gonçalo não perdoa. Ela morreu com dezesseis dias de resguardo; quando ela se sentiu doente ela pediu para minha avó. Aí foram tirar a região de São Benedito, aí não acharam cantadeira não acharam um tocador. Aí estava com dez anos ela veio aparecer na minha casa umas cinco horas da tarde, passou por baixo do pano da minha rede que eu estava deitada. Aí ela me perguntou: (...) “Você sabe me dizer a se Comadre Joana tirou a minha dança de São Gonçalo?” Ela não tirou para a região de São Benedito? “Não minha filha eu nunca vi dança de São Gonçalo sem tocador e sem cantadeira. E a Comadre Joana não tirou e nem tira mais”. A família dela soube e zombou dizendo que era minha mentira, aí ela apareceu para uma cunhada, aí acreditaram e fizeram.³⁰¹

Na outra aparição, a promessa era com Santo Reis, santo que também exige mesmo de quem já faleceu que a promessa seja paga:

²⁹⁷ P., 67 anos, sexo masculino, lavrador.

²⁹⁸ LEERS, 1977, p. 68.

²⁹⁹ Brandão (1986, p. 186), afirma ser importante a definição do que ele chamou de “lugar social do morto”, pois a partir daí são estabelecidos de forma simbólica, o poder de controle social que os mortos têm sobre os vivos.

³⁰⁰ A., 56 anos, sexo feminino, zeladora.

³⁰¹ A., 56 anos, sexo feminino, zeladora.

Eu conheço um que já até morreu e veio para me pedir para pagar e eu disse para ele que não ia. A promessa dele é com Santo Reis. É para tirar nove noites de reisado. Veio morto falar comigo meio-dia, quase com frente à casa de uma filha minha na rua. É irmão do meu avô, pai do meu pai. Eu ia chegando a casa da minha filha quando ele me parou. Tomei um susto que dei um grito. Estava com uns dez meses que ele tinha morrido. Quando a pessoa chegou falou que eu levantei a cabeça e vi que era ele, eu dei um grito que as pessoas que estavam fora na porta perguntaram: “O que foi? O que foi?” Não respondi ninguém só fui falar com ele. O que foi tio? “É que eu quero pedir para você pagar uma promessa para mim”. Pagar uma promessa? De quê tio? “Santo Reis. Nove noites de reisado para você tirar para mim”. Tio eu sinto muito, me desculpe, me perdoe, mas eu não vou tirar não. O senhor sabe que reisado é pesado demais, é para quem tem condição, para quem tem família que ajude. Eu sou sozinha, tio. Eu não tenho condição de tirar não. A sua família está toda crente. Nenhum vai querer me acompanhar. Eu sei fazer Santo Reis também eu sei cantar. Eu sei quais são os ritmos que a gente tem que fazer para acompanhar. Mas eu só tenho um filho homem; ele não vai querer ser careta. Eu não tenho condição de pagar um tocador nove noites. Eu não tenho condição de pagar quatro caretas toda noite. Tem que pagar um dançador de boi. Aí ele desapareceu. Eu que falei para as filhas dele só teve uma que acreditou.³⁰²

Nos dois relatos acima, a devota afirma ter recebido pessoalmente o contato dos falecidos e até conversado com eles, da mesma forma que os *baloma*, que “mantém o aspecto do homem que representa, de maneira que ao ver-se o *baloma* reconhece-se o homem que lhe corresponde”.³⁰³ A devota afirma de forma clara ter reconhecido os seus familiares, ao aparecerem para ela, pela aparência física com que eles se apresentaram. Identifico com isso, uma nova dimensão de crença que atravessa a devoção a São Gonçalo. Para além da crença no poder do santo em fazer milagres, aparece o “poder” que as almas têm em voltar aos vivos para pedir que seus milagres sejam pagos. Malinowski (1984 B) destaca essa variedade no que chamou de “dimensão social”, um dos elementos importantes a serem observados pelo etnógrafo no estudo das crenças:

Qualquer crença (...) não constitui um pedaço de informação isolado que se recolhe de qualquer fonte casual (...). Pelo contrário, cada crença reflete-se em todas as mentes de uma dada sociedade, e manifesta-se em muitos fenômenos sociais. É, por conseguinte, complexa e, na verdade, apresenta-se a realidade social como uma variedade extraordinária, muitas vezes confusa, caótica e elusiva. Por outras palavras, existe uma “dimensão social” para uma crença, que deve ser cuidadosamente estudada; a crença deve ser analisada a medida que se movimenta nessa dimensão social; deve ser

³⁰² A., 56 anos, sexo feminino, zeladora.

