
SANTOS E DEVOTOS NO IMPÉRIO ULTRAMARINO PORTUGUÊS¹

Beatriz Catão Cruz Santos

Este texto tem dois objetivos: fazer uma história da coleção de vilancicos dedicados a São Gonçalo de Amarante, que integram a coleção Barbosa Machado na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro e, simultaneamente, apresentar algumas reflexões sobre a relação santo-devoto no Império Ultramarino Português durante o século XVIII.

Segundo Charles Boxer, em *O império marítimo português*, “a veneração aos santos e a crenças em presságios, superstições e milagres estavam bastante disseminadas no mundo muçulmano até o século XV, particularmente entre os adeptos das ordens sufis, ou das confrarias místicas, para quem tais práticas exerciam grande atrativo. No entanto, a veneração aos santos e a seus sepulcros nunca chegou a atingir no Islã os excessos que o culto dos santos e de suas imagens muitas vezes provocou na cristandade” (Boxer 2002:17). A partir de uma perspectiva comparativa, o autor assinalava o maior enraizamento da intolerância e da veneração aos santos no mundo cristão em relação ao mundo muçulmano. No entanto, efetuava um juízo de valor decorrente de sua posição de europeu ocidental, que não é preciso endossar.

Jean Claude Schmitt avança na comparação, identificando diferenças entre o culto dos santos no Ocidente medieval e o Islã. Para o autor, que lança mão de algumas abordagens para refletir sobre o assunto num outro contexto,

os santos muçulmanos se inscrevem numa genealogia e a santidade podia ser transmitida hereditariamente e creditada à pessoa em vida. Segundo o mesmo,

a tentação de uma santidade hereditária (*beata stirps*) existiu na Idade Média, mesmo tardiamente, em benefício das dinastias reais ou principados ou, sem dúvida, nas ‘parentelas espirituais’ sobre as quais as ordens religiosas asseguravam sua continuidade. Mas esta tendência foi contraposta, incessantemente, pela convicção de que a santidade era uma graça excepcional, dada de bom grado por Deus e aos méritos pessoais do santo (...). O santo cristão é por vezes pressentido, se não reconhecido, desde vivo; seus milagres, ou ao menos a difusão de sua piedade, manifestam sua *virtus*. Mas ele é verdadeiramente reconhecido santo como morto, depois de martirizado ou quando a *vox populi* tenha proclamado sua santidade, eventualmente ratificado por uma canonização nos últimos séculos da Idade Média. (Schmitt 1984:287)

Durante o processo da expansão e colonização portuguesa dos territórios além-mar há diversos indícios da presença dos santos: topográficos, como o nome das cidades; arquitetônicos, como os padrões, os fortes e as capelas e – para usar um termo impreciso, provisório – os registros *escritos*, como os relatos de viagens, os sermões e os vilancicos. Nestes registros, há uma homenagem a estes seres extraordinários, seja pela capacidade de mediar a relação com o divino, por seu poder taumatúrgico e/ou por constituírem modelos de vida.²

A presença dos santos é explicada em parte pela missão evangelizadora assumida pela coroa portuguesa e, particularmente, pela ação dos “servidores de Cristo” – os jesuítas, os membros das ordens monásticas e o clero secular – que, como demonstrou Russel-Wood, eram infatigáveis em suas viagens (Russel-Wood 1998:134-144) e, por que não dizer, em sua produção cultural (oral e escrita).

Na *História trágico-marítima*, compilação de relatos de naufrágios do século XVI e XVII publicada por Bernardo Gomes de Brito em 1735-1736, faz-se referência a diversas práticas religiosas e rituais, que o autor classificava em “nossas” (leiam-se católicas) e dos “gentios” ou “bárbaros” (Brito 1999)³. Nas práticas católicas, há uma variada população de santos: Santo Antônio, Nossa Senhora da Conceição, São Pedro Gonçalves, entre outros. A *História trágico-marítima* constitui documento sobretudo do século XVIII, mas não deixa de o ser para os séculos XVI e XVII. A compilação, segundo analistas do texto, introduz “alterações e diluições” nos relatos originais para homogeneizar o “modelo narrativo” e alcançar o público leitor do século XVIII, contudo, não os modifica substancialmente⁴. Se considerarmos que os padres seculares e frades eram parte integrante de qualquer caravela ou carraça que partisse de Portugal com destino

à África, à Índia ou ao Brasil, estes também eram os principais agentes a convocar a participação dos santos nos festejos e rituais (orações, missas, procissões), nas intempéries e nas visões maravilhosas que ocorriam nas embarcações.

São Gonçalo de Amarante não aparece nas transcrições de Bernardo Gomes de Brito, mas São Pedro Gonçalves Telmo está na *Relação do naufrágio da nau Santa Maria da Barca* (Brito 1999:167-189). O último costuma ser associado de tal forma ao primeiro, que seus nomes se misturam: São Pêro (Pedro) Gonçalves (Gonçalo). Se levarmos em conta algumas apropriações coevas da hagiografia de São Gonçalo, predominantemente dominicana, aquele último santo teria sido seu pai espiritual, tendo-o recebido ao ingressar na Ordem dos pregadores⁵. Para Gonçalves Guimarães, etnólogo que analisa a festa do santo amarantino em Vila Nova de Gaia (Porto), esta é uma continuidade dos festejos que os homens do mar dedicavam desde longa data a São Pedro Gonçalves Telmo.⁶

A *Relação do naufrágio da nau Santa Maria da Barca* inicia explicando porque a dita nau, que fazia parte da frota enviada por D. João III à Índia no ano de 1557, não pudera zarpar do porto de Lisboa, como estava previsto. Segundo a narrativa, fizera água, quase levando a embarcação ao fundo. Na ocasião,

andava grande burburinho entre os pescadores de Alfama sobre aquele negócio, que afirmavam publicamente que Deus Nosso senhor permitira aquilo porque aquele ano lhes tirava o arcebispo aquelas suas tão antigas cerimônias com que veneravam e festejavam o dia do bem-aventurado S. Pêro Gonçalves, levando-os às hortas de Enxobregas, com muitas folias, e de lá o traziam enramado de coentros frescos, e eles todos com capelas ao redor dele, dançando e bailando (...).

Têm todos os homens do mar tamanha devoção e veneração ao bem-aventurado S. Frei Pêro Gonçalves, e o têm por tão seu advogado nas tormentas do mar, que crêem de todo seu coração que aquelas exalações, que nos tempos fortuitos e tormentosos aparecem sobre os mastros ou em outras partes das naus, são o Santo que os vem visitar e consolar. E tanto que acertam de ver aquela exalação, acodem todos ao convés a o salvar, com grandes gritos e alaridos, dizendo: “Salva, salva, oh Corpo Santo.”⁷

Na *Relação do naufrágio da nau Santa Maria da Barca* a intervenção do Santo nos acontecimentos é reconhecida pelos homens do mar: a ameaça das águas é um castigo à decisão do bispo de impedir a festa, da mesma forma que as “exalações”, a “luz”, são aparições do Santo⁸. Se fosse preciso, nos diz o relato, eles defenderiam essa crença com armas até mesmo contra os próprios religiosos,

que se atrevessem a explicar os fenômenos por causas naturais. Se considerarmos algumas evidências documentais sobre São Gonçalo de Amarante do mundo português no século XVII e XVIII, veremos que este apresenta algumas semelhanças com o santo narrado na *Relação*: aparições luminosas e, entre seus devotos, os homens do mar – mareantes, pescadores, que lhe faziam festa com danças e baile.⁹

O culto de São Gonçalo emerge com mais força na história portuguesa durante o século XVI, associado aos dominicanos, que então se dedicavam à pastoral e à pregação, estando entre os pioneiros na missão religiosa. Segundo Arlindo Cunha, a devoção estritamente local explode e se difunde por todo Portugal no período pré-tridentino (Cunha 1996).

Isto pode ser explicado em parte pela associação do santo com D. João III (1521-1557), com D. Sebastião (1557-1578), pela sua presença na época da União Ibérica (1580-1640) e na Restauração portuguesa. Apesar de sua acidentada história de santo que não logrou alcançar a canonização, São Gonçalo foi alvo de culto, tentativas de canonização pela corte portuguesa junto à Santa Sé, com o apoio pecuniário dos pescadores, tornando-se beato em 1561¹⁰. Considerando que a santidade é uma construção, um processo e existe “para os outros e através dos outros” (Delooz 1985:189-216), destaco alguns episódios desta história:

Durante o reinado de D. João III, funda-se o convento de Amarante. A região “entre o Douro e o Minho”, em que estava situada a edificação, era atravessada pelo chamado “caminho português” que, ainda hoje, leva os peregrinos a Santiago de Compostela. A própria cidade de Amarante era um centro de peregrinação dos que visitavam o sepulcro do santo desde o século XIV. Talvez este movimento tenha se ampliado depois do local ser alvo da liberalidade do rei¹¹. Em agradecimento à salvação do então príncipe Dom João (1537-1554) acometido de grave enfermidade, o rei patrocina a edificação. Vale observar que, nesse período, a coroa encaminha o primeiro pedido de canonização do santo junto à Santa Sé, os primeiros sermões em sua honra são publicados e que o rei D. João III, grato e devoto ao santo, é o monarca responsável pela instauração do Santo Ofício em Portugal, com tribunais em Lisboa, Coimbra e Évora, dirigindo-se sobretudo contra os cristãos-novos.¹²

No rol dos milagres narrados por dominicanos como Frei Luis de Souza, em *História de São Domingos*, destaca-se também a cura de Felipe II, I de Portugal. No entanto, durante a dominação filipina, S. Pêro Gonçalves Telmo é canonizado, ao que parece reforçando o cunho “patriótico” de São Gonçalo entre os pescadores, que permanece sem santidade reconhecida do papado. As razões do insucesso não estão bem esclarecidas, mas a canonização mobiliza diversos interesses: a Coroa, a Câmara de Lisboa, os dominicanos, beneditinos e os pescadores (Guimarães 1993).

No século XVII, segundo Arlindo Cunha, o santo torna-se nacional e popular, perdendo apenas para Santo Antônio¹³. Neste período, há um número crescente de sermões editados em seu nome. E, se considerarmos que o púlpito constituía um locus privilegiado de produção e difusão da identidade católica e reinícola, Santo Antônio fornece um repertório para a nação independente de Castela. E, São Gonçalo é um santo popular – a quem todos recorrem – que sai da localidade para o Império pelas mãos dominicanas, mas também jesuíticas e franciscanas¹⁴, sob o patrocínio da Coroa¹⁵. Em 1671, o culto do Santo é estendido a toda a ordem dominicana pelo Papa Clemente X, mas o processo de canonização fica engavetado.

O meu interesse em São Gonçalo concentra-se no século XVIII. Nesse período, os registros sobre o seu culto se diversificam em Portugal e seus domínios. Além de sermões, relatos hagiográficos e testamentos, há livros litúrgicos, calendários diocesanos, historiografia e memórias de diversas regiões, indicando capelas sob sua invocação e freguesias nomeadas em sua homenagem. Apesar de o teólogo Arlindo Cunha desqualificar o culto do santo neste período, considerando-o “corrompido”¹⁶, esse é também o tempo de produção dos vilancicos – poemas, por vezes musicados, que no início do século XIX seriam encaixotados e enviados ao Rio de Janeiro, então sede do Império Português.

