

A festa de São Gonçalo na viagem em Cartas de La Barbinais

“Traçava este mundo *ab aeterno* a Sabedoria divina, que é o mesmo Verbo, e diz que recreando-se pelos lugares da Terra, eram as suas delícias em estar com os homens”

Antônio Vieira¹

Este texto tem por finalidade básica apresentar um tema de pesquisa – a festa de São Gonçalo de Amarante na América portuguesa, no século XVIII² – e analisar o registro de La Barbinais sobre a mesma na Bahia, em 1718³. Inicialmente, gostaria de destacar alguns aspectos sobre a festa em questão. Ela celebra um santo português, sugerindo uma relação do santo com a identidade nacional, o

¹ Antônio VIEIRA, “Sermão de São Gonçalo” in: *Sermões*. Porto, 1959, v. 2, tomo IV, 313.

² Este artigo resulta do projeto “*Corpus Christi*, entre outras festas da América portuguesa” que desenvolvo junto ao Departamento de História do IFCS/UFRJ, através de uma bolsa de recém-doutor do CNPq. O projeto de pesquisa partiu de uma reflexão realizada no doutoramento (cf. Beatriz Catão Cruz SANTOS, *O corpo de Deus na América; a procissão de Corpus Christi nas cidades da América portuguesa – século XVIII*. Niterói, 2000) e tem uma perspectiva comparativa entre a festa do Corpo de Deus e a festa de São Gonçalo de Amarante. A escolha do século XVIII dizia respeito à continuidade de um trabalho e a um momento da história da América portuguesa em que já há maior diversificação da sociedade e entre as cidades coloniais. Algumas indicações e documentos que localizei sobre a festa de São Gonçalo sugerem que a mesma, por vezes, ocorria nas proximidades do núcleo urbano.

³ (cf. Le Gentil La Barbinais. “Lettre Quinzième” in: *Nouveau voyage autour du monde*. Paris, Chez Briasson 1728, v. 3) Faço uso da carta contida na edição francesa, mas a obra teve diversas edições contemporâneas e uma tradução para o italiano (cf. Rubem Borba de MORAES, *Manual bibliográfico de estudos brasileiros*. Rio de Janeiro, Souza, 1949, 613; MICHAUD, *Biographie universelle, ancienne et moderne*. Paris, s.d., 248-249, tome XXII). A edição holandesa (cf. Le Gentil La Barbinais, *Nouveau voyage autour du monde*, Amsterdam, Pierre Mortier, 1728. 3v) é ilustrada, mas não contém a gravura sobre a festa de São Gonçalo inclusa na publicação francesa que é analisada neste texto.(cf. *Nouveau voyage autour du monde*. Paris, Chez Briasson, 1728, 216, v. 3.).

que se distingue do fato de São Gonçalo ter nascido em Portugal⁴, falecendo a 10 de Janeiro cerca de 1284 em Amarante. São Gonçalo não foi canonizado, mas o que importa assinalar, a meu ver, é que foi historicamente forjado como um santo e português, apesar das inúmeras dúvidas que rondam a sua biografia⁵. Seu culto teria sido transmitido para América portuguesa através dos homens do mar, que estavam entre seus fiéis. Para sustentar esta hipótese além das informações sobre a história do culto em Portugal, há evidências documentais como o ex-voto encomendado por Manuel Pereira Marante – seria um caso isolado ou um índice do culto nas Minas Gerais?⁶ – e indicações sobre seu culto na Bahia do século

⁴ Gonçalves Guimarães considera que o culto à São Gonçalo tem um cunho patriótico identificado em diversos momentos da sua história em Portugal, desde a União Ibérica. Quando Felipe II expede a provisão régia para a canonização de São Pero Gonçalves, tradicionalmente relacionado aos pescadores e mareantes portugueses estes substituem o santo galego por São Gonçalo de Amarante, o que é interpretado pelo autor como uma reação à iniciativa régia e opção pelo santo nacional. A inscrição evocativa ao santo associada ao Escudo nacional e com coroa numa pedra de calcáreo, que data dos séculos XVII ou XVIII e se localiza nos jardins da Câmara Municipal de Loulé é tida como registro do simbolismo patriótico em torno do culto a São Gonçalo. (cf. “A festa de São Gonçalo em Vila Nova de Gaia, origens e evoluções de um culto de mareantes”. *Revista de ciências históricas*. Universidade Portucalense, v. 7, 1993, 146, 141, 149).

⁵ São Gonçalo pode ser definido como um santo se tivermos em mente que foi historicamente construído através de múltiplas ações da Igreja, do Estado português e dos fiéis. O trabalho do teólogo Arlindo Cunha considera São Gonçalo “(...) a maior devoção “santoral” portuguesa a seguir à de Santo Antônio de Lisboa” e, para explicar “como esta devoção estritamente local durante três séculos [XII ao XV], tenha explodido no período pré-tridentino e se tenha espalhado de seguida por todo o mundo português”, faz uso das reflexões de Georges Duby e considera o Santo como uma construção, que tem uma história (cf. Arlindo de Magalhães Ribeiro da CUNHA, *São Gonçalo de Amarante: um vulto e um culto*, Vila Nova de Gaia, 1996, XVI). Para uma definição de “santos” populares no Brasil, vale consultar o trabalho de Luiz Mott. Aqueles, segundo o autor, muitas vezes não contam com processos de beatificação. Contudo, apesar da ausência de reconhecimento oficial, são acreditados pelo povo como “beneficiados dos céus e portadores de poderes sobrenaturais”, sendo dignos de santidade (cf. Luiz R. B. MOTT, *Santos e Santas no Brasil Colonial*, Fortaleza, 1994, 3-4). Este, como coloquei no corpo do texto, é o caso de São Gonçalo, que é definido como santo, a partir do entendimento de Mott por Rui Aniceto Nascimento Fernandes (cf. *Um santo nome. Histórias de São Gonçalo de Amarante. São Gonçalo*: monografia de Licenciatura pela Faculdade de Formação de Professores da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2000). Sobre as dúvidas quanto à existência histórica de São Gonçalo e quanto a informações da sua biografia (Antônio VIEIRA, “Sermão de São Gonçalo” in: *Sermões*, ed. cit., Maria Clara LUCAS, *Hagiografia medieval portuguesa*. Lisboa, 1994; Arlindo de Magalhães Ribeiro da CUNHA, *Amarante...*, ed. cit.; Rui Aniceto Nascimento FERNANDES, *Um santo nome...*, ed. cit.).