³⁰³ MALINOWSKI, 1984 B, p. 178.

examinada à luz dos diversos tipos de mentalidade e das diversas instituições em que pode ser localizada.³⁰⁴

A crença que as almas voltam para pedir as danças é algo compartilhado entre os devotos de São Gonçalo, porém há aqueles que não acreditam na possibilidade dos mortos aparecerem para os vivos e conversarem com eles, a não ser por sonho, da mesma maneira que alguns informantes de Malinowski “garantiam que quem afirmava ver os *baloma* estavam a mentir descaradamente”.³⁰⁵ Um tirador de São Gonçalo, diz ter tirado uma dança feita por uma, agora alma, mas não acreditou na forma como esta veio pedir para que fosse saldada a sua promessa. Segundo ele, um familiar da falecida foi o porta-voz:

Ela tinha vindo pedir a ele. Ele tinha visto ela e conversou com ela. Ela pediu que tirasse essa dança de São Gonçalo na casa dele. Queria que fosse eu o tirador. Eu fiquei na dúvida; fui com todo respeito, fiz do jeito que meu pai me ensinou, mas eu sei que ela não veio pedir daquele jeito. Ele disse que ela contou até a quantidade de bolo que era para colocar no leilão. Não existe isso, mas eu aceitei. No dia da dança ele saiu pedindo para vizinhança as joias. Moço eu quase não acabo de gritar esse leilão. Deu quase mil contos (*reais*). Se ele pensou em me enganar ele enganou a Deus a mim ele não enganou não.³⁰⁶

Nessa passagem, o tirador de São Gonçalo afirma que o porta-voz da alma, teria aproveitado da boa vontade das pessoas, e acrescentando que em sua aparição esta teria indicado até a quantidade de joias que deveriam ser leiloadas. A indignação dele se dava ainda porque todo o dinheiro arrecadado com o leilão ficou para aquele que disse ter recebido a mensagem da falecida, tratando ser toda essa história, “uma esperteza” do mesmo.

Percebo dentro desse sistema de crenças, importante variação, e até poderia dizer ruptura, dentro de uma forma quase uniforme de se buscar e retribuir o sagrado. Mesmo que seja compartilhada a ideia da obrigatoriedade de “pagar” a promessa, e se admita que os mortos voltam para pedir que sejam pagas as suas dívidas, alguns não aceitam a possibilidade deles aparecerem “formalmente” para os seus familiares, porém acreditam que por sonho isso é possível. Esse comportamento, adentro de um sistema de crenças que envolvem tantos aspectos, é perfeitamente compreensível, pois cada devoto pode tomar para si um elemento dessa crença e adaptar ao que acha mais conveniente, correto e também possível quando se

³⁰⁴ MALINOWSKI, 1984 B, p. 257.

³⁰⁵ MALINOWSKI, 1984 B, p. 173.

³⁰⁶ M., 56 anos, sexo masculino, lavrador.

trata de invocar o santo, assim como também de devolver à mesma o que é sua por promessa. Esse fenômeno pode em partes ser observado porque

No domínio do aspecto meramente intelectual da crença, nas ideias e opiniões que a explicam, há espaço para o maior número de variações. (...) a crença não obedece às leis da lógica e as contradições, divergências e todo o caos geral próprios da crença se deve reconhecer como fato fundamental.³⁰⁷

“A obrigação de retribuir”,³⁰⁸ mesmo após a morte, incide sobre familiares ou amigos a responsabilidade de cumprir a promessa do falecido, porém essa responsabilidade, apesar de tornar aquele que recebeu o contato do morto codevedor,³⁰⁹ não é uma obrigação para este, podendo ser recusada, tanto para com o santo, pois este não fez “contrato com mesmo” como também para com o falecido, mediante vários motivos, entre eles, o financeiro ou pertencer agora, a outra religião. Quando isso acontece, o mais comum é que outras pessoas que eram próximas do falecido em vida recebam o seu pedido em outras aparições.

Além dos relatos do aparecimento “pessoal”, há aqueles que afirmam terem recebido os pedidos dos falecidos através dos sonhos: “meu pai, (...) acabou falecendo antes de pagar a promessa, e certa noite ele me apareceu em sonho pedindo que eu pagasse a promessa pra ele, que em seguida eu procurei fazer o pedido dele”.³¹⁰ Outro devoto também relata ter recebido o pedido em sonho. Este fez uma promessa para realizar um número de jornadas determinado, porém faleceu antes de concluí-las:

quando foi um tempo desse eu sonhei com ele pedindo para fazer o São Gonçalo que ele tinha feito a promessa e estava precisando ser pago. (...) Dizem que fica pensando se estiver devendo. Ele conversou comigo e pela voz eu conheci que era ele. “Quero que você pague a dança de São Gonçalo que eu estou devendo, já fui onde está minha velha conversei com ela e ela está sabendo já”.³¹¹

O caso descrito acima se trata de uma promessa feita em segunda intenção, em que o falecido fez a promessa para uma pessoa próxima, porém não havia concluído a retribuição ao santo e mesmo este não tendo sido o beneficiado, não “foi perdoado”, recorrendo tanto à pessoa a quem recebeu o milagre, como também à sua esposa, para que fosse paga a promessa. Mesmo o beneficiado com a dança estando vivo, o falecido “teve” que recorrer a

³⁰⁷ MALINOWSKI, 1984 B, p. 266.