A História da Real Biblioteca e os vilancicos

A história da Real Biblioteca foi analisada pormenorizadamente por Lilia Schwarcz (Schwarcz 2002). Por isso, apresentarei apenas alguns dados relevantes à localização dos vilancicos. Como demonstrou a autora, a Real Biblioteca tem uma longa história, cuja coleção remete a D. João I (1385-1433) e cujo significado é muito diverso do entendimento que hoje atribuímos às instituições do gênero. Se hoje a palavra biblioteca significa essencialmente uma coleção para leitura, consulta e estudo, no Antigo Regime a Real Biblioteca era um signo de poder, que servia a uma pedagogia associada à família real. Neste sentido, como as bibliotecas de outras monarquias européias, ela compreendia formas de leitura oral bastante diversas da leitura individual e silenciosa que hoje costumamos associar a estes espaços.

A Real Biblioteca tem seu público ligeiramente ampliado com D. Afonso V (1438-81), que a franqueou aos eruditos e pessoas da corte ligadas aos estudos. Mas é D. João V (1708-1750) o responsável pela maior ampliação e sistematização da Biblioteca, que convivia com outras instituições privadas no reino desde pelo menos a Restauração¹⁷. Durante o seu reinado, houve uma política deliberada de aquisição de manuscritos, livros, gravuras e mapas. Na interpretação de Lilia Schwarcz, a Real Livraria fazia parte de uma estratégia do monarca para associar o reinado à civilização. Em suas palavras,

as monarquias se apresentavam a partir de suas livrarias, como se a cultura presente nestes acervos projetasse a própria imagem do soberano (...) uma biblioteca também respondia a problemas concretos, como é o caso do desenvolvimento dos estudos geográficos e cartográficos que se referiam ao conflito luso-espanhol nos domínios e limites da América do Sul (Schwarcz 2002).

As questões de poder e prestígio associadas à instituição foram reforçadas com o terremoto de Lisboa de 1755. A jóia preciosa da monarquia, agora perdida, reforçaria a memória de um rei mecenas e de seu acervo ilustrado.

Logo após o terremoto, D. José I (1750-1777) se empenhou na reconstrução da Real Biblioteca, cuja história não se confunde com aquela da Real Biblioteca Pública. A primeira se localizaria no Convento da Ajuda e seria reconstruída a partir de várias coleções particulares (adquiridas ou doadas) e esquecidas em mosteiros ou conventos. A grande aquisição do período foi a coleção do Abade Diogo Barbosa Machado, negociada em parte por frei Manuel Cenáculo Vilas-Boas (1724-1814) entre 1770 e 1773. O enorme acervo abrangia diferentes ramos do conhecimento e tinha a marca do seu proprietário, mestre em classificações. Nela encontram-se, por exemplo, opúsculos raros da História de Portugal e do Brasil, que eram anotados e classificados, de forma que o “corte e cola” conferia à coleção um tom pessoal. A importância da doação dessa coleção para a Real Livraria é atestada pelo cuidado com o seu deslocamento, que foi tratado como uma questão de Estado, e pelas graças régias concedidas ao Abade. Em função do ato, o soberano lhe entregou uma pensão anual vitalícia de 600 mil-réis anuais, que seria legada em favor de seus familiares. A doação de uma coleção implicava reciprocidade. Faziam parte deste acervo os vilancicos da atual Coleção Barbosa Machado na Biblioteca Nacional, que, até o momento presente, não foram alvo de análise histórica.¹⁸

Os vilancicos constituem um gênero retórico poético inventado na Idade Média. Os da coleção foram produzidos nos países ibéricos, durante o século XVIII, para as festas de Natal, Reis, *Corpus Christi* e de diversos santos como Nossa Senhora da Conceição, Santa Cecília, São Sebastião, Santo Antônio e São Gonçalo. Em Portugal, foram cantados na capela real e em outras igrejas que se situavam nas cidades de Lisboa, Coimbra, Porto e Vila Viçosa. A análise, que ora encaminho, é sobre os vilancicos de São Gonçalo e, exclusivamente, dos seus textos. Eles integraram os papéis encaixotados que viriam em três levas para a América portuguesa entre os anos 1810 e 1811. As partituras de alguns deles encontram-se provavelmente na Biblioteca Pública de Évora.

O *corpus* é formado por onze vilancicos (escritos em português e castelhano), por vezes acompanhados de uma estampa de São Gonçalo. Três deles (1707, 1708 e 1710) são atribuídos a Antônio Marques Lésbio (1639-1709), reconhecido

como um prolífico autor do gênero, para os quais escrevia a poesia e a música. Era natural de Lisboa e começou a escrever vilancicos em 1660. Em 1669, foi encarregado de ensinar os moços da capela real, para a qual só seria nomeado mestre em 1698, depois de passar por outros cargos.¹⁹

“Lésbio” foi provavelmente um pseudônimo do autor, em homenagem à ilha de Lesbos (Grécia), local de nascimento da poesia lírica (Spina 2003:88)²⁰. Lésbio integrava a *Academia dos Singulares*, tendo presidido duas sessões da instituição, em 1663 e 1665. Segundo Palma-Ferreira, as academias literárias da época moderna eram autênticas sociedades de erudição. As do século XV, particularmente na Itália, eram instituições relativamente herméticas, com estatutos definidos, que reuniam grupos de estudiosos e diletantes. Tinham intuídos definidos, sob o ponto de vista artístico, aplicando-se ao culto retórico ciceroniano e instaurando a superficialidade, que vingará nas academias portuguesas do século XVII. Eram marcadas pela intolerância, pelo dogmatismo e pelo contra-reformismo que impediam a liberdade de criação e de comentário. A atividade poética era severamente disciplinada e padronizada. No século XVI, as academias portuguesas encontravam-se marcadas pelo palacianismo, vida cortesã e dependência do favor político, ganhando em rigidez estatutária no século XVII (Palma-Ferreira 1982:9-10).

Os *Singulares* assim se auto denominavam “não porque presumam ser únicos nos talentos mas porque são singulares na ocupação”. A academia seguia o modelo das italianas, caracterizando-se por um *ethos* de distinção, em que “a música e as belas-letas são cultivadas como ócios requintados (...) formas obrigatórias de convívio de classe”. Raphael Bluteau, um acerbo crítico das academias literárias em geral, mas membro da Academia Real, atacava a atuação dos *Singulares* em função de sua preferência pelos temas pagãos. Ele também criticava o gosto dos *Singulares* por aquilo que considerava as inutilidades herdadas dos italianos, que se manifestavam nos nomes das associações e nos pseudônimos adotados por seus membros (Palma-Ferreira 1982:27).

O vilancico (ou vilancete) pode ser localizado em fins da Idade Média e, segundo estudiosos do gênero, se desenvolve na Península Ibérica entre os séculos XV e XVI, quando se tornaria um gênero de forma fixa (Spina 2003:163-164; Le Gentil 1949:52). De acordo com Segismundo Spina, o termo é empregado pela primeira vez pelo Marques de Santillana (1398-1458), que o descreve como um “poema à volta de um refrão rústico ou tema rústico”. Mas o poema passou a versar também sobre temas cortesões; então o vilancico começa a perder o sentido de “peça com tema popular” para adquirir o de “peça com forma popular e rústica”. Sua forma seria caracterizada pela natureza de seu refrão, isto é, por um refrão curto de dois ou três versos. O vilancico é poema lírico, de origem espanhola, classificado entre os poemas com mote²¹, com número de coplas (estrofes) variáveis. Nos dicionários portugueses e castelhanos entre os séculos

XVI e XVIII, o termo não encontra entrada específica. Entretanto, Sebastian de Covarruvias, no XVII, sugere uma relação com as “villanescas”, canções dos vilões. Os cortesãos, ao remendar os vilões, teriam composto os “cantares alegres” e os vilancicos²², reafirmando uma distinção entre os cidadãos e os rústicos.

Os vilancicos de São Gonçalo acionam o santo, ou melhor, um “repertório” sobre o mesmo formado por dados de sua vida, milagres, características pessoais e atributos (Menezes 2004:147-149)²³, através de uma forma prevista pelo gênero e transformada no século XVIII.

No início deste texto, situei a reflexão sobre os santos e os devotos no Império Ultramarino Português. Se esta é a área cultural mais ampla, o foco de análise daqui em diante passa aos vilancicos de Antônio Marques, que filtram e recriam o santo.

Os vilancicos de Antônio Marques

Sabe-se de antemão que os vilancicos de 1707, 1708 e 1710 eram poemas adaptáveis à melodia para as festas de São Gonçalo na Igreja de Nossa Senhora de Nazaré – santuário cuja história é trabalhada por Penteadó (1998). Se escolhesse como caminho de análise uma investigação sobre seus usos na festa, seria necessário imaginar a circunstância social utilizada, investir sobre a relação entre o escrito e a voz, e recriar uma dada performance.

Neste momento, o que se quer saber é: que evidências documentais são estas e como São Gonçalo é evocado nos vilancicos da Coleção Barbosa Machado? Eles atualizam o santo, operando com um gênero retórico que ganha notoriedade no século XV e que se adapta nos séculos XVII e XVIII. Isto pode ser verificado pelo repertório maleável (Mott 1998:111; Menezes 2004; Sweet 2003) de que se compõe o santo – vida, milagres, características pessoais e atributos – que reaparece nos motes utilizados ou criados pelo autor, assim como nas estrofes que o poema desenvolve a partir do mote e nos estribilhos.²⁴

Foram selecionados daquelas representações que compõem o santo nos vilancicos de Antônio Marques, em função de sua recorrência nestes e em outros documentos já analisados sobre São Gonçalo, assim como pela leitura de análises sobre seu culto e festa nas Ciências Sociais²⁵. Entre os milagres, destacam-se o da construção da ponte sobre o rio Tâmega (que aponta a vitória do santo frente a força das águas), o milagre do rochedo e aqueles que remetem a seus dons taumatúrgicos²⁶. Em termos das características do santo, evidencia-se a imagem de um santo acessível a todos – ao nobre e ao plebeu –, que está no terreno das crenças partilhadas; e, por fim, a singular associação de São Gonçalo com festa, dança e até mesmo o jogo.²⁷

Segundo Pierre Delooz, que focaliza os santos oficialmente reconhecidos, “a Igreja Católica tem quase sempre considerado milagres como critérios

obrigatórios de santidade” (Delooz 1985:207). No entanto, estes critérios mudam ao longo do tempo. E, como o próprio autor aponta,

durante muitos séculos, os santos eram escolhidos por grupos pequenos, que iniciavam novos cultos, prescindindo inquirição ou tribunal. O bispo, a partir da insistência das pessoas, que encontravam ou transferiam relíquias, assegurava sua aprovação oficial. É somente mil anos mais tarde que o papa começa ocasionalmente a intervir na consagração oficial dos santos. Em 1234, ao papa está reservado o direito de canonizá-los, significando que a fé de um pequeno grupo é insuficiente para isto. A questão deve então ser levada a um tribunal e uma máquina judicial é acionada, suas regras tornando-se crescentemente detalhadas e complexas até a Constituição de Urbano VIII em 1634, que estabelece regras minuciosas do procedimento, que ainda hoje são utilizadas. (Delooz 1985:191)²⁸

São Gonçalo, falecido em 1294, fora quase santo no século XVI, época que precede a Congregação dos Ritos (1588) e os decretos de Urbano VIII.²⁹

Considerando que nos milagres há sempre um dado de construção, ou seja, que eles são eventos sancionados pelas relações sociais e/ou que resultam de relatos elaborados por determinados agentes³⁰, venho sinalizando, neste artigo, para as regras de execução dos vilancicos, seu contexto de produção e para a trajetória do autor daquelas formas poéticas no século XVIII.