⁶ Cf. “Milagre de São Gonçalo de Amarante. 1744”. Apud. *Estórias de dor, esperança e festa; o Brasil em ex-votos portugueses (séculos XVII-XIX)* Lisboa, 1998, 50. Há um outro ex-voto destinado a São Gonçalo de Amarante, sem legenda, de meados do século XVIII produzido em Minas Gerais. (cf. Marcia de Moura CASTRO, *Ex-Votos Mineiros; as tábuas votivas no ciclo do ouro*. Rio de Janeiro, 1994, 33). Sobre o culto do Santo nesta região, especialmente na Comarca do Rio das Mortes (cf. Beatriz

XVIII, onde teria sido “extremamente festejado”⁷. Na capela do Rio Vermelho, situada na Freguesia de Nossa Senhora da Vitória, a festa “era celebrada com muito arrojo [justamente] pelos pescadores”, que a sustentavam na década de trinta do século XIX com uma missa festiva durante a chamada “festa das jangadas”⁸.

São Gonçalo de Amarante é comumente definida como uma festa popular e que apresenta características heterodoxas⁹. Nesse texto, ela assim será reconsiderada, tendo em vista suas peculiaridades, a diversidade de grupos sociais que dela participavam, as notícias sobre sua difusão e, sobretudo, por se constituir em objeto de estudo do folclore e da antropologia.

Catão Cruz SANTOS, “As capelas de Minas no século XVIII” in: *Acervo*, Rio de Janeiro, v. 16, n.º 2, 129-146, jul/dez 2003). O artigo analisa um conjunto de petições dirigidas ao Rei, que envolvem os devotos de São Gonçalo e demonstra como as capelas no XVIII se definem como um lugar a meio caminho entre o sertão e a cidade colonial.

⁷ Segundo Câmara Cascudo, o culto a São Gonçalo teria vindo para a América portuguesa através dos seus fiéis (cf “Gonçalo” in: Luís da Câmara CASCUDO, *Dicionário do Folclore Brasileiro*. Brasília, 1972, 414-418). Em Portugal, segundo Gonçalves Guimarães, a história da devoção a São Gonçalo, que resulta na atual festa de Vila Nova de Gaia, está relacionada aos mareantes pelo menos desde o século XVI (cf. Gonçalves GUIMARÃES, «A festa de São Gonçalo em vila Nova de Gaia» art. cit.). A indicação sobre o culto a São Gonçalo na Bahia faz parte da coletânea de “narrativas colhidas diretamente da tradição oral”, que haviam sido publicadas nos jornais *O imparcial* e no *Diário de Notícias* para usar as indicações do folclorista (cf. João da Silva CAMPOS, “Tradições baianas” in: *Revista do Instituto Geográfico e Histórico*. Bahia, n.º 56). Há relações de diversas freguesias do Arcebispado da Bahia, em sua maioria de 1757, nas quais é possível localizar capelas de São Gonçalo, a exemplo da freguesia de Nossa Senhora da Vitória no subúrbio da cidade da Bahia (cf. *Annaes da Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, 1909, v. 31).

⁸ cf. João da Silva CAMPOS, «Tradições baianas», art. cit., 396-8.

⁹ Gonçalves Guimarães faz referência ao caráter “pouco ortodoxo” da festa na visão de algumas autorizadas civis e religiosas. Tal caráter diz respeito à presença de um acentuado erotismo na festa, que se coloca, por exemplo, na dança das mulheres (cf. Gonçalves GUIMARÃES, «A festa de São Gonçalo em vila Nova de Gaia», art. cit. 150). Tomarei o sentido de “heterodoxo” utilizado por Ricardo Benzaquen de Araújo, que caracteriza catolicismo da *Casa Grande*, a partir da análise da obra de Gilberto Freyre como uma vertente “semi-herética e heterodoxa”, “sensual e mágica” do catolicismo português. Em sua abordagem esta concepção que predomina naquele espaço estaria marcada pela *hybris*. Entre os diversos argumentos recuperados por Araújo para propor sua interpretação estariam a sensibilidade de Gilberto permeável ao “império das paixões”; o destaque dado às “paixões da carne”, que adviriam sobretudo da influência do maometanismo e o lugar subordinado da Igreja ao *ethos* senhorial, gerando um culto eminentemente doméstico. Esta versão se apresenta como um catolicismo da festa, da guerra e do sexo e se distingue de um catolicismo mais racional, disciplinado, ou seja, do catolicismo ortodoxo representado pelos jesuítas. A partir das colocações de Araújo, pode-se pensar que estas duas concepções diversas convivem, contrastam sob mais uma forma de “antagonismos em equilíbrio” nos espaços sociais diversos da colonização portuguesa e que a festa de São Gonçalo é apenas uma das manifestações daquela primeira vertente (cf. Ricardo Benzaquen de ARAÚJO, “Os anjos da terra” in: *Guerra e paz; Casa-Grande & Senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30*. Rio de Janeiro, 1994).

Nesse sentido, vale consultar o verbete “Gonçalo” de Câmara Cascudo¹⁰, no qual se encontram dados hagiográficos e um cuidadoso histórico de um culto já popular no reino, trazido pelos seus fiéis na época da colonização, que se inscreveu na toponímia e deixava, segundo o folclorista, “tradições populares vivas” nos estados da Bahia, Pernambuco, Rio Grande do Norte, Piauí, Rio de Janeiro e em Minas Gerais na década de cinquenta do século passado.

No conjunto da narrativa sobre a festa, Cascudo singulariza a dança de São Gonçalo, mas é na conclusão que ele a define como:

“um dos últimos vestígios da dança religiosa, das fórmulas universais da súplica pelo ritmo do bailado. Humilde, paupérrima, anônima, analfabetos os cantores, inconscientes os bailarinos, é uma sobrevivência, contra a corrente, resistindo. Esta permanência valoriza o poder de vitalidade psicológica invencida”¹¹.