³⁰⁸ MAUSS, 2003, p. 249.

³⁰⁹ BRANDÃO, 1981.

³¹⁰M., 67 anos, sexo feminino, costureira.

³¹¹P., 67 anos, sexo masculino, lavrador.

este para que a promessa fosse paga, porque, como o próprio devoto afirmou, “a promessa foi para mim, mas a dívida é dele”.³¹²

A eternização das dívidas relacionadas às promessas na devoção a São Gonçalo, havendo a necessidade dos vivos darem continuidade a um trabalho que aquele que faleceu deveria ter realizado, é um ponto crucial nessas relações devoto-santo, pois uma dívida feita em vida, aqui na terra com um santo, continua válida, mesmo após o devedor ter ido para o “mundo do celeste”, havendo a necessidade desta ser retribuída aqui na terra, não havendo o perdão, ou abrandamento da dívida com a morte da pessoa.

Essa necessidade e obrigatoriedade de realização das danças, nesse caso, reforçam a presença desse falecido entre seus familiares, assim como também a permanência da devoção ao santo, conseqüentemente nem um (devoto) nem outro (santo) são esquecidos. Brandão (1981) atribui esse esquecimento e o “retorno” dos mortos para pedir as promessas como algo intencional: “Eu não encontro outra resposta senão a de que o morto esquece a promessa ao santo para que os vivos lembrem-se dele por causa da promessa. «O falecido» devedor, o que quer é, na verdade, permanecer vivo e aceso na memória dos vivos”.³¹³

Não acredito que os devotos de São Gonçalo empurrem as dívidas de suas promessas até a morte tacitamente por esse motivo, porém concordo que ao retornar aos vivos e até conversar com estes, seja pessoalmente ou em sonho, os mortos fazem com que a sua memória seja alimentada, pois quando o “contato” é levado a sério, há uma mobilização entre os familiares para que a dança seja realizada, obrigando este, mesmo depois de morto, os vivos a realizarem uma ação – o ritual, em prol de um compromisso seu. Neste dia seria um momento em que a alma estaria de volta para presenciar a dança e a partir daí poder “descansar em paz”, existindo um dia específico para a sua realização.

Quando a pessoa morre as “danças da Alma” só podem ser tiradas dia de segunda-feira. Começando seis horas da tarde. Seis horas é a hora do anjo, o espírito tem o tempo de vir junto com o anjo. É a hora que a alma vai ter tempo de receber.³¹⁴

Se a alma pode vir receber a dança, esta tem a liberdade de voltar do mundo dos mortos e participar da festa. De forma parecida, Malinowski (1984 B) descreve em “*Baloma*”, o regresso dos espíritos às suas aldeias durante o Milamala, festa anual em que os mortos visitam seus familiares e convivem com eles por alguns dias. Embora, possa-se acreditar que

³¹² P., 67 anos, sexo masculino, lavrador.

³¹³ BRANDÃO, 1981, p. 66.

³¹⁴ M., 57 anos, sexo masculino, lavrador.

os mortos venham receber as danças, não há nenhuma interação dos mesmos com os vivos durante o ritual, o certo é que “na dança a presença do morto invade, pela última vez, de um modo marcante e participado, os gestos e as falas dos vivos, obrigando-os por uma noite inteira a proclamarem a sua existência entre os vivos, ao pedirem a sua salvação entre os santos”.³¹⁵

O que se chama de “dança da alma” diferencia-se dos rituais realizados pela pessoa em vida; além do dia que deve ser uma segunda-feira, apenas em alguns aspectos simples, como a menção ao falecido em algumas jornadas e “na hora de segurar o santo a pessoa que se responsabiliza para pagar segura o santo”,³¹⁶ além de um leilão mais breve, e quase sempre a não realização de festa ou seresta após a dança.

De modo geral, a dança é um reflexo da promessa feita pelo falecido, não podendo haver modificações, algo que ele já instrui quando entra em contato com quem quer atribuir a responsabilidade, visto que “ela pede pra fazer e ela tem que dizer quando ela pede como é para fazer”, como, por exemplo, o número de jornadas que fora prometida ao santo, se tiver alguma particularidade que queria que fosse feita.

A obrigatoriedade da retribuição das dádivas, mesmo após a morte é um sentimento comum entre os devotos, e isso pode ser atribuída ao “retorno” das almas para pedir a dança. Talvez não uma exigência do santo, mas o próprio sentimento de dívida com este, pois quem morre devendo, sabe que morreu devendo ao santo, ainda mais quando a promessa foi atendida.