Pode-se afirmar que o milagre da construção da ponte está entre os mais famosos do santo. Isto se deve, provavelmente, à recorrência das menções ao mesmo. Ele é mencionado na primeira hagiografia localizada do santo, em 1513 e, como é próprio do gênero, reaparece em hagiografias posteriores, que são modificadas conforme o contexto e o grupo social que a atualiza³¹. E, para dar um exemplo limite, que aponta para a perenidade destas histórias extraordinárias, o milagre da ponte é mencionado, com adaptações, no folheto distribuído aos fiéis (e, eventualmente, a visitantes) da igreja matriz de São Gonçalo do Rio das Pedras (Minas Gerais, Brasil), que o tem por evocação. A iconografia do santo, baseada nas características pessoais e atributos³², o apresenta como um santo jovem, que carrega uma ponte ou que sobre ela está. Em outras versões, o santo aparece com um livro numa das mãos, na outra, um cajado, referências ao pregador e ao eremita, respectivamente. Finalmente, ainda há uma terceira versão que o representa carregando uma viola.

O milagre da ponte é o mais mencionado nos vilancicos analisados³³. Seguem, abaixo, alguns trechos mais significativos:

En el caldaloso Tamaga,
Cuyo furioso raudal
Era medo por lo rápido
Com que se iba a despeñar.

A los passageiros tímidos
Del rio, mas que de um mar,
Era muchas vezes tumulo,
Y sepulcro de cristal.

Quiso este Santo benevolo
Tantos daños remediar,
Y uma puente hizo piramide
De la architettura afan.

Era del sitio, por áspero,
De grande dificultad,
Y poco para tal fabrica
Poder de mano Real.

Mas bastò la mano pródiga
Deste Santo singular,
Que para cosas magníficas
Tuvo mano celestial.

Convocó vecinos rústicos
Para la puente acabar,
Y em breve la puso en terminos
De toda seguridad.

Estrilho
Passageros dichosos,
Que Amarante habitais,
Seguros passad,
Que nò teme ruínas
Obra tan celestial.

Coplas
Es Gonçalo la puente mas firme,
Y segura mas,

Por la qual de la tierra hasta el Cielo
Se pude passar (...).³⁴

Este trecho do segundo vilancico, composto para a festa do santo de 1708 na Igreja de Nossa Senhora de Nazareth (Portugal), faz, como outros vilancicos, um elogio ao santo: diante da ameaça do “caudaloso” rio, da fúria de suas águas, o santo é aquele capaz de enfrentar as forças indômitas da natureza, transmutando morte em vida. E, especificamente, o faz por intermédio de um poder extraordinário – “mão pródiga”, “celestial” – com o auxílio dos “vizinhos rústicos” que “convocou”, que persuadiu. Se considerarmos o significado do conceito de vizinho no Antigo Regime português, que apontava para uma condição política, e não apenas uma localização territorial, um domicílio³⁵, poderemos dizer que o poema comenta sobre a capacidade do pregador em mover os habitantes empenhados, que sustentavam Amarante, mesmo que não cidadãos do lugar. E, particularmente, os rústicos, com quem o santo sabia se comunicar.³⁶

Na copla, a obra do santo, significativamente, acaba por conferir identidade a Gonçalo, pois ele é quem garante a passagem aos habitantes. Em outros termos, o poema opera com uma concepção cristã. Nele, o santo intermedeia a relação com o além e, não à toa, “passageiros” inclui “habitantes”, porque são todos os homens numa perspectiva soteriológica.

O oitavo e último vilancico da festa de São Gonçalo de 1710 recebeu o título *A puente Mystica del Tamega*, por Antônio Marques, que o dedicou a São Gonçalo. E cujo mote anuncia de forma cristalina o que o poema irá desenvolver:

Que este es el mysterio
De aquel milagro,
Que a los siete del Orbe uniò Gonzalo.³⁷

Seguem, abaixo, as segundas coplas e a parte final do vilancico:

Un peregrino llega
Con grande estudio
Para admirar el milagro
De los Babylonicos muros.
La puente passe,
Que en ella es cierto
Ha de ver con màs alto prodigio
Por arte de Gonsalo murado el Cielo.
Un peregrino viene
Desde su patria

Para ver la maravilla
De Gran templo de Diana
Passe la puente,
Y en ella note
Maravilla mayor, pues Gonsalo
La hizo templo suyo por oraciones.
Un peregrino passa
Con mucho empeño
Para ver del sobre Olympo
El simulacro sobervio.

La puente passe,
Y en ella admire
Que ocupados de Dios sus espacios
Circunscribe lo inmenso con tus limites.

Un peregrino corre
Muy deseoso
Para admirar las del Nilo
O Pyramides, ò assombros.

Passe la puente,
Y hallará en ella
Del amor de Gonsalo un prodigio,
Pues es Pyra de llamas hecha de piedras.

Un peregrino atiende
El passo franco
Para no tarde Artemisa
El Mausoleo mas estraño.

La puente passe,
Que en ella apunto
Alas cenizas del siglo
Edificò Gonsalo mayor sepulcro.

Un peregrino assecta
Con grande ahinco
Ver del Colosso Rhodiano
El decantado prodigio.

Passe la puente,
Que por sus arcos
De Gonsalo amontones navegan
Con grande maravilla muchos milagros.

Un peregrino insiste
En su desvelo
Por ver de la Torre Fària
El encumbrado portento.

La puente passe
Sin confusiones,
Pues Gonsalo hà querido que sea
En la Babel del Mundo del Cielo Torre.³⁸

A copla reafirma o mote “de aquel milagro, /Que a los siete del Orbe uniò Gonzalo”, desenvolvendo-o. Em outras palavras, o poema compara o milagre da ponte edificada por Gonçalo às sete maravilhas do mundo, num movimento de inclusão e exclusão.

A idéia das maravilhas remete à antiguidade clássica. Uma lista tradicional, não necessariamente a primeira ou a última, foi realizada por Philo de Byzantium em 225 ac. A mais tardia versão da lista das sete maravilhas foi compilada por Antiparo de Sidon, que descreveu as construções em 140 ac.

Voltando ao poema, pode-se observar que são mencionados, em ordem de sucessão: os jardins suspensos da Babilônia, o templo de Diana, a estátua de Zeus em Olímpia, as pirâmides de Gizé, o mausoléu de Artemisa, o Colosso de Rodhes e a Torre Faria. Deve-se ter em mente que o conceito de “maravilha” tem uma história e por que vem sendo modificado ao longo do tempo (Choay 2001:31-61; Le Goff 2006:105-120), mas cabe perguntar como e por que os vilancicos lançam mão da idéia de sete maravilhas. Até onde pudemos investigar, o autor faz uso de modelos reinterpretados da tradição clássica, recorrentes nas academias dos séculos XVII e XVIII e por intermédio da imagem do peregrino – “o que vai peregrinando, que anda fora de sua pátria” (Bluteau 2000:327) – o poema revisita os monumentos da antiguidade. A viagem serve ao poema, que, por sua vez, reinventa a lista tradicional de maravilhas mundiais ao incluir em seus itens uma outra edificação, ressaltando a obra do santo. Por intermédio de uma imagem prenhe de significados, o poema conclui que a ponte é maravilha porque na Babel do mundo é Torre do Céu.

No estribilho, forma consagrada de co-participação dos devotos no canto, a ponte é metáfora da salvação:

Hay quien quiera passar por la puente
De los milagros?
Llegue-se al passo,
Que por mucha que sea la gente,
El camino es ancho (...).³⁹

Como nas coplas do vilancico de 1708, transcritas parcialmente neste texto.⁴⁰

O milagre dos rochedos foi reelaborado também em 1708. Já é mencionado no quinto vilancico, mas é no sexto que ganha uma narrativa mais rica de significados. Segue-se o próprio, na íntegra:

La fuente que abrió em um peñasco
El Santo divino,
Lleguemos, brindemos,
Que el que pierde el juicio bebiendo,
Es que tiene el juicio mas fino.

Coplas

Hizo Moyses una fuente
De agna (sic.) de um marmol herido
Com dõs golpes; mas Gonçalo
De um golpe de vino la hizo.

El hazer vino del água
Un milagro fue de Christo;
Mas hazer vino de piedras
Solo en Gonçalo se há visto.

De Dios parece que tuvo
Las vezes, porque convino,
Que com vino las hiziesse
Um Santo a Dios parecido.

Deste milagro nacieron
Muchos mayores prodigios,
Porque el vino, que le pierde,
Ganava todo el juyzio.

Hazia alegre los tristes,
Y sanos a los tullidos,

Sobrios a los destemplados,
Los deshonestos pudicos.

Oh quantas almas devotas
Tendria el Santo bendito,
Si este milagro durara
Agora, como al principio!

Mas durarán sus efectos,
Enquanto afectos benignos
De sus devotos duraren
Siempre em su amor embebidos.

O vilancico começa com um convite à comemoração do milagre, cujos efeitos, de acordo com o poema, são múltiplos e duradouros. Se por um lado a ação do santo é comparável à criação de Moisés e ao milagre de Cristo, por outro, eleva São Gonçalo como um santo à parte. Se considerarmos que a hagiografia é comunicada por diferentes formas⁴¹ – no caso, poéticas, musicais – e que os santos a partir dos séculos XII e XIII ganham um rosto, uma individualidade⁴², Gonçalo é, a partir deste vilancico, o “Santo divino”, “bendito” e “Um Santo a Dios parecido”. No vilancico, o milagre do rochedo aponta não para a capacidade de extrair água e vinho do rochedo para dar de beber aos trabalhadores envolvidos na construção da ponte, mas para o fato de, por meio dos afetos, transformar e curar os homens, criando, dessa forma, uma verdadeira fonte das virtudes. Esta, aliás, seria cantada no estribilho.

Neste ponto, é interessante lembrar que alguns estudos apontam para a importância das virtudes, ao lado dos milagres, como critério de santidade no mundo moderno (Delooz 1985:203; Vauchez 1987; Oliveira 2008). Anderson Oliveira, cujo foco está na relação entre hagiografia, culto dos santos e catequese no mundo moderno, apresenta uma análise sintética das mudanças que a hagiografia sofreu ao longo do tempo, a partir de especialistas no assunto (Oliveira 2008:90-99). Segundo o autor, o reconhecimento do gênero hagiográfico situa-se ainda nos primeiros tempos do cristianismo com a escrita das chamadas *Atas dos mártires*, que faziam uma descrição sucinta sobre as ações dos mártires enfatizando o sofrimento e a paixão dos mesmos. Posteriormente, na antiguidade tardia e Idade Média afirma-se um novo estilo hagiográfico conhecido como *Vita* ou *Passio*, que recorria à compilação de textos antigos apresentados agora de forma mais “romanceada” ou “lendária”, enfatizando os milagres e as qualidades taumatúrgicas dos santos. A grande inflexão viria no século XI, embora seus efeitos só viessem a ser sentidos no texto hagiográfico a partir do século XIII. Com a Reforma Gregoriana, a Igreja empenhada num processo de maior

clericalização da instituição, tendo em mente um maior controle sobre os membros da cristandade, passou a empreender ações mais efetivas no sentido de disciplinar mais as relações dos fiéis com os santos. Entre as mudanças, segundo as definições da Santa Sé, as virtudes do candidato passavam a ser tão importantes quanto os seus milagres. O que se pode observar é que a partir do século XIII os santos são concebidos como modelos para os fiéis. Na época moderna, como observa Anderson Oliveira, os membros das ordens mendicantes seriam os principais hagiógrafos, operando e difundindo esta perspectiva. No Concílio de Trento, aliás, há um aprofundamento do processo de clericalização associado à expansão da “verdadeira” fé, em oposição ao movimento protestante.