Dessa forma, por meio da noção de “sobrevivência” ou da idéia correlata de “permanência”, ele apresenta um elemento central da sequência ritual da festa de São Gonçalo de Amarante.

Considerando as reflexões de Canclini¹² sobre a inviabilidade de conceber o popular como uma evidência *a priori*, mas como um conceito que deve levar em conta a sua formulação pelos setores subalternos e as diversas ações que o trazem à cena, que o filtram, faz-se necessário indicar que Cascudo entende por popular tanto a presença daqueles setores, quanto a capacidade de difusão da festa em diferentes regiões. Além disso, cabe sublinhar que tal característica é por ele identificada na celebração portuguesa: na Sé do Porto, era a “festa das regateiras”; na América portuguesa, a partir do registro de La Barbinais diferentes grupos sociais se envolviam na dança que se realizava nas capelas e “no tempo da

¹⁰ cf “Gonçalo” in: Luís da Câmara CASCUDO, *Dicionário do Folclore Brasileiro*, ed. cit.

¹¹ Luís da Câmara CASCUDO, *Dicionário do Folclore Brasileiro*, ed. cit.

¹² Na introdução aos ensaios que compõem o livro *Culturas híbridas*, Canclini apresenta a sua direção: “(...) o popular não se define por uma essência *a priori*, mas pelas estratégias instáveis, diversas, com que os próprios setores subalternos constroem suas posições, e também pelo modo como o folclorista e o antropólogo levam à cena a cultura popular para o museu ou para a academia, os sociólogos e os políticos para os partidos, os comunicólogos para a mídia” (cf. Néstor Garcia CANCLINI, *Culturas híbridas, estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo, 1997, 23). No capítulo IV, retoma a questão da cultura popular, a partir da apreensão desta pelos estudos folclóricos. Faz não somente uma localização e discussão destes estudos no momento de sua emergência, no século XIX, como das suas estratégias, que são postas em questão.

escravidão nenhum senhor tinha coragem de recusar licença a um escravo” para pagar promessa, assistir ou participar de uma dança votiva¹³.

Resumindo, a dança de São Gonçalo estaria desde a colonização portuguesa até meados do século XX relacionada aos “humildes”. A meu ver, as críticas de Canclini à noção de “sobrevivência” no discurso dos folcloristas trazem por desafio a necessidade de problematizar o popular, de desconfiar da *continuidade* apresentada por Cascudo que lê a dança no século XX como tradição que *se repete*. Vale fazer uso de suas preciosas informações etnográficas e buscar interpretar, explicar a dança de São Gonçalo relacionando-a à estrutura da sociedade colonial no século XVIII. Aliás, vale observar que o trabalho de Cascudo é tomado como um exemplo, visto que a noção de “sobrevivência”, assim como a identificação de manifestações do *folk* como elementos que permaneceriam descolados do seu tempo constituem armadilhas não somente para folcloristas, mas também para nós historiadores.

É possível fazer uma história da festa de São Gonçalo de Amarante na América portuguesa através da historiografia luso-brasileira, da sociologia, mas há que se levar em conta os estudos do folclore e da antropologia¹⁴ sobre o assunto, para além de outros documentos sobre a mesma no século XVIII.

Para Gonçalves Guimarães, ao analisar e descrever a festa atual em Vila Nova de Gaia, São Gonçalo é “festa de raiz romana”, posteriormente cristianizada. A presença de elementos pagãos não constitui uma peculiaridade dessa festa¹⁵. Vejamos esse nexo das festas portuguesas, tomando o sentido socialmente aceito pelo termo “festa”, recolhido por Bluteau. Segundo o mesmo, advém da palavra latina *festus*. Entre os Romanos “*Dies festus* era o dia consagrado ao culto aos seus falsos Deuses. No tempo de sua Gentilidade” eram classificados em *Sacrificia*, *Epule*, *Ludi* e *Ferie*. Na definição do termo consagrado por Bluteau destaca-se a origem latina, romana e seguem-se as festas dos maometanos, judeus, cristãos na Igreja católica incluindo a recolha dos adágios portugueses¹⁶.

¹³ cf “Gonçalo” in: Luís da Câmara CASCUDO, *Dicionário do Folclore Brasileiro*, ed. cit.

¹⁴ Gilberto FREYRE, *Casa -Grande & Senzala; formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. Rio de Janeiro, 1987; Maria Isaura Pereira de QUEIROZ, “A Dança de São Gonçalo, fator de homogeneização social numa comunidade do interior da Bahia” in: *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 6, n.º 1, 1958; Alceu Maynard ARAÚJO, *Folclore Nacional*. São Paulo, 1967, v. 2; Marciano dos Santos. “A dança de São Gonçalo” in: *Revista do Arquivo Municipal*. São Paulo, 1937, 85-115.

¹⁵ A festa de *Corpus Christi* é um exemplo, pois conserva elementos pagãos que foram cristianizados (cf. Beatriz Catão Cruz SANTOS, *O corpo de Deus na América; a procissão de Corpus Christi, nas cidades da América portuguesa – século XVIII*.)

¹⁶ cf. “festa” in: Rafael BLUTEAU, *Vocabulário portuguez e latino*, Coimbra, Real Colégio das artes da Companhia de Jesus, 1713, v. 4.