Essa obrigação de pagar mesmo após a morte, coloca em um mesmo cenário a dependência, negociação e o convívio entre deuses e homens (quando vivos) e após a morte deuses, homens vivos e homens mortos. Embora o santo não cobre do vivo (este não lhe prometeu), a ela cobra do homem morto e este pede ao homem vivo. Enquanto a dívida não é paga, homens vivos e mortos mantêm a sua ligação de “cumplicidade” que só é quebrada após o pagamento, pois mesmo não tendo prometido, o homem vivo agora é cúmplice na dívida ao santo.

Embora o devedor falecido procure um familiar para pedir que pague a promessa, não há hereditariedade na dívida. A pessoa que não fez promessa não deve. Não tem obrigação nenhuma com o santo. Quase sempre o familiar providencia o ritual na esperança que a alma do seu ente querido tenha paz. O rito é realizado pensando no sossego do morto e também dos

³¹⁵ BRANDÃO, 1981, p. 66.

³¹⁶ A., 56 anos, sexo feminino, zeladora.

vivos, pois este não virá mais perturbar os sonhos dos familiares nem assombrá-los com aparições, mas não por temer ao santo, já que o santo só castiga quem faz promessa e não cumpre.

Essa “lei” máxima da retribuição despertaria na consciência da pessoa ainda viva, que esta promessa não pode ser ignorada, mesmo após a sua morte. Esse sentimento pode ser percebido na fala dessas duas devotas: “Me sentiria inútil. Sem direito e sem valor. Uma devedora infinita que não paga”.³¹⁷ “Pelo fato de eu me considerar uma pessoa muito ligada a religião católica, se eu deixasse de pagar uma promessa eu iria me sentir triste com um sentimento de culpa por não ter agradecido ao santo o milagre alcançado”.³¹⁸

As sensações de culpa, inutilidade, de dívida eterna, podem estar muitas vezes associados à sensação de não retribuir ser considerado pecado³¹⁹ e, por isso mesmo, digno de castigo, por isso,

a pessoa é obrigada a pagar; ela recebe, mas tem que retribuir. É porque cada compra que você faz você tem que pagar. Como é que você quer ficar bom, fez uma promessa e não quer pagar? é o mesmo que eu comprar uma coisa e não querer pagar. (...) todo trabalhador trabalha muito e tem que ser pago pelos seus serviços para ele lhe dar um milagre tem que pagar com um sacrifício que é a dança.³²⁰

Esse sentimento de culpa em vida, e a volta pedir a realização das danças, pode ser entendido pelo viés do intercurso do pecado. É o mesmo que enganar um santo, fazê-lo de bobo, receber o que é do santo, prometer-lhe algo e não cumprir a sua parte. É o mesmo que mentir para o santo, o que poderia ser visto dentro dessa devoção como um pecado, por isso a necessidade de fazer a dança; se não em vida, depois de morto, porque como já afirmou a devota na fala que abre essa seção, São Gonçalo não perdoa, o que seria um grande descompromisso com ele “você vai viver eternamente devendo”, reforçando que “a ideia especificadamente ética, (...) da “retribuição” dos bons e maus feitos concretos (...) Os

³¹⁷ A., 56 anos, sexo feminino, zeladora.

³¹⁸ M., 67 anos, sexo feminino, costureira.

³¹⁹ Essas concepções do pecado no Brasil, remontam ao período colonial quando o catolicismo impregnado das credências formuladas durante a idade média se expandia no Brasil, com isso “Fazia parte da doutrinação dos fiéis no Brasil (...) a crença de um Deus Onipotente, Justo Juiz e Senhor dos exércitos costumava castigar os relapsos ou pecadores contumazes enviando à humanidade pestes, pragas, tempestades e toda sorte de infortúnios. Portanto, o medo dos castigos terrenos, como as doenças, as desgraças, ou da punição *post-mortem*, (...) levava, com certeza, um grande número de devotos á contrição e à via estreita da virtude. (MOTT, 1997, pp. 176-177).

³²⁰ A., 56 anos, sexo feminino, zeladora.

castigos e as recompensas deveriam ser graduados de acordo com a importância do mérito ou da falta”.³²¹

De acordo com Leers (1977) existem “várias histórias de pessoas que não cumpriram suas promessas (...) e foram duramente castigadas. (...) Tais exemplos de castigos são como fortificantes da consciência do dever, a torto e a direito”,³²² pois nas relações estabelecidas entre homens e deuses no catolicismo popular, “a ênfase é dada as sanções de auto-sustentação do sistema. O castigo *pode* ser referente ao não seguimento das obrigações com o santo, ao rompimento do equilíbrio nas relações de reciprocidade entre o santo e os indivíduos”.³²³