Segundo Pierre Delooz, cujo artigo propunha questões ou esboçava um programa de estudos para uma sociologia da santidade canonizada,

quando um candidato para beatificação é apresentado, não tem relação com Martírio, ele é julgado sobre a *natureza heróica das virtudes*. A questão é se ele praticou mais que os homens ordinários as três teológicas virtudes da fé, esperança e caridade, e as quatro virtudes morais e ‘cardeais’ da fortaleza, justiça, prudência e temperança, as quais foram acrescentadas, para os religiosos, a observância dos três votos de pobreza, castidade e obediência as regras de sua comunidade. Uma longa tradição, os detalhes sobre a qual podem ser encontradas na *Summa Theologica* de Tomás de Aquino, permite um número indefinido de outras virtudes ser incluído na lista. Então, à justiça foi acrescentada as virtudes de piedade e obediência; à fortaleza, magnanimidade, paciência, constância; à temperança, humildade, castidade e assim por diante. Cada candidato tinha que provar que ele praticava estas virtudes. Então, os relatos do procedimento forneciam uma súpula de sua conduta, virtude por virtude. (Delooz 1985:203)⁴³

Pierre Delooz recortava a santidade canonizada, identificava uma alternância de critérios para os candidatos à beatificação que não precisamos referendar, mas sua análise foi atenta às mudanças efetuadas nas virtudes exigidas dos mesmos ao longo do tempo, assim como na construção de uma perspectiva sociológica. Para o autor, “faz-se necessário não começar pela virtude particular, mas pelas estruturas sociais, para então ver como as estruturas explicam a escolha destas virtudes como modelos” (Delooz 1985:203).

Neste sentido, retornando ao vilancico de 1708, deve-se ler estas virtudes através do poema que narra o milagre do rochedo, que é ele mesmo produto de um escritor, partícipe da *Academia dos Singulares*.

São Gonçalo é comumente caracterizado como um santo popular, no sentido

de que atende a todos. Vejamos como este dado é elaborado nos vilancicos de Antônio Marques:

Publican sus milagros
Lo noble y lo civil
Si lo noble con llanto
La plebe con festin
Y ciego que desee
Ver Santo tan gentil,

Que al levantar sus ojos
No le mir reir (sic.).

No ay (...) de plantas,
Que en llegando a pedir,
No (...) va tan corriente,
Como um maravedi

No ay sordo que pretenda
Sus orejas abrir,
Que tanto alfin não oyga
Que hasta escuche de fi.

No ay doliente que tenga
Su vida por um trís,
Que pidiendo à Gonçalo,
No viva hasta su fin.⁴⁴

A copla transcrita foi extraída do primeiro vilancico da festa do santo em 1707. Nela se evidencia que diferentes grupos sociais – o nobre e o plebeu – publicam, comemoram os milagres do “Santo tão gentil”. A associação do santo com estes *contrários* não é nova, mas é reinventada de forma bastante interessante no vilancico desde a “Introdução”. Nela, “cãdido”/ “lucido” entre outros pares de oposição são utilizados como formas de contraste para descrever o santo. E, como um poema redondo, o santo é anunciado como “Desde entre Douro e Minho hace cãdido”, região de seu nascimento, para ao final do poema, após a sua morte, ser adorado “Por Semideo todo aquel Pays”.⁴⁵

A partir das coplas transcritas acima, pode-se dizer que o santo é acionado por todos – desde o nobre até o plebeu – e que as formas de pedido, agradecimento e celebração – enfim, as manifestações de devoção – são bastante variadas. Também é possível ver que a eficácia do santo é comemorada pelo vilancico, pois que Gonçalo atende a todos: aos cegos, surdos, doentes e incluso, as plantas.

Esta característica do santo não é nova, foi comentada no “Sermão de São Gonçalo” do Padre Antônio Vieira no século XVII. O sermão, que é um panegírico ao santo – enunciado provavelmente no seu dia na América portuguesa – considera que,

(...) lhe [a São Gonçalo] quadra a admiravelmente o nome de pai de famílias; porque ele verdadeiramente é o pai universal não só daquela grande e numerosa província, mas de todas as vizinhas e confinantes, as quais em tudo o que hão mister de perto e de longe, a ele recorrem. Só quem o viu, o pode contar e crer. Se não tem filhos, a S. Gonçalo os pedem; e se tem muitos, a S. Gonçalo consultam se os hão-de mandar à guerra, ou ao estudo, ou aplicar ao arado. Se hão-de casar as filhas, S. Gonçalo é o casamenteiro, e se os próprios pais, ou não podem, ou se descuidam de lhes dar estado, a lembrança que elas por modéstia se não atrevem a lhes fazer, a fazem em segredo ao santo, como o mais poderosos, e o mais vigilante pai, se não descuida. A ele encomendam os pastores os gados, e os lavradores as sementeiras: a ele pedem o sol e a chuva: e o santo, pelo império que tem sobre os elementos, a seu tempo, e a fora de tempo, os alegra com despacho de suas petições. Ele os remedeia nas pobreza, ele os cura nas enfermidades, ele os reconcilia nas discórdias; ele enfim, se andam desgarrados, os encaminha, e talvez os castiga também amorosamente, para que não degenerem de filhos de tal pai. (Vieira 1959:322-323, v.2, tomo VI)

Este trecho reafirma a santidade de São Gonçalo, que se manifesta sobretudo na quinta vigia ou idade da vida, ou seja, após sua morte. Nesta idade, sua obra o qualifica como “pai de famílias”, “pai universal”, haja vista a quantidade e variedade de grupos sociais que lhe fazem petições e são atendidos. A crença em seu patrocínio é também revelada no discurso por outros fatores, como a multidão que acorria a Amarante para visitar as suas relíquias, os ex-votos ali depositados, que comprovariam os seus milagres, e a eficácia do santo nas “regiões remotíssimas” da África, Ásia e América, onde não há templos ou altares ao santo. Se considerarmos o seu contexto de elocução, esta prédica pode ser interpretada como *práxis* que buscava semear o Verbo divino numa destas regiões (Santos 2006:301).⁴⁶

A força do mote do primeiro vilancico de 1708 retoma a idéia de onipresença do santo, associando-o à festa: “Y Todos al Santo/ Hazen mil festejos”, no caso, mobilizando a presença dos quatro elementos da natureza – a terra, o ar, o mar e o fogo – que lhe servem e nutrem. Neste ponto, deve-se lembrar da importância do mote, que provavelmente ainda servia de critério para avaliar o

talento dos poetas: o melhor poeta era aquele que criava o mote e demonstrava habilidade em o glosar (Spina 2003:164-165). E de que a festa estava entre as fórmulas consagradas de lidar com São Gonçalo de Amarante, sendo retomada pelo quarto vilancico para a mesma festa de 1708.

Quien quisiere propicio à mi Santo,
Busque le alegre,
Que mas quiere *alehuyas*,
Que *misereres*.

A la gloria parece Gonçalo,
Pues todo es rifa,
Que nõ ay tristeza en ella,
Si nõ alegrías.

Que pidan favores reyendo,
Quiere este Santo,
Porque las maravillas
Haze burlando.

Al que pide com boca de rifa
Le favorece,
Que es como Dios, que estima
Al que dà alegre.⁴⁷

Se considerarmos que a relação entre os devotos e o santo nos vilancicos aparece como um conjunto de atos de fala e atos corporais, São Gonçalo atende a todos, mas de uma determinada maneira (Mauss 1974:211-233; Menezes 2004). Nesta estrofe, evidencia-se uma das formas padronizadas de comunicação com São Gonçalo: a música, que era caracterizada pela alegria. O que explica a distinção entre aleluias e misereres, e a preferência, descrita pelo poema, que o santo nutria pelos aleluias.

Os elementos alegres, festivos e lúdicos associados ao santo, encontrados nos vilancicos de Antônio Marques, estão previstos pelo gênero, não significam desordem. Neles, pode-se identificar uma pedagogia, na medida em que o santo, como um modelo de comportamento, veicula um conjunto de virtudes. No vilancico de 1708, a presença de tais elementos é *simultânea* à valorização da “Temperança”⁴⁸, uma das quatro virtudes cardeais, aquela que modera os apetites, segundo os ditames da razão e que pode ser identificada no tipo do “discreto”.⁴⁹

Considerações finais

A festa – uma maneira dos devotos se comunicarem com São Gonçalo de Amarante – nos vilancicos atribuídos a Antônio Marques Lésbio pode ser cotejada com a proposta feita por Nuno Marques Pereyra no *Compendio Narrativo do peregrino da América* (1731):

(...) os santos para serem louvados, e festejados pelos seus devotos, e mais povo cristão, não é necessário que se use de semelhantes farsas profanas tanto em ofensa de Deus, como as vejo praticar. Basta que se repiquem os sinos, e se toquem instrumentos aprazíveis, e se cantem vésperas; e no dia dos santos haja missa cantada, e para maior solenidade se exponha o Santíssimo Sacramento, cantando salmos, e vilhanicos (sic) ao divino, e haja sermão condizente à festividade, segundo a doutrina do Santo Evangelho. (Pereira 1932:110, v.2)

O *Compendio Narrativo do peregrino da América* pertence à literatura de cunho moralizante dos séculos XVII e XVIII, que lança mão do diálogo, entre outros recursos disponíveis na tradição, para doutrinar o leitor. No trecho citado, o personagem do ancião fornece um modelo para as cerimônias religiosas, especialmente as festas de Santo, que costumavam incluir divertimentos profanos. Classificando o que devia e o que não devia fazer parte delas, o narrador incluía os vilancicos naquele padrão. Outras passagens da mesma obra permitem identificar que o ancião preconiza uma exclusão dos africanos e seus descendentes. Eles estavam entre os “mascarados, negros e mulatos, e gente calaceira e vadia”, que introduziam uma “música de Pretos” nos dias de santo e praticavam “calundus e feitiçarias”.⁵⁰

No *Compendio Narrativo do peregrino da América* encontra-se uma das primeiras descrições de *calundú* na América portuguesa. Nele, *calundú* eram os folguedos e adivinhações dos pretos, já praticados em suas terras. Com o intuito de não reproduzir uma perspectiva intolerante ou pouco informada em relação aos africanos e seus descendentes, James Sweet investigou aquelas práticas, especificando e precisando o termo. Segundo o autor, “cerimônias de adivinhação que envolviam possessão humana eram comumente referidas no Brasil pela palavra *calundú*, corruptela do termo genérico *quilundu*, do Kimbundu”. Este provavelmente generalizou-se como possessão espiritual através da África Central e rapidamente *calundú* tornou-se idioma comum para toda forma de possessão espiritual no mundo dos escravos e das comunidades libertas. No século XVII, quando o termo se enraizou na América portuguesa, significava o espírito que tomou posse de uma pessoa adoentada e, simultaneamente, as cerimônias e

danças que precediam a possessão e as adivinhações. Eram práticas específicas da África Central, passaram ao mundo português por intermédio das comunidades negras que as usavam para efetuar curas e lidar com as dificuldades sociais enfrentadas. A partir do fim do século XVII, brancos (inclusive clérigos) lançavam mão destas crenças africanas, primeiro para lidar com enfermidades de seus escravos e, posteriormente, como alternativas para eles próprios, ou seja, em situações nas quais as práticas católicas não remediavam as suas dificuldades (Sweet 2003:144-152, 160). Com isso, pode-se refletir sobre a presença de poderes religiosos africanos que ameaçavam a hegemonia católico-portuguesa no Rio de Janeiro do século XVIII e sobre o uso de sistemas religiosos paralelos pelos grupos que interagiam na cidade.