A festa de São Gonçalo é oficialmente celebrada a cada 10 de janeiro [do latim *janua*, “porta”], e, nesse sentido, tem a particularidade de conservar aspectos dos rituais que assinalam um tempo de renovação. A festa que coincide pela via do calendário com a “festa de Jano”, evoca o Deus romano que é representado com dois rostos que se opõem, um olhando para a frente e outro olhando para trás. Se tivermos em mente esta representação, que aponta para abertura, reinício das coisas e as habituais características da Idade de Ouro atribuídas ao reinado de Jano, tais como a idéia de abundância¹⁷ talvez possamos compreender melhor a associação entre São Gonçalo de Amarante e elementos contidos no seu ritual de fertilidade tanto em Portugal, quanto no Brasil. Neste ponto, vale lembrar o “costume das mulheres estéreis de se friccionarem ‘desnudadas’, pelas pernas da imagem jacente do Bem-Aventurado,”¹⁸ e a sua faceta de santo casamenteiro, especialmente para as velhas, que identificamos na sociedade da *Casa-Grande*, através de Gilberto Freyre:

“Casai-me, casai-me,
São Gonçalinho,
Que hei de rezar-vos,
Amigo, santinho”

“São Gonçalo do Amarante,
Casamenteiro das velhas,
Porque não casais as moças?
Que mal vos fizeram elas?”¹⁹

Por ora, basta assinalar os traços pagãos registrados pelo próprio Freyre na devoção dos luso-brasileiros aos santos e o predomínio de um catolicismo mágico e sensual na formação do Brasil, que atribuía a São Gonçalo os poderes de casamenteiro, aproximando-o de Santo Antônio.

Segundo Guimarães, que a princípio distingue festa popular do culto oficial, documentalmente a festa de São Gonçalo é instituída no XVI pelo Papa Julio III, o mesmo pontífice que abre as sessões do Concílio de Trento²⁰. Outras

¹⁷ Gonçalves GUIMARÃES, *Op. cit.*; Pierre GRIMAL, *Dicionário da Mitologia Grega e Romana*. Rio de Janeiro, 1993, 258.

¹⁸ Luís CHAVES, *O amor português; o namoro, o casamento, a família*, Lisboa, 1922. apud Gilberto FREYRE, *Casa -Grande & Senzala; formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*, 273.

¹⁹ Gilberto FREYRE, *Casa-Grande & Senzala*, ed. cit., 272. No conjunto do texto optei pela grafia “de Amarante”, ao invés de “do Amarante”, como aparece nesta citação.

²⁰ Gonçalves GUIMARÃES, «A festa de São Gonçalo em Vila Nova de Gaia», art. cit., 136.

informações importantes podem ser encontradas no trabalho de Guimarães, o qual visando analisar a festa de Vila Nova de Gaia, elabora uma história da devoção de São Gonçalo no reino, com algumas esparsas referências aos seus domínios na América, Ásia e África entre os séculos XVI e XX. Gostaria de destacar, em primeiro lugar, a relação estabelecida entre os homens do mar, mais especificamente, os mareantes, e a devoção e festa de São Gonçalo de Amarante e, em segundo lugar, a confusão entre São Gonçalo de Amarante e São Pedro (ou Pero) Gonçalo (Gonçalves) Telmo, que se inicia pós-Trento²¹ e que informa a festa de Vila Nova, mas que pode, no meu entendimento não pertencer exclusivamente a história da devoção no norte de Portugal.

Investigar a relação entre homens do mar e a devoção a São Gonçalo faz-se necessário, pois, pretendo identificar os produtores²² e participantes de um ritual cíclico, que em Portugal encontra sustentação naqueles grupos sociais durante um largo tempo²³. E, como já mencionei, há indícios sobre a continuidade do culto a São Gonçalo entre mareantes, pescadores e talvez, populações ribeirinhas na América portuguesa. Ademais o texto de Guimarães fornece elementos que me permitiram elaborar uma análise da 15ª carta de La Barbinais, na qual ele descreve a festa de São Gonçalo de Amarante realizada nas proximidades de Salvador, em 1718.

Antes de apresentar a descrição de La Barbinais – cristão, comerciante e segundo Moraes, “o primeiro francês a dar a volta ao mundo”²⁴ – é necessário fazer mais uma observação sobre os grupos sociais envolvidos na festa: suponho que tanto em Portugal, quanto na América portuguesa diferentes grupos sociais recorriam ao santo português e participavam de sua festa. O “Sermão de São Gonçalo”, pregado pelo Padre Antônio Vieira no século XVII pode ser tomado como um documento a esse respeito:

²¹ Gonçalves GUIMARÃES, «A festa de São Gonçalo em Vila Nova de Gaia», art. cit., 138.

²² Em relação aos produtores, é relevante a identificação das Confrarias de São Gonçalo e das Ordens Terceiras de São Domingos. Encontrei diversas referências a irmandades do santo, mas só muito recentemente um regimento de uma delas: o *Compromisso da Irmandade de São Gonçalo na vila de São Sebastião*, em São Paulo, pertencente a pardos, libertos e cativos (cf. AHU, *Projeto Resgate*, compromissos Cod. 1956, cd n.23).

²³ Gonçalves Guimarães fornece alguns exemplos a respeito no século XVI e XVII. Faz referência às “dispensas de vária ordem concedidas no início do século XVII a pescadores e barqueiros para andarem a recolher esmolas destinadas a suportar os custos da canonização de S. Pedro Gonçalves Telmo e de S. Gonçalo de Amarante, no primeiro caso um galego dos pescadores e mareantes e no segundo, um santo ligado a um afluente do Douro”. cf. Gonçalves GUIMARÃES, «A festa de São Gonçalo em Vila Nova de Gaia», art. cit., 136.

²⁴ Rubem Borba de MORAES, *Manual bibliográfico de estudos brasileiros*. Rio de Janeiro, 1949, 613.