Para além de morrer devendo a dança, há aqueles que pagam a promessa, porém nesse mesmo ritual, promovem outra festa, a festa para o homem, demonstrando mais interesses pela segunda do que pela dança do santo, realizando o seu “sacrifício” de forma descompromissada, ou seja, fazendo festa/seresta e dança de São Gonçalo no mesmo dia, dando mais importância a festa/seresta, não deixando que a dança seja executada “da forma como deveria ser”, como narra o tirador de São Gonçalo:

A pessoa marca o São Gonçalo e marca uma festa para o mesmo dia. Aí a pessoa diz “quero que tu tire um São Gonçalo para mim, mas lá vai ter uma festa; chegue cedo e tire cedo que é pra nós cuidar na festa. Tem que tirar cedo porque tem a festa; pessoal está querendo mais a festa.” (...) Comecei 7 horas quando as mulheres chegaram que eu fui duas vezes e voltei lá ele começou me aperrear. “Rumbora rapaz, tu tá demorando muito”. Resumi tudo que eu podia resumir. Aí quando terminou lá gritei o arco, e falei tem um leilão. Ele disse: “o leilão só quando terminar a festa”. Essa época não tinha energia lá ainda e a banda que foi tocar levou um motor de puxar energia. O terço quando eu fui tirar ele disse que não era para rezar porque no outro dia a mulher rezava. Aí foram para esse motor e esse motor nunca pegou. Vieram no (*dono de outro motor*) pegar o motor dele e o motor não pegou. Ele sabia mexer, desmontou esse motor e o motor nunca pegou e o povo começando ir embora. Parece que eu estava era vendo São Gonçalo falar meu pé do ouvido aqui. Duas horas da manhã e o motor nunca pegou todo mundo foi embora.³²⁴

Da mesma forma que no caso relatado acima, em que o interesse pelos ganhos da festa foi maior que o compromisso com a dança, repetiu-se, segundo o devoto, em outro episódio, quando “aconteceu com uma mulher; ela pediu para eu tirar um São Gonçalo, e lá já tinha

³²¹ WEBER, 1991, p. 353.

³²² LEERS, 1977, p. 68.

³²³ ZALUAR, 1983, p. 85, *grifo meu*.

³²⁴ M., 57 anos, masculino, lavrador.

energia. Eu terminei de tirar o São Gonçalo e ela não deixou eu tirar o terço para botar a festa antes do povo ir embora, aí energia faltou e só veio no outro dia”.³²⁵

O que pode ser entendido como coincidência, reforça entre os devotos a ideia de castigo provocado pela ira do santo. Em ambos, o ritual não foi concluído (pois não fora realizado o terço) para dar espaço à festa que aguardava o seu fim, e nos dois casos, a falta de iluminação, ocorrida de forma inexplicável fez com que as “ambições” dos donos da festa não se concretizassem.

Nesses casos, a interrupção do ritual, ou a sua realização às pressas, parece ter sido uma falha maior do que a sua não realização da dança e, já que os milagres não são dissolvidos após serem concretizados, o santo não encontrou outra maneira de “se vingar” da desfeita. “Eu estava era vendo São Gonçalo falar meu pé do ouvido”,³²⁶ indica que, o seu “representante” – o tirador, naquele momento estava sendo avisado que o santo não iria deixar a festa se realizar, impedindo que existisse luz, essencial para que se fizesse a festa/seresta, como forma de castigo pelo desdém com que o dono da promessa tratara a sua dança, sendo o castigo aqui, uma forma de perda do *mana*.³²⁷

Assim, posso identificar que na conformação geral da manifestação religiosa expressa a partir da devoção e da dança, o devoto, promesseiro, quanto dependente dos santos, relaciona-se com estes de forma individual (no momento da promessa), mas também coletiva, estando sujeito às crenças e comportamentos expressos na sociedade em que está inserido, reconhecendo, vivenciando e reproduzindo as simbologias pertencentes a essa devoção, formando, de modo geral, maneiras de conduzir sua vida através dos laços estreitos que mantém com os santos protetores.

³²⁵ M., 57 anos, masculino, lavrador.

³²⁶ M., 57 anos, masculino, lavrador.

³²⁷ MAUSS, 2003.

4 Considerações finais

Partindo da promessa individual, o ritual coletivo que agrega pessoas de diferentes idades e condição financeira, é o resultado explícito do milagre. São Gonçalo é a esperança do homem muitas vezes desamparado, que na ânsia de romper seu com sofrimento recorre aos préstimos desse santo. Embora pareça distante, São Gonçalo é de casa, é o amigo, é o companheiro, é o que o homem tem de mais poderoso perto de si. O milagre não é algo distante. É “acessível”, “rotineiro”, mas depende do devoto. São Gonçalo é como aquele “amigo de todas as horas”, mas não faz nada de graça. Dar quando é pedido, mas exige o seu pagamento.

A festa feita para agradecer o santo, embora de forma indireta, é uma referência à vida de São Gonçalo e à vida dos devotos. Nela, está explícita a maneira de pensar, agir e viver desses homens e mulheres que acima de tudo, tem fé.