No *Compendio Narrativo do peregrino da América* fazia sentido o elogio efetuado à decisão do Vice-Rei, que reordenara a festa de São Gonçalo:

Por isso o Conde de Sabugosa, Vasco Fernandes Cesar de Menezes, estando governando a cidade da Bahia, por ver umas festas, que se costumavam fazer pelas ruas públicas em dia de São Gonçalo, de homens brancos, mulheres e meninos, e negros com violas, pandeiros e adufes, com vivas e revivas a São Gonçalinho, trazendo o santo pelos ares, que mais pareciam abusos, e supertições, que louvores ao santo, as mandou proibir por um bando, ao som de caixas militares com graves penas contra aqueles que se achassem em semelhantes festas tão desordenadas. (Pereira 1932:114, v.2)

Se no Brasil do século XVIII a presença da escravidão negra na vida social dava uma nota a mais de diferença, no reino, a prática dos vilancicos nos rituais de São Gonçalo parece ter sido alvo de polêmica. O sermão de Frei Manuel da Anunciação, pregado na primeira metade do século, deixa entrever a discussão, mas busca persuadir seus ouvintes de que os vilancicos eram do gosto do santo, ou seja, faziam parte do costume:

Como conseguirá – pergunta – S. Gonçalo despachar ‘nossos requerimentos’ diante de Deus? Alegará ele que ‘seus devotos lhe cantão seus rústicos vilhancicos, lhes fazem seus bailes entremezados, e outros semelhantes obséquios, ... cumprimentos com que aquele povo, mais devoto que político, costuma tratar S. Gonçalo?’ E poderá admitir-se que com estes cumprimentos chega S. Gonçalo aos ouvidos de Deus para nos alcançar benefícios...quando nenhum destes obséquios podia ser do agrado de Deus?’ Sim de fato, ‘Deus se agrada muitas vezes do mesmo, de que se escandalizam os homens’. Tal como antigamente, uns ‘não gostam de divertimentos músicos;

porque não são estrangeiros, nem dos seus instrumentos; porque não são italianos, não lhe agradam as letras da música; porque não são antigas, e nada tem das modernas. Enfim: dizem que semelhantes músicas são cantilenas, que os Portugueses cantam a S. Gonçalo sensaboria; porque tudo são violas, tambores, pandeiros e gaitas de fole, com que fazem uma dança de Galegos; devendo saber com estes mesmos instrumentos cantou David agradecido os mais agradáveis aplausos'(...).⁵¹

Não temos informações detalhadas acerca dos elementos circunstanciais que compunham esta pregação (Santos 1996), entre eles, as críticas que se faziam aos vilancicos⁵². Contudo, o sermão aponta uma série de critérios apresentados pelos críticos aos vilancicos: a origem, os instrumentos utilizados, etc. Todos eles são juízos de valor, que expressam o “desgosto”, o estranhamento dos críticos. Pode-se associar a crítica a uma perspectiva cosmopolita, que se opõe à tradição ibérica dos vilancicos e reter que, neste sermão, o pregador reafirma a prática, por meio da qual os devotos se identificavam ao santo: “(...) [os críticos] não poderão negar S. Gonçalo gosta muito de ouvir a seus devotos tocando nos seus pandeiros” (*Apud* Cunha 1996:96-97).

O São Gonçalo dos vilancicos é bastante diferente daquele encontrado em *Casa-Grande & Senzala*. Como demonstrou Ricardo Benzaquen de Araújo, o culto dos santos era representativo na obra de Freyre de um catolicismo da “festa, do sexo e da guerra”, “semi-herético”, “heterodoxo”, que se subordinava ao *ethos* senhorial. Na obra de Freyre, o catolicismo acima descrito convivía com um outro tipo de catolicismo – este mais ortodoxo – representado pelos jesuítas. Os dois sobreviviam sob forma de “antagonismos em equilíbrio”, que não se dissolvem (Araújo 1994:75-93). A partir da releitura de alguns registros sobre o santo e a sua festa em Portugal e no Brasil, pode-se afirmar a coexistência de modalidades do santo no século XVIII, mas deve-se considerar o peso da sensibilidade de Freyre na interpretação desses documentos.

Em *Nouveau voyage autour du monde*⁵³, o viajante La Barbinais apresenta à Nação francesa a festa do santo, desconhecido entre os franceses, mas famoso entre os portugueses. A festa ocorrida na capela do Rio Vermelho⁵⁴, em 1718, se caracteriza, na sua narrativa, pela mistura de diferentes grupos sociais, pela presença de elementos pagãos e pela mescla de traços profanos e sagrados, elementos que, na sua perspectiva, tenderiam a marcar o ritual por *uma desordem*. Na descrição, que é acompanhada de uma gravura, a festa é uma dança praticada por uma “imensa multidão”, “ao som de suas violas”. Os “dançarinos faziam vibrar a nave da igreja” e chegando ao ponto de obrigar o Vice-Rei a “dançar e pular”. Todos se rendiam à dança, dos escravos ao Vice-Rei, incluindo-se no folguedo o próprio La Barbinais. Em texto anterior, procurei discutir as razões

pelas quais o viajante tem esta visão da festa, sugerindo que ela se inscrevia numa dada interpretação que o mesmo fazia dos “portugueses da América” (Santos 2004). A partir de uma classificação e hierarquia entre os europeus, justificadas pela Providência, La Barbinais fazia uma leitura detratadora da sociedade que emergira no Brasil do século XVIII. Consequentemente, o estranhamento das diferenças deslizava para a desqualificação.

A análise dos vilancicos de Antônio Marques Lésbio, comparada ao relato de La Barbinais, permite dizer que o santo narrado é de *outra* natureza, e que a festa, por contraditório que pareça, é a celebração das virtudes de São Gonçalo.

Pode-se considerar o lugar dos vilancicos na Real Biblioteca transferida para a Corte na cidade do Rio de Janeiro no século XVIII. Para isto, a festa de São Gonçalo dos vilancicos pode também ser contrastada aquela narrada pelo sapateiro Silva, que não constava na memória institucional da Corte:

Um batuque se fez em São Gonçalo
Das moçoilas do Rio de Janeiro,
Onde foi Frei Tobias pasteleiro,
E escamador, Pai Paulo, de um robalo. (*Apud* Sússekind 1983:20)

A análise de Flora Sússekind apontou para a singularidade da poesia de Joaquim José da Silva – um poeta-sapateiro – na vida literária do Brasil de fins do século XVIII e inícios do XIX. Ele escrevia “bem longe das associações de letrados, bem longe das Arcádias e Parnasos” que vigoravam então e, por intermédio, do acesso à norma culta, oferece uma poesia criada na oficina. Segundo a autora,

o Sapateiro Silva (...) nem tenta assemelhar-se de modo especular ao retrato cortesão dos poetas árcades; nem se comporta como um jogral que faz apenas ‘gracinhas’ para os mais poderosos. Seu comportamento poético beira, talvez inconscientemente, a provocação. Não toma sequer um nome de pastor como os demais poetas de seu tempo. E, se obedece aos modelos literários que se lhe apresentam, como os sonetos, e ao abundante apelo à mitologia clássica, não deixa de transfigurá-los pelo acréscimo de uma linguagem bastante prosaica e de um humor popular. Não faz como Silva Alvarenga, *paráfrases* da estética dominante. Nem como Caldas Barbosa, *piadas* para a corte e para os letrados. Glosa as hierarquias, regras e valores estéticos dominantes e faz deles motivo de riso (...). (Sússekind 1983:13)

Na estrofe transcrita, destaca-se a “concretude”, o caráter chão da festa e dos personagens, que se diferencia vivamente das abstrações da poesia árcade de seu tempo. A festa é localizada no Rio em dia do santo e se caracteriza pela comida, batuques e, personagens identificados pelo nome e atividades profissionais. Pode-se inferir, a partir da análise de Flora Süssekind, que se a festa de Joaquim José da Silva é fruto da poesia de um sapateiro, que entrou pelas portas dos fundo nas antologias e histórias literárias. E, o santo e a festa dos vilancicos de Antônio Marques eram a criação de um poeta que fizera sua trajetória na biblioteca, na Igreja e na academia. O santo narrado pelos vilancicos tem pontos de contato com aquele encontrado na poesia do Sapateiro Silva, no relato do viajante francês, nos relatos etnográficos e em *Casa-Grande & Senzala*, mas é uma criação particular, de um poeta e músico da Corte, que viria a compor a memória da Corte, recém-instalada na nova sede do Império. Cabe então perguntar, qual é a festa que se quer lembrar?

Referências Bibliográficas:

- ARAÚJO, Alceu Maynard. (1973), *Cultura Popular Brasileira*. São Paulo: Melhoramentos; Brasília: INL.
- ARAÚJO, Ricardo Benzaquen de. (1994), *Guerra e paz; Casa Grande & Senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30*. Rio de Janeiro: Editora 34.
- BETHENCOURT, Francisco. (2000), *História das inquisições*. Portugal, Espanha e Itália. séculos XV-XIX. São Paulo, Companhia das letras.
- BOXER, Charles H. (2002), *O império marítimo português. 1415-1825*. São Paulo: Companhia das Letras.
- BLUTEAU, Raphael. (2000), *Vocabulário português e latino/CD-ROM*. Rio de Janeiro: UERJ.
- BRITO, Bernardo Gomes de. (1999), *História trágico-marítima*. São Paulo: Contraponto, 2ª ed.
- BROWN, Peter. (1982), *The cult of the saints*. Chicago: The Chicago University Press.
- CANCLINI, Nestor Garcia. (1998), *Culturas Híbridas; estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo: Edusp, 2ª ed.
- CARDOSO, Antônio. (1978), *São Gonçalo de Amarante*. Amarante: Câmara Municipal de Amarante.
- CASCUDO, Luís da Câmara. (1954), *Dicionário do Folclore Brasileiro*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro.
- CHOAY, Françoise. (2001), *A alegoria do patrimônio*. São Paulo: UNESP
- COVARRUBIAS, Sebastián de. (1674), *Del origen y principio de la lengua castellana, o Romance que oy se vsa en España / compuesto por el Doctor Bernardo Aldrete... [Parte primera del Tesoro de la lengua castellana, o española; Parte Segunda.../ compuesto por el Licenciado Don Sebastian de Covarrubias Orozco...; añadido por el Padre Benito Remigio Noydens... de los PP Clerigos Regulares Menores...]*, Madrid, por Melchor Sánchez, a costa de Gabriel León, 1674. Localización: Biblioteca Nacional (España), sig.R001617(2). Disponível em: <http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/80250529545703831976613/notaprevia.htm>
- CUNHA, Arlindo de Magalhães Ribeiro da. (1996), *São Gonçalo de Amarante: um vulto e um culto*. Vila Nova de Gaia: Câmara Municipal de Vila Nova de Gaia.
- DELOOZ, Pierre. (1985), “Towards a sociological study of canonized sainthood in the Catholic