“Esta pois, não das idades que têm fim, mas da vida imortal que não acaba, foi, e é a quinta vigia do nosso santo, na qual lhe quadra 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 têm filhos, a S. Gonçalo os pedem; e se têm 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 lhe dar estado, a lembrança que elas por modéstia se não atrevem a lhes fazer, a fazem em segredo ao santo, que como mais poderoso, e mais vigilante pai, se não descuida. A ele encomendam os pastores os gados, e os lavradores as sementeiras: a ele pedem o sol, a ele a chuva: e o santo, pelo império que tem sobre os elementos, a seu tempo, e fora de tempo, os alegra com o despacho de suas petições. Ele os remedeia nas pobrezaas, 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”²⁵

Como é próprio do gênero homilético, o “Sermão de São Gonçalo” comenta as Escrituras e, a partir do Evangelho de São Lucas (*Luc*, XII, 38), acrescenta uma “quinta vigia” nesse panegírico a São Gonçalo²⁶. Já não uma idade da vida, mas tal como em partes anteriores, o Sermão do padre Antônio Vieira reconta ao auditório e aos seus leitores²⁷ como São Gonçalo foi santo e admirável desde menino. É na imortalidade, e depois da morte que o santo demonstra suas grandes qualidades. Na quinta idade da vida, como define o pregador, São Gonçalo é o “pai de famílias”, o “pai universal” tanto pelos diferentes agentes que a ele recorrem, como pela variedade de motivos pelos quais seus devotos lhe fazem petições, às quais o santo responde como pai: “poderoso”, “vigilante”, “amoroso”,

²⁵ Antônio VIEIRA, “Sermão de São Gonçalo” in: *Sermões*, ed. cit, 323. Não é possível fazer uma localização precisa da data e local em que este sermão foi pregado. O mesmo está classificado entre os sermões sem indicação de tempo, lugar e não redutíveis a outras séries (cf. Serafim LEITE, *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Rio de Janeiro, 1949, 227, tomo IX). Por meio de algumas referências internas ao discurso, pode-se supor que a pregação tenha ocorrido na América portuguesa.

²⁶ Segundo Vieira, o Senhor divide a vida do homem em quatro partes, com nome de quatro vigias. “A primeira parte, ou idade é a de menino, a segunda a de mancebo, a terceira a de varão, a quarta a de velho”. Antônio VIEIRA, “Sermão de São Gonçalo” in: *Sermões*, ed. cit., v. 2, tomo IV, 292.

²⁷ Estou fazendo referência ao fato de o próprio Padre Antônio Vieira ter organizado a publicação dos seus *Sermões*.

que, quando necessário, castiga. As observações de Vieira parecem indicar uma familiaridade, uma intimidade entre os devotos e os santos, que caracterizava a religiosidade popular na América portuguesa²⁸. Mas como levar em consideração as suas observações sobre o extenso poder de São Gonçalo?

Para responder à questão vale um contraponto entre o culto ao santo em Amarante e as “remotíssimas terras da África, da Ásia e desta América”, considerando-os como espaços relativamente contínuos²⁹. Dirigindo-se ao Senhor, na pregação, o Padre Antônio Vieira enunciava,

“(…) se puserdes [os olhos] em Amarante, vereis que pela fama e experiência dos milagres de São Gonçalo, os que concorrem neste seu dia a visitar suas sagradas relíquias, e encomendar-se a seu patrocínio, não são cinco mil, nem dez, nem vinte, senão trinta, e quarenta mil. Vereis que a multidão inumerável de naturais e estrangeiros não cabe pelas estradas, que cobre os montes, que inunda os vales, e que não podendo todos entrar, nem chegar de perto, cercam tumultuosamente a igreja, venerando e adorando de longe as paredes santas que encerram tão benéfico e soberano depósito”.³⁰

Se no berço da devoção a São Gonçalo o Sermão procura testemunhar a “multidão” que visita as relíquias do santo a crer no seu patrocínio, “nas remotíssimas terras da África, da Ásia e desta América onde apenas há lugar, que não tenha levantado templos, ou altares a S. Gonçalo, só com a invocação de seu nome, como se nele se tivera sacramentado, pelo efeito maravilhoso de suas graças de tão longe o experimentam, e têm presente”.³¹ Ou seja, onde a Igreja está ausente como instituição, o poder, a eficácia de São Gonçalo se faz presente.

A meu ver, mais do que um testemunho, uma evidência documental do culto a São Gonçalo de Amarante na América portuguesa o “Sermão de São

²⁸ Gilberto FREYRE, *Casa-Grande & Senzala; formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*, 272; Laura de Mello e SOUZA, *O diabo e a terra de Santa Cruz*. São Paulo, 1986; Ricardo Benzaquen de ARAÚJO, *Op. cit.*

²⁹ Estou fazendo uso da noção de “continuidades relativas” proposta por Luiz Felipe Baêta Neves para analisar a ação da Companhia de Jesus no Brasil do século XV, a partir da qual pode-se pensar numa inscrição num espaço relativamente contínuo através da missão (cf. *Os soldados de cristo na terra dos papagaios*. Rio de Janeiro, 1978, 25).

³⁰ Antônio VIEIRA, “Sermão de São Gonçalo” in: *Sermões*, ed. cit., 327.

³¹ Antônio VIEIRA, “Sermão de São Gonçalo” in: *Sermões*, ed. cit., 327. (grifos meus)

Gonçalo”, pregado num templo no século XVII, pode ser lido como *práxis* que buscava semear o Verbo divino, o culto ao santo nesta “região remotíssima”³².

Como já mencionei, há estudos que indicam a força da devoção ao santo, seguindo de perto Santo Antônio. Tal como em Portugal, a presença de São Gonçalo acompanhando o primeiro santo português no *calundu* de Luzia Pinta³³, não seria um indício da mesma proximidade? Neste caso, ao mesmo tempo, revelaria a eficácia de um culto marcado pelo desvio em relação à ortodoxia.

A festa por La Barbinais

As observações de La Barbinais sobre a festa de São Gonçalo são muito ricas. Seu texto e a imagem que acompanha a edição francesa constituem os principais documentos deste artigo, tendo sido o texto bastante comentado por historiadores e etnólogos que tratam do tema³⁴. Vejamos a descrição do comerciante francês que vai à festa nos arredores da cidade da Bahia, em Fevereiro de 1718, a convite do Vice-Rei Vasco Fernandes Cesar de Menezes:

“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 tal Povo uma impiedade digna do inferno ter ele se recusado a prestar aquela homenagem ao santo cuja festa se celebrava. Nós, queiramos ou não, acabamos por dançar e foi muito interessante ver dentro de uma Igreja Pa-

³² Para uma definição de Sermão, do pregador e do ouvinte a partir do “Sermão da Sexagésima”, que é tomado como um discurso da época barroca e da sociedade colonial (cf. Beatriz Catão Cruz SANTOS, *O Pináculo do Templo; o Sermão do Padre Antônio Vieira e o Maranhão do século XVII*. Brasília, 1996, 73-92).