Ressalto, ainda, que a imagem de São Gonçalo parece querer mostrar a simplicidade desse santo que se preocupava com os problemas do povo, dos marginalizados. O traje de roça que ele tem é o reflexo do modo de viver dos que nele creem. O arco que abriga o altar reflete a moradia do nordestino, muitas vezes um espaço simples, pequeno, mas bem arrumado.

A noite da festa é um dia especial; não só para o devoto, mas também para a comunidade. Cada momento na noite da dança é importante, e não só na noite. Os preparativos começam muitos dias antes, e isso movimenta a vida do devoto. Nos dias que antecedem a festa, a organização revela a importância do santo e do devoto para a comunidade através do apoio, da ajuda, do reconhecimento expresso em forma de consideração, da honra que é poder contar com a ajuda dos amigos e vizinhos, e também de poder ofertar uma festa para o santo e também para a comunidade.

É evidente no meio disso tudo, a importância do dinheiro. A economia está presente “na promessa” desde o início quando o devoto negocia com o santo pedindo um milagre em troca de uma dança. Homem e santo trocam dádivas e homens e homens negociam em torno da dádiva atribuída ao santo. Negociam serviço (tirador, tocador, dançadeiras), negociam cervejas, negociam alimentos (leilão), negociam consideração e honra e negociam prestígio na sociedade.

Quando a festa para o santo encerra, o homem sente-se no direito de continuar com, a agora, sua festa. Não é mais o ritmo do santo que toca. Tiram São Gonçalo do espaço e o terreiro é transformado em um “grande salão de festa” onde toca forró e seresta, dando

continuidade a alegria adquirida na festa para o santo (dança). O vinho, a cerveja, os gritos, a dança, tudo continua. Mais do que antes, agora o homem liberta-se da carga da vida cotidiana. O santo já está contente porque recebeu sua dança, agora o homem precisa divertir-se à sua maneira.

No outro dia, o que resta é o terreiro pisado, cheio de copos descartáveis, garrafas de cerveja pelo chão e o arco já descoberto, mostrando a sua estrutura de cipós que serviu de abrigo para São Gonçalo. É hora de limpar a casa, contar o dinheiro do leilão, da cerveja, do churrasquinho e ver quanto sobrou depois de descontada a parte do tirador, do guia, dos contra-guias, das cantadeiras, do tocador, das despesas com os bolos, com os assados. Tem também a parte do dono do depósito da cerveja, do tocador de forró, do cantor, da comida que foi servida ao povo, e também é hora de pagar a parte devida em dinheiro a São Gonçalo quando o santo (imagem) vem de fora. Junta a parte que lhe cabe das esmolas, do arco e do leilão e chega o momento de levar o santo pra casa agradecendo a sua presença junto com sua família. Agradecendo também o milagre e prometendo no outro ano fazer tudo de novo. Depois disso chega à vez de descansar e esperar a segunda-feira para voltar a rotina do

5 Referências

ABREU, Martha. **O império do divino**. Festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro (1830-1900). Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

AGIER, Michel. **Encontros etnográficos**: interação, contexto, comparação. São Paulo: Editora Unesp; Alagoas: Edufal, 2015.

ARAUJO, Alceu Maynard. Dança de São Gonçalo. *In*: Araujo, Alceu Maynard. **Folclore Nacional II**: danças, recreação e música. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

BENEDETTI, Luiz Roberto. **Os santos nômades e o Deus estabelecido**. São Paulo: Ed. Paulinas, 1983.

BORNHEIM, A. Gerd. O conceito de tradição. *In*: BORNHEIM, A. Gerd; BOSI, Alfredo. (Org.) **Cultura brasileira**: tradição e contradição. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor/Funarte, 1987.

BOURDIEU, Pierre. Gênese e estrutura do campo religioso. *In*: BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2015.

_____. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2015.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. O ciclo de São Gonçalo. *In*: **Sacerdotes de viola**: rituais religiosos do catolicismo popular em São Paulo e Minas Gerais. Petrópolis: Vozes, 1981.

_____. **Os deuses do povo**: um estudo sobre religião popular. São Paulo: Brasiliense, 1986.

BRANDÃO, Geraldo. **Notas sobre a dança de São Gonçalo do Amarante**. São Paulo: Comissão paulista de folclore, 1953.

BRANDÃO, Junito de Souza. **Mitologia Grega**. Vol. III. Petrópolis: Ed. Vozes, 1992.

BRANDÃO, Tânia Maria Pires. A religiosidade no Brasil Colônia: catolicismo adaptado ao modo de vida. **Clio Série História do Nordeste**. Nº 22, Recife, 2004, pp-249-260, p. 251-253.

CASCUDO, Luiz da Câmara. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. Rio de Janeiro: Ediouro Publicações, 1954.