- Church". In: S. E. Wilson (ed.). *Saints and their cults: studies in religious sociology, folklore and history*. Cambridge, Londres, Nova York, Melbourne: Cambridge University Press.
- FERNANDES, Rubem Cesar. (1984), "Religiões populares: uma visão parcial da literatura recente". *BIB*. n° 18:3-26.
- FERNANDES, Rui Aniceto Nascimento. (2000), *Um santo nome. Histórias de São Gonçalo do Amarante*. São Gonçalo: Monografia de Licenciatura em História, Faculdade de Formação de Professores da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
- FREYRE, Gilberto. (1987), *Casa grande & Senzala; formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. Rio de Janeiro: José Olympio, 25ª ed.
- GAJANO, Sofia Boesch. (2006), "Santidade". In: J. Le Goff; J. C. Schmitt (org.). *Dicionário temático do ocidente medieval*. Bauru: Edusc.
- GUIMARÃES, Gonçalves. (1993), "A festa de São Gonçalo em Vila Nova de Gaia, origens e evoluções de um culto de mareantes". *Revista de ciências históricas*. v.7:135-160.
- HANSEN, João Adolfo. (1996), "O discreto". In: A. Novaes (org.). *Libertinos libertários*. São Paulo: Companhia das Letras.
- HESPANHA, António Manuel & SILVA, Ana Cristina Nogueira da. (1994), "A representação da sociedade e do poder". In: J. Mattoso. *História de Portugal*. Lisboa: Estampa, v.4.
- HILL, Christopher. (1972), *El siglo de La Revolución. 1603-1714*. Madrid: Ayuso.
- HORCH, Rosemarie Érika. (1969), *Vilancicos da coleção Barbosa Machado*. BN (Divisão de publicações e divulgação).
- LA BARBINAIS, Le Gentil. (1728), "Lettre Quinzième". In: *Nouveau voyage autour du monde*. Paris: Chez Briasson, v.3.
- LE GENTIL, Pierre. (1949), *La poésie lyrique espagnole et portugaise a la fin du moyen age*. Rennes: Flihon.
- LE GOFF, Jacques. (2006), "Maravilha". In: J. Le Goff; J. C. Schmitt (ed.). *Dicionário temático do ocidente medieval*. Bauru: Edusc.
- LOPES, Rui Miguel Cabral. (2006), *O vilancico na Capela Real portuguesa (1640-1716): o testemunho das fontes textuais*. Évora: Dissertação de Doutorado em Música e Musicologia, Universidade de Évora.
- MAUSS, Marcel. (1974), "As técnicas corporais". In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: EDUSP, 2v.
- MARQUES, João Francisco. (1991), "A tutela do sagrado: a proteção sobrenatural dos santos padroeiros no período da Restauração". In: F. Bethencourt; D. R. Curto. (org.). *A Memória da Nação: Colóquio do Gabinete de Estudos de Simbologia*. Lisboa: Liv. Sá da Costa.
- MENEZES, Renata de Castro. (2004), *A dinâmica do sagrado; rituais, sociabilidade e santidade num convento do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- MONTEIRO, Rodrigo Bentes. (2008), "Portugal e as conquistas ultramarinas nos folhetos de Diogo Barbosa Machado". *Blogue História Lusófona*. Disponível em: <http://www2.iict.pt/index.php?idc=102&idi=13077/> Consultado em 11/09/2008.
- MOTT, Luiz. (1998), "Santo Antônio, o divino capitão do mato". In: J. J. Reis et al (org.). *Liberdade por um fio*. São Paulo: Companhia das Letras.
- OLIVEIRA, Anderson. (2008), *Devoção Negra; santos pretos e catequese no Brasil Colonial*. Rio de Janeiro: Quartet; Faperj.
- PALMA-FERREIRA, João. (1982), *Academias literárias dos séculos XVII e XVIII*. Lisboa: Biblioteca Nacional.
- PENTEADO, Pedro. (1998), *Peregrinos da memória. O Santuário de Nossa Senhora da Nazaré 1660-1785*. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa.
- PEREIRA, Nuno Marques. (1932), *Compendio Narrativo do peregrino da América*. Rio de Janeiro: Publicações da Academia Brasileira, v.2.
- PEREYRA, Nuno Marques. (1731), *Compendio Narrativo do peregrino da América em que se tratam*

- vários discursos espirituais, e morais, com muitas advertências, e documentos contra os abusos, que se acham introduzidos pela melicia diabolica no Estado do Brasil. Lisboa Ocidental: Oficina de Manoel Fernandes da Costa. Primeira Parte.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. (1958), "A Dança de São Gonçalo, fator de homogeneização social numa comunidade do interior da Bahia". *Revista de Antropologia*, v.6, n.º 1:39-52.
- RAMOS, Fábio Pestana. (2001), "O festejo dos santos a bordo das embarcações portuguesas dos séculos XVI e XVII: sociabilização ou controle social?". In: I. Jancsó & I. Kantor (org.). *Festa: Cultura e Sociabilidade na América portuguesa*. São Paulo: HucitecEdusp, Fapesp, Imprensa Oficial.
- RAMOS, Rui. (2008), "Vecino/Ciudadano (Portugal)". In: J. F. Sebastián (org.). *Diccionario político y social iberoamericano*. Conceptos políticos en la era de las independencias, 1750-1850. Madrid: Alianza Editorial. (no prelo)
- RUSSELL-WOOD, A. J. R. (1998), *Um mundo em movimento; os portugueses na África, Ásia e América (1415-1808)*. Lisboa: Difel.
- SANCHIS, Pierre. (1983), *Arraial, Festa de um povo; as romarias portuguesas*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 2ª ed.
- SANTOS, Beatriz Catão Cruz. (1996), *O Pináculo do Temp(l)o; o Sermão do Padre Antônio Vieira e o Maranhão do século XVII*. Brasília: UnB.
- _____. (2003), "As Capelas de Minas no século XVIII". *Acervo*. v.16, n.º 2:129-146.
- _____. (2004), "A festa de São Gonçalo na viagem em cartas de La Barbinais". *Via Spiritus: Revista de História da espiritualidade e do sentimento religioso*. Porto, n.º 11:221-23.
- _____. (2006), "O Santo do Bispo". *Topoi*, v.7, n.º 13:300-330.
- SANTOS, Beatriz Catão Cruz; FERREIRA, Bernardo. (2009), "Vecino/Ciudadano"(Brasil). In: J. F. Sebastián (org.). *Diccionario político y social iberoamericano*. Conceptos políticos en la era de las independencias,1750-1850. Madrid: Alianza Editorial. (no prelo)
- SCHMITT, Jean Claude. (1984), "La fabrique des saints". *Annales ESC*, v.39, n.º 2:286-300.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. (2002), *A Longa Viagem da Biblioteca dos Reis*. São Paulo: Companhia das Letras.
- SPINA, Segismundo. (2003), *Manual de versificação românica medieval*. São Paulo: Ateliê Editorial.
- SÜSSEKIND, Flora. (1983), *O Sapateiro Silva: estudos de Flora Sússekind e Rachel T. Valença. Poemas de Joaquim José da Silva*. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa.
- SWEET, James. (2003), *Recreating Africa*. Chapel Hill/ London: University of North Carolina Press.
- VAINFAS, Ronaldo. (2000), *Dicionário do Brasil colonial. 1500- 1808*. São Paulo: Objetiva.
- VAUCHEZ, André. (1987), "A Santidade". In: *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa, Porto: Casa da Moeda, Imprensa Nacional.
- VIEIRA, Antônio. (1959), "Sermão de São Gonçalo". In: *Sermões*. Porto: Lello & Irmão, v.2, tomo VI.
- ZUMTHOR, Paul. (1984), *Essais et Conférences*. La Poésie et la Voix dans la civilisation médiévale. Paris: Presses Universitaires de France.

Notas

- ¹ O presente trabalho foi realizado com o apoio da BN, Fundação Biblioteca Nacional.
- ² Sobre o conceito de Santidade, faço uso das seguintes referências (Schmitt 1984; Vauchez 1987:187-300; Gajano 2006).
- ³ Seguem-se alguns trechos em que os termos são utilizados: "bárbaros" por oposição à "instruídos", "bárbaro" como pagão, não batizado, e "gentio" (Brito 1999:309, 367, 145).
- ⁴ Conf. Giulia Lanciani (1997:9) *Sucessos e naufrágios das naus portuguesas*. Lisboa: Caminho. Fernando Luso Soares. "Contexto verbal e contexto da situação na história trágico-marítima" (*Apud* Ramos 2001:905-915).

- ⁵ O 1º relato hagiográfico de São Gonçalo é de 1513, que foi transcrito quase que literalmente por Frei Antônio de São Domingos em *Compêndio de religiosos insignes*, de 1552. Após este, muitos outros textos vieram a acrescentar novas interpretações ao santo. (Cunha 1996:10-12, 15-28, 120-128).
- ⁶ Sobre a confusão entre os dois nomes e a hipótese de relação entre as duas festas (Guimarães 1993:136).
- ⁷ “Relação do naufrágio da nau Santa Maria da Barca de que era capitão D. Luís Fernandes de Vasconcelos, a qual se perdeu vindo da Índia para Portugal no ano de 1559” (Brito 1999:169-70).
- ⁸ “Exhalaçam” é “uma emanação de átomos secos, e oleosos, e sulfúreas, que continuamente se levantam da terra, e atraídas do sol à meia Região do Ar, soa o de que se compõe os raios, e outros meteoros. Propriamente falando, os vapores se levantam da água e da terra as ‘exhalações’” (Bluteau 2000).
- ⁹ A presença do culto de S. Gonçalo entre os homens do mar já fora indicada em trabalho anterior: (Santos 2006:300-330). No caso da festa de Vila Nova de Gaia, Gonçalves Guimarães localiza como seus promotores os homens do mar, especificamente, os mareantes, e não os marinheiros (Guimarães 1993:147).
- ¹⁰ Em 1552, D. João III solicita junto à Santa Sé a canonização de S. Gonçalo. Entre 1557 e 1562, D. Catarina, viúva de D. João III, faz novas diligências nesta direção sendo que, em 1561, o Gonçalo será beatificado por Pio I (Cunha 1996:102). Gonçalves Guimarães reproduz documentos da Mesa de Consciência e Ordens, que legislam sobre autorização (1608), restrição (1610) e proibição (1611) de uso do produto da pesca para a canonização de São Gonçalo e São Pedro Gonçalves (Guimarães 1993:145-146).
- ¹¹ A datação das peregrinações é extraída de (Sanchis 1983:81). Comentários realizados em prédicas do século XVII e XVIII apontam para a importância da peregrinação ao sepulcro do santo (Vieira 1959:291-333), e Frei Manuel da Anunciação. (1745:234-251), *Anunciações Evangélicas*. Lisboa: Officina de Jozé Antonio Plates, (*Apud* Cunha 1996:139). Este último cita ainda a lista de santuários inclusa no Códice 655 da BNL “escrita no Anno de 1640, pelo Rev.mo Cônego Simão Vaz Barbosa”, fls 11-28, que caracteriza o túmulo de Amarante como uma das “casas que há em Portugal ... de maior devoção, e Romaria”, entre outros documentos. (*Apud* Cunha 1996:97). Sobre a fundação e dotação do conventos por D. João III (*Idem. Ibidem*:82).
- ¹² Para uma abordagem global das inquisições no Antigo Regime, que apresenta uma perspectiva comparativa entre as inquisições italiana, hispânica e portuguesa e leva em consideração elementos de continuidade da Idade Média, conf. (Bethencourt 2000). A análise compreende desde a Península Itálica e a Península Ibérica até os territórios ultramarinos, que foram submetidos à jurisdição inquisitorial em matéria de fé, entre 1478 e 1834. Segundo Bethencourt, deve-se atentar para as realidades diversas dos tribunais, em função de sua autonomia e capacidade de adaptação. No entanto, o autor deixa entrever uma tendência, no período, a uma maior centralização das decisões na Congregação dos Cardeais, que aparece como dado de nascença da Inquisição nos países ibéricos. Se bem que se possa reconhecer a permanência de partilhas de poder entre as ordens tradicionalmente envolvidas com a Inquisição (dominicanos e franciscanos). Em Portugal, haveria um forte enraizamento social via familiares, cujas nomeações estiveram também relacionadas à processos de mobilidade social. Em termos gerais, a Inquisição permeava a sociedade, assim como seus valores e preconceitos (Bethencourt 2000:17-34, 34-80, 108-147).
- ¹³ (Cunha 1996:xvi, 120). Anteriormente, já encaminhei uma discussão acerca do conceito de popular aplicado a São Gonçalo (Santos 2006:321). “Popular” é termo impreciso que aparecia na bibliografia sobre “religiões populares” até os anos 1980 com sentidos diversos. Segundo Rubem Cesar Fernandes “Nos estudos de religião pelas ciências sociais “popular” pode significar “a maioria da população”, por oposição à minoria ou algo “pertencente a extratos inferiores da população”, por oposição a práticas da elite; ou ainda “extra-oficial”, no sentido de estar fora do controle ou da regulamentação da autoridade instituída, por oposição a uma religião oficial. E ao analisar como se dão as práticas

religiosas concretas o autor lembra a dificuldade de encontrar um conjunto religioso que se encaixe de fato em apenas um dos pólos dessas oposições” (Fernandes 1984). “Popular” também não deve ser concebido como uma evidência *a priori*, mas como um conceito que leve em conta a sua formulação pelos setores subalternos e as diversas ações – dos folcloristas, dos antropólogos, dos políticos, dos comunicólogos – que trazem à cena a cultura popular (Canclini 1998:23). O qualificativo “nacional” é inadequado, já que a Restauração não constitui um movimento nacional contra Castela e não localizei documentos que atribuam aquela posição ao santo.