³³ Luiz Mott faz referência à invocação de Santo Antônio e São Gonçalo nos processos de cura utilizados no *calundu* de Luzia Pinta (Sabará, 1739), ao discutir a presença de Santo Antônio, “orago mais popular”, “o divino capitão do mato” em rituais afro-brasileiros. Contudo, não é possível garantir, a partir do documento citado, se o São Gonçalo em questão é o santo sobre o qual investigo ou São Gonçalo Garcia (cf. Luiz R. B. MOTT, “Santo Antônio, o divino capitão do Mato” in: João José REIS; Flávio GOMES (org), *Liberdade por um fio*. São Paulo, 1998, 131).

³⁴ cf. Luís da Câmara CASCUDO, in: *Dicionário do Folclore Brasileiro*, ed. cit., 414-9; Gilberto FREYRE, *Casa-Grande & Senzala; formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*, 272-3; 456; 474-5 e José Ramos TINHORÃO, *As festas no Brasil colonial*. São Paulo, 2000, 135-7, entre outros.

dres, Mulheres, Monges, Cavaleiros, e Escravos dançar e pular misturados [pêle-mêle], e a gritar a valer *Viva São Gonçalo de 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”.³⁵

O viajante que a *priori* admite ser o culto de São Gonçalo desconhecido entre “nós”(referindo-se aos franceses), porém famoso entre os portugueses, apresenta à Nação francesa a festa do santo³⁶. Como se pode entrever a partir deste trecho, a festa de São Gonçalo ocorrida na capela do Rio Vermelho³⁷ se caracteriza pela mistura de diferentes grupos sociais, pela presença de elementos pagãos e pela mescla de traços profanos e sagrados, elementos que, a seus olhos, tenderiam a marcar o ritual por uma desordem.

Na descrição de La Barbinais, a festa é uma dança praticada por uma “imensa multidão”, “ao som de suas violas”. Seus “dançarinos faziam vibrar a nave da igreja” e chegaram ao ponto de obrigar o Vice-Rei a “dançar e pular”. Todos se rendiam à dança, dos escravos ao Vice-Rei, incluindo-se no conjunto o próprio La Barbinais num folguedo em que os gêneros, os grupos sociais, as posições se “misturavam” em honra ao santo.

A gravura³⁸, que acompanha o texto, é uma composição que apresenta diversos planos: um primeiro, e mais evidente, onde se passa a ação: no interior do templo, vêem-se homens e mulheres, leigos e eclesiásticos a dançar, alguns em roda e outros a dar vivas ao santo, que aparece em duas posições, no altar lateral e, como diz a descrição, sendo jogado “para o alto, de um para outro”. Nesta cena

³⁵ Le Gentil LA BARBINAIS, *Nouveau voyage autour du monde*, ed. cit., 216-7, v. 3.

³⁶ La Barbinais dedica a obra *Nouveau voyage autour du monde* ao Senhor Conde de Morville, ministro e secretário de Estado, mas dirige suas observações feitas sobre a viagem “em torno do mundo” à nação francesa. (cf. *Nouveau voyage autour du monde*, ed. cit., v. 1).

³⁷ “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, 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.

³⁸ A gravura em metal, que acompanha a descrição sobre a festa de São Gonçalo de Amarante não tem autoria identificada. Ela faz parte desta edição custosa, cujo controle sobre o papel, manuscrito e a distribuição fica evidente em nota de Saint-Hillaire, que confirmou a edição em 28 de Fevereiro de 1723. Com isso, fica a edição registrada pela *Chambre Royale de Libraires et Imprimeurs* de Paris (cf. Le Gentil LA BARBINAIS, *Nouveau voyage autour du monde*, ed. cit., v. 3).

central, é possível singularizar personagens, como um frei, um músico com viola de cinco cordas e uma mulher com pandeiro, além de cavaleiros e damas. Do lado de fora da igreja, vê-se através de um arco, homens negros, de dorso nu, que dançam próximo a barracas provisórias. No fundo do arco, que traz imensa luz à cena central da Igreja, encontra-se um navio!³⁹ As paredes laterais do templo, são planos escuros, mais pontilhados na gravura, se comparados à cena central e ao lado de fora.

Há que se perguntar que tipo de vínculo criava este ritual extraordinário, no sentido empregado por Roberto da Matta⁴⁰. Ao colocar quase todos na roda da dança brincando entre si e com o santo poder-se-ia imaginar que a festa de São Gonçalo de Amarante era um rito dominado pela brincadeira, diversão e suspensão temporária das regras sociais. Contudo, vale lembrar que as festas religiosas tendem “a neutralizar as posições, grupos e categorias sociais sob a égide da Igreja e do Estado”⁴¹ e dos seus representantes. Faz-se necessário, portanto, continuar a investigar sobre os produtores/os participantes e as seqüências rituais da festa de São Gonçalo no século XVIII, pois, como afirmou Roberto da Matta, o cerimonial é um terreno ambíguo, que comporta gradações e momentos diversos.

É possível supor que aqueles traços de “desordem” identificados por La Barbinais constituem uma semelhança da festa na América portuguesa em relação àquela que se praticava em Portugal. Mas considero relevante ampliar a questão, indicando hipóteses sobre as razões que levariam o viajante a fazer esta leitura da festa.

³⁹ A presença de um navio na composição não é aleatória, mas associada a esta devoção. Localizei também alguns documentos sobre navios que levam o nome do Santo de Amarante. Apesar de não poder consultá-los por estarem danificados, só a sua indicação aponta para o costume dos ibéricos de nomear navios com nomes de santos, à diferença dos holandeses. No caso, os navios podem proceder da região referida ou constituírem devoção do proprietário, se um particular. «Bilhete do [tesoureiro do Conselho Ultramarino] Manuel de Sousa da Costa sobre a viagem do navio São Gonçalo de Amarante para a Bahia». Lisboa, 30/04/1723 AHU, Brasil/Bahia, *Projeto Resgate*, cx. 17, doc. 1510 cd. n. 3.