_____. Refeição aos cachorros e outras promessas. *In*: **Superstição no Brasil**. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1985.

_____. **Prelúdio da Cachaça**. Etnografia, História e Sociologia da aguardente no Brasil. Rio de Janeiro, IAA, 1968.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**: artes de fazer. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

CHAUÍ, Marilena. **Cultura e democracia**: o discurso competente e outras falas. São Paulo: Cortez, 2007.

CHARTIÊR, Roger. **A história cultural entre práticas e representações**. Rio de Janeiro: Difel Lisboa/Bertrand Brasil, 2002.

CUNHA, Arlindo de Magalhães Ribeiro da Cunha. Lugares do culto de São Gonçalo no território da actual diocese do Porto. **Revista da Faculdade de Letras Ciências e Técnicas do Património** Porto. I Série vol. 2, 2003, pp. 81-94.

DaMATTA, Roberto. Os caminhos para Deus. *In*: DaMATTA, Roberto. **O que faz o Brasil, Brasil?** Rio de Janeiro: Rocco, 1996.

_____. **Carnavais, Malandros e Heróis**: Para uma Sociologia do Dilema Brasileiro. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e Perigo**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2014.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. A dança. **Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCar**, v.2, n.2, jul.-dez., p.208-222, 2010.

FERNANDES, Albino Gonçalves. S. Gonçalo de Amarante, seu culto entre portugueses e luso-descendentes do nordeste brasileiro. **CL & Tróp.**, Recife, 1(2): 20 1-236, jutidez. 1979.

FERNANDES, Rui Aniceto Nascimento. **Um santo nome**: histórias de São Gonçalo de Amarante. São Gonçalo: São Gonçalo Letras, 2004.

FREYRE, Gilberto. **Casa Grande & Senzala**: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. São Paulo: Global, 2006.

GEERTZ, Clifford. Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura. *In*: **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2015.

_____. A religião como sistema cultural. *In*: **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro, LTC, 2015.

_____. Estar aqui: de quem é a vida, afinal? *In*: **Obras e Vidas**: o antropólogo como autor. 3 ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009, pp. 170-193.

_____. Estar lá: antropologia e o cenário da escrita. *In*: **Obras e Vidas**: o antropólogo como autor. 3 ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009, pp. 11-39.

GENNEP, Arnold Van. **Os ritos de passagem**. Petrópolis: Vozes, 2013.

GINZBURG, Carlo. **Os Andarilhos do Bem**: feitiçaria a cultos agrários nos séculos XVI e XVII. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 1988.

_____. **O queijo e os vermes:** o cotidiano das ideias de um moleiro perseguido pela inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

GODOI, Emília P. O sistema do lugar: história, território e memória no sertão. *In:* NIEMEYER, A. M., GODOI, E. O. (Org.) **Além dos territórios.** Campinas: Mercado das letras, 1998.

GODOI, Emília P. **O trabalho da memória:** cotidiano e história no sertão do Piauí. São Paulo: Editora Unicamp, 1999.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva.** São Paulo: Centauro, 2003.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. O homem cordial. *In:* **Raízes do Brasil.** São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

HONORIO M. Velasco Marillo, ÁNGEL, Diaz de Roda. **La lógica da investigación etnográfica.** Madrid: Editorial Trotta, 2006.

HOORNAERT, Eduardo. **Formação do Catolicismo Brasileiro 1550-1800.** Petrópolis: Editora Vozes, 1978.

LEACH, Edmund. **Sistemas políticos na alta Birmânia.** São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.

LEERS, Bernardino. **Catolicismo popular e mundo rural.** Petrópolis: Vozes, 1977, p. 134.

LÈVI-STRAUSS. **A eficácia simbólica.** *In:* Antropologia estrutural. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

MALINOWSKI, B. **Argonautas do Pacífico Ocidental.** São Paulo: Ed. Abril, 1984 A.

_____. Baloma: os espíritos dos mortos nas Ilhas Trobriand. *In:* **Magia, ciência e religião.** Lisboa: Edições 70, 1984 B.

MATA, Sergio da. **História & Religião.** Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.

MAUSS, Marcel. A prece. *In:* OIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Marcel Mauss.** São Paulo: Ática, 1979, p. 103.

_____. Ensaio sobre a Dádiva: Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. *In:* MAUS, Marcel **Sociologia e Antropologia.** São Paulo: Cosac Naify, 2003.

_____. **Sobre o sacrifício.** São Paulo: Cosac Naify, 2013.

MONTES, Maria Lucia. As figuras do sagrado: entre o público e o privado. *In:* NOVAS, Fernando A. (org). **História da Vida Privada no Brasil:** contrastes da intimidade contemporânea. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

MOTT, Luiz. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. *In:* SOUZA, Laura de Melo e. **História da vida privada no Brasil.** São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **O nascimento da tragédia grega ou helenismo e pessimismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

OLIVEIRA, Anderson José Machado de. **Devoção Negra: santos pretos e catequese no Brasil colonial**. Rio de Janeiro: Quartet, 2008.