- ¹⁴ Faço a afirmação, a partir da observação de António Manuel Hespanha e Ana Cristina Nogueira da Silva sobre a elaboração de uma identidade da *respublica cristiana*, que apresentava um sentido positivo (produtivo) via liturgia, pregação, organização eclesiástica, e um sentido negativo, de exclusão, recusa do que é estranho à comunidade católica (Hespanha & Silva 1994:20-21). Para uma perspectiva comparativa, consultar o trabalho de Christopher Hill, em que a pregação constituía um lugar de agência e propaganda das posições nos conflitos ocorridos nos anos quarenta do século XVII. (Hill 1972:183-184). Sobre a relação entre Santo Antão e a Restauração portuguesa (Marques 1991:286-288). Para uma referência a São Gonçalo como santo popular, no sentido elaborado no corpo do texto (Vieira 1959).
- ¹⁵ Um indício do patrocínio do Santo é a encomenda realizada por D. João IV de um quadro de “São Gonçalo fabricando a ponte” a Bento da Silveira para adorno da capela real. Luís de Moura Sobral (1994) *Pintura e poesia na época barroca*. Lisboa: Estampa (*Apud* Cunha 1996:100).
- ¹⁶ A qualificação aplicada pelo teólogo faz referência à presença de “crenças e práticas pagãs remanescentes [do paganismo]” (Cunha 1996). Para uma perspectiva que reconhece a presença da magia no culto de São Gonçalo (Sanchis 1983).
- ¹⁷ João Palma-Ferreira identifica as bibliotecas privadas existentes no Reino na época da Restauração, identificando seus proprietários (Palma-Ferreira 1982:29); Lilia Schwarcz aponta algumas pertencentes à instituições de ensino e de religiosos existentes no século XVIII (Schwarcz 2002:77).
- ¹⁸ Alguns dados sobre a coleção podem ser encontrados em um criterioso trabalho de revisão realizado por Rosemarie Érika Horch (1969). Rodrigo Bentes Monteiro faz uma breve história da coleção no texto “Portugal e as conquistas ultramarinas nos folhetos de Diogo Barbosa Machado” (Monteiro 2008), no qual aponta para a dispersão da coleção original na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. Define e caracteriza os folhetos (1505-1770), sinalizando para a intervenção do abade e para a maior incidência do continente europeu em termos de distribuição no espaço. Sobre os vilancicos, menciona apenas que constavam dos últimos catálogos elaborados pelo colecionador.
- ¹⁹ Em 1669, foi encarregado de ensinar os moços da capela real e, em 1680, tornou-se escrivão dos contos. Em 1692 assumiu o cargo de bibliotecário da Real Livraria de Música e em 15 de janeiro de 1698 foi nomeado mestre da capela real. No desempenho deste cargo, Lésbio escreveu outras obras de música religiosa como salmos, um *miserere*, lamentações para a Semana Santa, responsórios e motetes. (Tomáz Borba e Fernando Lopes Graça (1965). *Dicionário de Música (I-Z)*, Lisboa: Edições Cosmos: 183; *Enciclopédia Verbo Luso-Brasileira de Cultura* (2000), Edição século XXI, Vol. XVII, Lisboa/São Paulo: Verbo, col. 918; *Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira* (sem data:981 v. 14), Lisboa/Rio de Janeiro: Editorial Enciclopédia) Palma-ferreira faz menção a um romance “Da pulga e Mosquito” (Palma-Ferreira 1982:25).
- ²⁰ De acordo com Segismundo Spina, a poesia lírica desde o seu nascimento, na Grécia, estava associada à música e à coreografia (Spina 2003).
- ²¹ Considerando o contexto discursivo analisado neste artigo, vale consultar o significado apresentado por Raphael Bluteau (2000) “mote - é um gênero de conceito explicado em um, dois ou três versos, porque se passa dos três, já é copla. Mote para se glosar em termos poéticos, é aquele, que se põe no fim de cada décima, quintilha, ou outro metro, acabando qualquer uma delas em um dos versos do mote”.
- ²² “Villanescas”: “las canciones que suelen cantar los villanos quando estan a foliar (sic). Pero los Cortesanos remendandolos, han composto a Este modo y mensura cantarcillos alegres. Estes mesmo

origem tiene los villancicos tan celebrados en fiestas de Natividad, y Corpus Christi” (Covarrubias 1673-1674).

- ²³ Retirei a idéia de “repertório” do trabalho de Renata Menezes, que analisa o Convento de Santo Antônio na cidade do Rio de Janeiro na atualidade, como um santuário socialmente definido, dando prioridade à dinâmica estabelecida entre pessoas, coisas e santos. Nele, há uma síntese da tradição existente sobre Santo Antônio, tanto no exterior, como no Brasil, a qual constituiria uma espécie de fundo de representações que os devotos acionam em sua relação com o santo. Segundo a mesma, “a análise dessa literatura [obras de historiadores, teólogos, folcloristas e manuais sobre a vida do santo] visa a aproximar-nos de uma espécie de “fundo” ou “repertório”, com um certo cunho mítico, composto tanto por interpretações de eventos da vida do santo, como pela tradição formada a seu redor, que os devotos têm acionado e realimentado ao longo dos séculos” (Menezes 2004:147-149).
- ²⁴ Para uma definição coeva de estribilho: “termo poético castelhano” – remate de poesia para cantar, em diferente metro da canção” (Bluteau 2000:343).
- ²⁵ Para uma análise de alguns documentos sobre o culto do santo na América portuguesa, especialmente petições, relatos de viajantes, sermão e compromisso de irmandade, conf. (Santos 2006; 2004; 2003). Há também um conjunto expressivo de análises proveniente das Ciências Sociais sobre o santo e o culto, entre eles: (Freyre 1987; Araújo 1973; Cascudo 1954; Queiroz 1958; Sanchis 1983; Guimarães 1993). Algumas destas análises apontam para um caráter lúdico, mágico e sensual presente no culto e, sobretudo, na festa de São Gonçalo. Mas, é importante observar, o leque de interpretações sobre o assunto é mais amplo, pois entre esses autores há explicações divergentes especialmente sobre a dança de São Gonçalo (Araújo 1973; Queiroz 1958). No conjunto dos autores, há um tom geral que classifica o culto do santo no catolicismo popular. Como sugeri na nota 12, faz-se necessário conceituar o “popular”, escapando de uma noção *a priori* (Canclini 1998; Fernandes 1984) e transcender uma interpretação deste santo tão somente como representativo de um catolicismo mágico e sensual, que teria prevalecido na formação da sociedade brasileira. Arriscaria dizer que esta é uma versão do santo mais difundida e que encontra uma de suas principais fontes na interpretação de Gilberto Freyre sobre o catolicismo brasileiro (Freyre 1987). Para uma discussão sobre esse ponto, pode-se consultar a análise de Ricardo Benzaquen de Araújo (1994). Interessa-me, ao analisar os vilancicos, a versão virtuosa do santo, bastante diferente daquela encontrada em parte do campo etnográfico. Para uma interpretação ponderada do culto do santo, que relaciona religião popular à hierarquia e concebe as romarias do santo como um espaço de ambigüidade, remeto a Sanchis (1983). A interpretação de Sanchis, a meu ver, permite matizar uma imagem do culto do santo que privilegia os seus aspectos mágicos e permissivos.
- ²⁶ Alguns dos milagres de cura atribuídos ao santo foram mencionados na primeira parte deste texto. Arlindo Magalhães Ribeiro da Cunha assinala que um dos milagres póstumos de São Gonçalo mais comentados pelos hagiógrafos é aquele em que Gonçalo intervém em defesa da ponte durante uma tempestade, restaurando a ordem natural (Cunha 1996:80).
- ²⁷ BN, 25, 3 bis, 6. *Villancicos que se cantaram na igreja de Nossa senhora de (sic) Nazareth das Religiosas descalças de S. Bernardo Em as Matinas & Festa do glorioso São Gonçalo*. Lisboa: Officina de Valentim da costa Deslândes Impressor de Sua majestade, 1707; *Villancicos que se cantaram na igreja Nossa senhora de (sic) Nazareth das Religiosas descalças de S. Bernardo Em as Matinas & Festa do glorioso São Gonçalo*. Lisboa: Officina de Miguel Menescal, Impressor do Santo Ofício, 1708.
- ²⁸ Para uma perspectiva mais complexa sobre o lugar dos santos na antiguidade tardia e, especialmente, do papel dos bispos na criação e consagração dos santos consultar o trabalho de Peter Brown, no qual os bispos são verdadeiros empresários dos santos (Brown 1982:22-49).
- ²⁹ Vauchez identifica no verbete “Santidade” desde o século XII uma tendência à centralização das decisões da Igreja em matéria de santidade, cujo significado e funções também se alteram. Segundo o autor, a partir de então os santos canonizados deverão ter seguramente realizado milagres e “a importância da taumaturgia esfuma-se sempre cada vez mais perante a exaltação das virtudes, dos costumes e da doutrina”. Pode-se questionar o modelo funcional e a interpretação, por vezes linear,

desse texto. No entanto, ele é bastante informativo, quando, por exemplo, aponta que a partir dos decretos de Urbano VIII de 1625 e 1634, a santidade não podia ser ratificada se o papa não tivesse garantido que nunca antes tinham sido objeto de culto público”. Neste sentido, sinaliza para a tolerância da Igreja diante da existência dos santos (oficialmente reconhecidos) e beatos (culto limitado a nível local) na baixa Idade Média e para o aumento do controle sobre a devoção popular após a Reforma protestante (Vauchez 1987:298). A Congregação dos Ritos (1588), instituída pelo papa Sisto V, lhe atribui a condução exclusiva dos processos de canonização.

³⁰ Faço estas afirmações a partir do trabalho de Pierre Deloos, que apresenta uma definição sociológica de milagre: “(...) um *evento social*, considerando que ele só pode existir se alguém o vê como tal, mas se ele é também um evento que expressa a qualidade de santidade da pessoa que se presume intervir desta maneira”. Discordo do autor quando classifica os milagres em reais e construídos, mas considero pertinente a afirmativa, segundo a qual, “baseando-se em eventos reais, um grupo social muito frequentemente constrói um relato mais ou menos imaginário, seria interessante saber as regras de acordo com as quais esses relatos são elaborados” (Deloos 1985:208, 211).

³¹ Para uma definição, funções e mudanças da hagiografia ao longo do tempo: (Deloos 1985; Menezes 2004:149, 164; Gajano 2006:455; Oliveira 2008:90-99). Sobre o primeiro relato hagiográfico e as características das hagiografias de São Gonçalo nos séculos XVII e XVIII (Cunha 1996).