⁴⁰ Estou fazendo referência, em primeiro lugar, à idéia de que os rituais se definem por um contraste em relação ao cotidiano. Neste sentido, o universo dos rituais, das cerimônias, das festas é o universo do extraordinário, que se compõe dos materiais do dia-a-dia, mas que reagrupados sob a forma de seqüências rituais criam novos significados. E, em segundo lugar, à classificação dos rituais em eventos previstos e imprevistos, os primeiros “altamente ordenados, dominados pelo planejamento e pelo respeito” e os últimos “dominados pela brincadeira, diversão ou licença, ou seja, situações onde o comportamento é dominado pela liberdade decorrente da suspensão temporária das regras de uma hierarquia”. (cf. Roberto da MATTÁ, “Carnavais, paradas, procissões” in: *Carnavais malandros e heróis; para uma sociologia do dilema brasileiro*. 4ª ed., Rio de Janeiro, 1983, 32; 38) A classificação de Roberto da Matta é, a meu ver, apenas ponto de partida para refletir sobre que o tipo de vínculo se cria com a festa de São Gonçalo.

⁴¹ Roberto da MATTÁ, «Carnavais, paradas, procissões», art. cit., 54-5.

Em primeiro lugar, acredito que a visão da festa por La Barbinais está relacionada às observações que realiza sobre o português – em suas palavras, “o português natural da América” que, no meu entendimento, se insere entre os colonizadores e colonos⁴² – e sobre a sociedade encontrada no “Brasil”, que ele identifica na Bahia do século XVIII.

Neste sentido, considero necessário inserir a narrativa sobre a festa de São Gonçalo no conjunto das observações apresentadas na 15ª carta do livro *Nouveau voyage autour du monde* de La Barbinais, buscando ir além das interpretações propostas por Freyre e Tinhorão⁴³ sobre a festa.

“(…) Os portugueses não degeneram, o Nobre como o Plebeu, o Burguês & o Soldado amam as comodidades da Vida (...)”. Gostam de “luxo”. “Se não fossem as frotas de Lisboa (...) eles seriam reduzidos a comer as folhas das árvores, ou as frutas dos selvagens”⁴⁴. Estas e outras passagens que desqualificam o português pontuam o conjunto da narrativa. Vejamos especificamente sua crítica à maneira como os portugueses cultuam os santos:

“As pessoas preferem guardar seu dinheiro para brilhar e exhibir sua magnificência numa festa, que fazer uso em sua alimentação. Este é o vício geral. Com efeito quando se trata de fazer uma Festa em honra de um Santo, eles despendem o recebido em um ano em Corridas de Touros, em Comédias, em Sermões, em Ornamentos de Igreja, & morrem de fome o resto do ano. Se retirassem dos portugueses seus Santos & suas amantes, eles se tornariam muito ricos. Eu não pretendo condenar o Culto aos Santos, eu condeno a maneira de lhes render culto (...)”⁴⁵

⁴² Estou empregando os conceitos de colonizador e colono tal como formulados por Ilmar Rohloff de MATTOS (cf. “A moeda colonial” in: *O Tempo Saquarema*. São Paulo, 1987), considerando que, no texto de La Barbinais, o critério de pertencimento a uma determinada cultura prevalece sobre uma “naturalidade”, no sentido estrito do termo.

⁴³ Para Tinhorão, a festa de São Gonçalo de Amarante se insere entre as solenidades tradicionais do calendário da Igreja católica, que conciliam o caráter (em princípio solene) dos desfiles processionais com a disposição lúdica da maioria (cf. José Ramos TINHORÃO, *As festas no Brasil colonial*, São Paulo, 2000, 133). A partir desta perspectiva, ele considera que La Barbinais se impressionaria com a “religiosidade mais lúdica que espiritual das maiorias no Brasil” e observa: “ (...) se por um lado [La Barbinais] apontava corretamente os erros, por outro não conseguia compreender o sentido profundo de virtude social decorrente daquilo que continuava a interpretar apenas como desvio da verdade cultural européia” (José Ramos TINHORÃO, *As festas no Brasil colonial*, 135-7). Deixemos de lado o fato do historiador referendar a leitura moralizante de La Barbinais, e retenhamos a “função lúdica”, que, a meu ver, faz parte da religiosidade colonial e da “virtude social” inscrita na festa do Santo.

⁴⁴ cf. Le Gentil LA BARBINAIS, *Nouveau voyage autour du monde*, ed. cit., 214, 185, 192.

⁴⁵ Le Gentil LA BARBINAIS, *Nouveau voyage autour du monde*, ed. cit., 193.

Poderíamos continuar a reproduzir as inúmeras críticas colocadas pelo viajante aos portugueses que apontam para uma ausência de civilidade, para a corrupção dos costumes tanto entre os religiosos, quanto entre os leigos. Para efeito do argumento do texto, basta citar sua conclusão sobre o “Brasil”:

“O Brasil nada mais é que um antro de ladrões & de assassinos: não se vê aí nenhuma subordinação, nenhuma obediência (...)”⁴⁶

Para chegar a tal conclusão o viajante tece vários comentários acerca da escravidão. Faz referência ao tráfico de escravos, à difusão do costume pelo “Brasil” e informa sobre as relações entre senhores e escravos. Em nenhum momento condena a escravidão, mas a “má política”⁴⁷ que se estabelece entre os senhores e os escravos que são por eles armados, a “familiaridade”, que para o viajante francês, “é a fonte de todas as desordens”⁴⁸.

Na terra em que os portugueses são senhores, a sociedade formada por senhores do açúcar ou das minas, comissários e gentes do mar⁴⁹ é marcada pela ausência de “subordinação”, de “obediência”, em poucas palavras, pela desordem.

Quero crer que a leitura que La Barbinais faz da festa está também marcada pela diferença cultural. O viajante francês apresenta uma atitude intolerante, mas sensível às diferenças.

Para além das características da festa se relacionarem à sociedade criada pelos “portugueses”, como argumentei, para interpretar a visão de La Barbinais é importante fazer menção à comparação e à diferença que o viajante francês estabelece entre os “portugueses naturais do Brasil”, e os franceses, ingleses e holandeses. A diferença, que constitui quase uma oposição, explica, em parte, o estranhamento de La Barbinais diante das cerimônias religiosas que observa

⁴⁶ Le Gentil LA BARBINAIS, *Nouveau voyage autour du monde*, ed. cit., 191.