OLIVEIRA, P. A. Ribeiro de. Presença da Igreja Católica na sociedade brasileira. **Religião e Sociedade**, n. 2, p. 111-1113, nov. 1977.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. A dupla interpretação na antropologia. **Anuário Antropológico/94** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995.

_____. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever. **Revista de antropologia**, São Paulo, USP, 1996, v. 39 nº 1.

PAULA, Durval Saturnino Cardoso de. Os leigos e as múltiplas formas do catolicismo nos espaços sociais da América Portuguesa: o sertão das gerais. *In*: PSSOS, Mauro e NASCIMENTO, Maria Regina do. (Org.). **A invenção das devoções: crenças e formas de expressão religiosa**. Belo Horizonte: Editora O Lutador, 2013.

PEIRANO, Mariza (Org.). **O dito e o feito: ensaios de Antropologia dos Rituais**. Rio de Janeiro: RelumeDumará: Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ, 2002.

PEREIRA, Luzimar Paulo. **Os giros do sagrado**. Um estudo etnográfico sobre as folias em Urucuia, MG. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2010.

POLLACK, Michel. Memória e identidade Social. *In*: **Revista Estudos Históricos**. Rio de Janeiro: Ed. Vértice, nº 10, 1992 (pp. 200-215).

RICKLI, João. Cultura, dinheiro, alteridade: a materialização da missão e o diaconato mundial das Igrejas Protestantes na Holanda. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 35(2): 319-339, 2015, p. 335.

QUINTÃO, Antônia Aparecida. **Lá vem meu parente: As irmandades de pretos e pardos no Rio de Janeiro e em Pernambuco (Século XVIII)**. São Paulo: ANNABLUME, 2002.

ROCHA, Everardo e FRID, Marina. Mary Douglas (1921-2007). *In*: ROCHA, Everaldo e FRID, Marina. (orgs.). **Os antropólogos: clássicos das ciências sociais**. Rio de Janeiro: Vozes, 2015.

ROCHA, Ewelter. Objeto, imagem e percepção: forma e contemplação dos altares do Horto. *In*: BARBOSA, Andréa (Org.). **A experiência da imagem na etnografia**. São Paulo: Terceiro Nome, 2016.

ROSENDAHL, Zeny. **Espaço e religião: uma abordagem geográfica**. Rio de Janeiro: UERJ, NEPEC, 1996.

SÁEZ, Oscar Calavia Sáez. O que os santos podem fazer pela antropologia? **Relig. soc.** vol.29 no. 2 Rio de Janeiro 2009, p. 205.

SANTOS, Beatriz Catão Cruz. A festa de São Gonçalo na viagem em Cartas de La Barbinais. **Via Spiritus**, Rio de Janeiro, vol. 11, p. 221-238, 2004.

SANTOS, Beatriz Catão Cruz. O Santo do Bispo. **Topoi**, v. 7, n. 13, jul.-dez. 2006, pp. 300-330, p. 300.

SANTOS, Viviani Martins dos e RIBEIRO Glória Maria Ferreira. O universo apolíneo e dionisíaco da tragédia grega no pensamento de Nietzsche. **Existência e Arte** São João del-Rei, Ano IV - Número IV – janeiro a dezembro de 2008

SOARES, Aldenor Alves. Victor Turner (1920-1983). *In*: ROCHA, Everaldo e FRID, Marina. (orgs.). **Os antropólogos: clássicos das ciências sociais**. Rio de Janeiro: Vozes, 2015.

SOUZA, Laura de Melo e. **O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

THOMPSON, Paul. **A voz do Passado: história oral**. São Paulo: Paz e Terra, 1992.

_____. **Costumes em Comum**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

TINHORÃO, José Ramos. **As festas no Brasil Colonial**. São Paulo: Editora 34, 2000.

TURNER, Victor W. **Floresta de símbolos: aspectos do ritual Ndembu**. Niterói: EdUFF, 2005.

_____. **O processo ritual: estrutura e antiestrutura**. Petrópolis: Vozes, 2013.

VELHO, Gilberto. Observando o familiar. *In*: **Individualismo e cultura: notas para uma antropologia das sociedades contemporâneas**. Rio de Janeiro: Jorge Zaar Ed. 1999.

WEBER, Max. Sociologia da Religião (tipos de relações comunitárias religiosas) *In*: **Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1991.

WOORTMANN, Klass. Com parente não se negocia: o campesinato como ordem moral. **Anuário Antropológico/80**. Fortaleza/Rio de Janeiro, Edições UFC/Tempo Brasileiro, 1982.

ZALUAR, Alba. **Os homens de Deus: um estudo dos santos e das festas do catolicismo popular**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983.