³² J. O’Neil “Saints, devotion on the” (1968:962-963 v.12) in: [the] Catholic university of America. *The new catholic Encyclopedia*. Nova York: MacGraw & Hill Ed. (Apud Menezes 2004:147). Sobre a iconografia amarantina de São Gonçalo: António Cardoso (1978). Sobre o São Gonçalo violeiro (Fernandes 2000:57). No folheto da Igreja de São Gonçalo (1625) em Camorim, Jacarepaguá (bairro da Zona Oeste do Rio de Janeiro), o santo, em imagem do século XVIII, está pousado sobre uma ponte.

³³ Cada título *Villancicos que se cantaram na igreja Nossa senhora de (sic) Nazareth das Religiosas descalças...* (1707, 1708 e 1710) comporta subdivisões: vilancico I, II e assim sucessivamente, em até em torno de oito ou nove vilancicos. Estes, por sua vez, apresentam-se em partes: introdução, coplas (em número variável), estribilho e, por vezes, ária, cantata. Considerando estes dados, passo a citar ou parafrasear os vilancicos, através daqueles elementos que compõem o santo, selecionando-os no conjunto dos vilancicos analisados. A língua utilizada será mantida no original. A grafia só será atualizada naqueles casos necessários a garantir uma melhor compreensão como o “s”, que aparece como “f”, pois, muitas vezes o sentido das palavras também se alterou com o tempo.

³⁴ *Villancicos que se cantaram na igreja Nossa senhora de (sic) Nazareth das Religiosas descalças...* 1708. Vilancico II

³⁵ Segundo Rui Ramos, entre meados do século XVIII e meados do XIX, as fontes portuguesas sugerem que a depreciação política do conceito de vizinho, confinado por fim à esfera local e depois à vida privada, teria sido acompanhada pela valorização política dos conceitos de cidadão, que se tornou um dos conceitos centrais a partir da década de 1820 (Ramos 2008). Neste verbete, o autor analisa aqueles conceitos através de uma série de antinomias como vizinho/morador; cidadão/vassalo. Sobre os mesmos conceitos no Brasil da época: (Santos & Ferreira 2009).

³⁶ A associação entre o santo e os ‘rústicos’ está presente noutros vilancicos, em sermões proferidos em Lisboa e Évora por Frei Manuel da Anunciação *Anunciações evangélicas*. (1751:Tomo VI), Lisboa. (Apud Cunha 1996:96, 139) e é significativa, como vimos, na própria história desta forma poética.

³⁷ *Villancicos que se cantaram na igreja Nossa senhora de Nazareth das Religiosas descalças...* 1710.

³⁸ *Idem ibidem*.

³⁹ *Idem ibidem*. Vilancico VIII.

⁴⁰ *Villancicos que se cantaram na igreja Nossa senhora de (sic) Nazareth das Religiosas descalças...* 1708. Vilancico II. No corpo do texto as coplas podem ser localizadas na página 16.

⁴¹ Jean-Claude Schmitt afirma que o texto hagiográfico não se reduz somente à forma escrita, podendo

ser comunicado igualmente pela tradição oral, pela música, pelos gestos e pela iconografia (*Les saints e les stars: Le texte hagiographique dans la culture populaire*. (1983) Paris: Beauchesne *Apud* Oliveira 2008).

- ⁴² Jean-Claude Schmitt (1984) efetua uma reflexão sobre a produção dos santos principalmente entre os séculos XII e XIII, a partir do florescimento de trabalhos sobre o assunto nos anos 1980. Toma como guia os trabalhos de Peter Brown (*The Cult of the Saints*. 1981; *The making of the late antiquity*. 1983), os de André Vauchez (*La Sainteté en Occident aus derniers siècles du Moyen Age d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*. 1981) e outros trabalhos individuais, colóquios e coletâneas que julga relevantes. Segundo Schmitt, há um conjunto de características da “fábrica de santos” entre os séculos XII e XV. Neste período, os santos eram em sua maioria homens de carne e osso que tinham realmente existido, numa data relativamente recente na quase totalidade dos casos e cuja memória era bem individualizada. Na Alta Idade Média, os santos tendiam a ser mais divinos e sua memória se diluía nos *topoi* da lenda e se reduzia a um nome e a uma data do calendário litúrgico. A profundidade temporal e a especificidade histórica da cada uma destas figuras eram abolidas na sucessão de festas do ano, ou seja, numa estrutura temporal essencialmente cíclica. O autor apresenta nuances nesta transformação e algumas razões para este processo de individualização dos santos, como a crescente consciência individual dos homens em relação ao tempo.
- ⁴³ Segundo Pierre Deloos, “a doutrina foi, em sua forma explícita, aplicada juridicamente pela primeira vez nos procedimentos de beatificação sob Bento XIV. Sua elaboração teórica foi trabalho dos grandes escolásticos, que se inspiraram em Aristóteles. Antes disso, a noção [de virtude] era implícita e cobria uma variedade de padrões de comportamento” (Deloos 1985:214, nota 20). Durante o pontificado de Bento XIV (1740-1758), foram publicadas bulas que legislavam sobre as missões, restringindo o costume de acomodar-se palavras e práticas cristãs para expressar as idéias e práticas nativas, estratégia que havia sido largamente utilizada pelos jesuítas; entre outras medidas que podem ser relacionadas ao culto dos santos.
- ⁴⁴ *Vilancicos que se cantaram na igreja Nossa senhora de (sic) Nazareth das Religiosas descalças...* 1707. Vilancico I.
- ⁴⁵ Segue a reprodução da última estrofe da introdução: “Em Amarante tiene urna y tumulo/Donde prodígios obra ciento y mil,/Y ansi le adora, como em un sagrario (sic.),/Por Semideo todo aquel Pays”. *Idem. ibidem*. Nela fica evidente a associação entre milagres após a morte e santidade. Os trechos entre parênteses no corpo do texto estão apagados no original.
- ⁴⁶ Para uma definição de sermão, do pregador e do ouvinte, a partir do “Sermão da sexagésima”, considerado como um discurso da época barroca e da sociedade colonial consultar (Santos 1996).
- ⁴⁷ *Vilancicos que se cantaram na igreja Nossa senhora de (sic) Nazareth...* 1708. (grifos meus). O tema da festa é recorrente no conjunto dos vilancicos analisados, como já havia indicado.
- ⁴⁸ *Idem. ibidem*. vilancico V fl 18, “‘temperança’: na sua mais ampla significação. É uma moderação, ou temperamento, que a razão faz, ou seguindo Cícero, é uma moderação dos desejos obedientes à razão. Como virtude Cardinal, é a que modera os apetites & o uso das delícias do gosto, & do tacto, do comer, & do beber, seguindo os dictames da razão, assim para a saúde do corpo, como para as funções, & operações da alma”; “‘Temperança de costumes’: moderação, comedimento. Medida, que se toma nas ações, para que nelas não haja excesso” (Bluteau 2000:466). As outras virtudes cardeais são a prudência, magnanimidade e a justiça.
- ⁴⁹ O discreto é o tipo ideal do cortesão, uma representação ou categoria intelectual localizada nas monarquias européias do século XVII, principalmente, as ibéricas. É um tipo contra-reformista e neo-escolástico, inspirado nos discursos do período, constituído pela agudeza, prudência, dissimulação, aparência e honra que funcionam como um padrão para todo o corpo político. João Adolfo Hansen procura apresentá-lo a partir do significado etimológico do termo ‘descrição’, pela análise dos discursos e por intermédio dos exemplos sublinhando que o discreto não encontra substancialidade empírica, é um padrão de racionalidade da corte, que funciona em situações sociais. (Hansen

1996:77-102)

- ⁵⁰ A descrição e definição elaborada por Nuno Marques Pereyra, pode ser encontrada na edição do século XVIII (Pereyra 1731. Primeira Parte).
- ⁵¹ Frei Manuel da Anunciação (1745) (*Apud* Cunha 1996:96-97). Mesmo tendo acesso indireto ao sermão, procedi à atualização ortográfica do texto, como nos demais documentos citados em português ao longo do texto.
- ⁵² Rui Lopes discute a posição crítica de D. João V com relação ao uso de vilancicos nas cerimônias da capela real, visto que alguns estudiosos do gênero atribuem o fim da tradição dos vilancicos em Portugal a um alinhamento do cerimonial da Corte aos padrões da Cúria Romana. No entanto, a discussão de Rui Lopes sobre as críticas ao gênero no período incidem sobre a capela real. (Lopes 2006:26-30).
- ⁵³ (La Barbinais 1728). Faço uso da carta contida na edição francesa, mas a obra teve diversas edições contemporâneas e uma tradução para o italiano (Rubem Borba de Moraes (1949:613) *Manual bibliográfico de estudos brasileiros*. Rio de Janeiro: Souza; Michaud (s.d:248-249, Tome XXII). *Biographie universelle, ancienne et moderne*. Paris: Ch. Delagrave et Cie., Libraries-Éditeurs). A edição holandesa (La Barbinais (1728, 3v.) *Nouveau voyage autour du monde*. Amsterdam: Pierre Mortier) é ilustrada, mas não contém a gravura sobre a festa de São Gonçalo inclusa na publicação francesa que analisei (La Barbinais 1728:216, v.3). Gilberto Freyre faz uso de La Barbinais, para caracterizar o santo e sua festa (Freyre 1987).
- ⁵⁴ “Relação da Freguesia de Nossa Senhora da Victória da Cidade da Bahia pelo respectivo Vigário Manuel de Lima”, 1757. In: *Annaes da Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: BN, 1909. v.3. A partir desta relação, é possível supor que a festa descrita por La Barbinais tenha ocorrido nesta capela, no subúrbio da cidade da Bahia, chamado de Vila Velha, por ter sido a primeira povoação da cidade.

Recebido em outubro de 2008
Aprovado em fevereiro de 2009

Beatriz Catão Cruz Santos (biacatao@openlink.com.br)
Professora Adjunta de História do Brasil da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (Instituto Multidisciplinar), Doutora pela Universidade Federal Fluminense.

Resumo:

O artigo faz uma história da coleção de vilancicos de São Gonçalo de Amarante, que integram a Coleção Barbosa Machado na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro e, simultaneamente, apresenta reflexões sobre a relação santo-devoto no Império Ultramarino Português no século XVIII. Os vilancicos são identificados como um gênero retórico poético que evoca o santo e uma prática religiosa que contrastava com outras. Parte-se de uma perspectiva comparativa entre os vilancicos e outras evidências sobre a relação santo-devoto e, em particular, sobre o santo e sua festa na sociedade colonial escravista. O artigo dialoga com a historiografia centrada na noção de Império e com uma bibliografia da História e das Ciências Sociais voltada para a relação santo-devoto, a santidade e as festas.

Palavras-Chaves: santidade, devoção, vilancicos.

Abstract:

The paper produces a story of *vilancicos* for Saint Gonçalo do Amarante, that are part of the Rio de Janeiro National Library Barbosa Machado Collection and presents reflections on the relation saint-devotees in the Portuguese Overseas Empire during the 18th century. The *vilancicos* are identified as a rhetoric poetic genre that reminds the saint and a religious practice that contrasted with others. It starts from a comparative perspective between the *vilancicos* and other evidences about the relation saint-devotee, and in particular, about the saint and his feast in a colonial and proslavery society. The article deals with the historiography centered in the notion of Empire, and with a bibliography of History and Social Sciences pointed to the relation saint-devotee, the holiness and the feasts.

Keywords: sainthood, devotion, vilancicos.