⁴⁷ Le Gentil LA BARBINAIS, *Nouveau voyage autour du monde*, ed. cit., 191.

⁴⁸ A frase é utilizada como conclusão a respeito de um motim de marinheiros ocorrido no seu navio, que La Barbinais descreve em pormenores e, a partir do qual, tece considerações desabonadoras sobre a natureza deste grupo social, as razões para sua rebeldia etc. A meu ver, as opiniões do viajante sobre a ocorrência no navio francês esclarecem sobre sua visão a respeito da ordem social e sobre o papel corrosivo da “familiaridade” na hierarquia social. (cf. Le Gentil LA BARBINAIS, *Nouveau voyage autour du monde*, ed. cit., 176).

⁴⁹ Segundo La Barbinais, os “habitantes do Brasil” são divididos nestas “três classes”. É digno de nota que escravos não se incluem na sua classificação social, mas são objeto de trabalho e comércio dos demais grupos citados. Le Gentil LA BARBINAIS, *Nouveau voyage autour du monde*, ed. cit., 186-7.

na Bahia, a saber, a missa de Natal no Convento de Santa Clara e a festa de São Gonçalo.

Para La Barbinais, a ordem da Providência dispôs o mundo de forma equilibrada em dois grandes grupos. Nos seus termos,

“A França, a Inglaterra & os países do Norte são países pobres, a terra nada produz além do ferro, do chumbo, & de outros metais grosseiros: a indústria dos seus habitantes supre esta pobreza, e os Povos se tornaram laboriosos por necessidade. Os Reis de Espanha & de Portugal são mestres de um novo mundo, onde a terra forma no seu seio o ouro & a prata, esta abundância tornou os povos indolentes (...)”.⁵⁰

Como se pode depreender dessa passagem, a opinião que La Barbinais toma para si, estabelece uma diferença/ oposição entre por um lado, os franceses, ingleses e europeus do norte e, por outro, os portugueses. Os primeiros seriam “industriosos”, os últimos “indolentes”. Pode dizer-se neste ponto, que ao classificar os dois tipos de europeus, o discurso do francês reifica sua visão sobre os portugueses e reafirma sua posição de francês. Vale também lembrar que ao comparar a obra dos portugueses à dos holandeses na cidade da Bahia, o viajante faz uso não somente de suas observações *in loco*, mas da obra de Barleus⁵¹ que é, para ele a fonte para a história do governo do Conde Maurício de Nassau e dos conflitos entre portugueses e holandeses. Donde conclui: os portugueses são muito menos operosos, “a arte e a indústria não ajudam a natureza”⁵² na cidade de Salvador.

Para avançar na discussão, quero trazer as reflexões de Gilberto Freyre sobre a concepção particular de tempo que prevalecia entre os ibéricos, que, a meu ver, podem ajudar a interpretar a diferença reconhecida pelo viajante, sob a forma de estranhamento e desqualificação.

“Não é insignificante que, em termos da noção de tempo, os ibéricos do século XVI eram mais Cristãos com algo de oriental na sua maneira de serem cristãos e semi-Europeus – socialmente e culturalmente semi-Europeus, em relação aos Europeus ortodoxos que tinham começado a ser,

⁵⁰ Le Gentil LA BARBINAIS, *Nouveau voyage autour du monde*, ed. cit., 196.

⁵¹ cf. Gaspar BARLEUS, *História dos feitos recentemente praticados durante oito anos no Brasil*. Amsterdam: oficina de Joan Bleau, 1647. Vale lembrar que esta obra é memória encomendada por Nassau.

⁵² cf. Le Gentil LA BARBINAIS, *Nouveau voyage autour du monde*, ed. cit., 178.

como os europeus do norte, predominantemente burgueses: um tipo industrial e capitalista de homem civilizado. Este tipo de Europeu, que era considerado socialmente e culturalmente ortodoxo, era, paradoxalmente, Protestante em sua religião e em seu comportamento ético; seu protestantismo contribuiu para o culto do tempo do relógio como parte de seu ativismo metódico, sistemático. O ibérico católico, em contraste com o socialmente e culturalmente Europeu ortodoxo que alcançou a maturidade através da Revolução industrial pode ser, paradoxalmente, considerado deste ponto de vista um Europeu herético”⁵³

Para Gilberto Freyre, a concepção de tempo partilhada pelos ibéricos, comparada à dos franceses, ingleses e holandeses é “arcaica” e se define pela desvinculação em relação ao tempo cronometrado, marcado pelo relógio. No seu entendimento, isso explicaria em parte o fato de os espanhóis e portugueses não terem concluído o processo de modernização. Sua posição pioneira na colonização, “não teria garantido o seu alcance de uma fase capitalista e burguesa”⁵⁴. De acordo com o autor, o arcaísmo ibérico trouxe vantagens de caráter psicossocial e cultural, facilitando a formação de uma civilização criativa em áreas não européias e o contato, a interpenetração com outras culturas.

Seria possível retomar a discussão sobre as razões da perda de posição de Portugal no universo europeu. Todavia, considero mais relevante lembrar que a historiografia contemporânea tem re-significado o arcaísmo, associando-o grosso modo, à manutenção do Antigo Regime⁵⁵, e sublinhar, para efeito deste texto, que o tempo entre os portugueses estaria desde muito definido não pelo caráter progressivo, pelo trabalho contínuo como para os demais Europeus, mas pela muita alternância entre trabalho e lazer, labuta e dança; um tempo no qual os rituais de renovação da vida tinham lugar de destaque e a sociedade era marcada pelo *ethos* da “improvisação”, que em termos bastante gerais, permitiria aos ibéricos um “viver a vida de acordo com as experiências que o tempo traz”⁵⁶.

Na 15ª carta de *Nouveau voyage autour du monde*, La Barbinais atentou para as cerimônias religiosas e os divertimentos praticados pelos “portugueses

⁵³ Gilberto FREYRE, “On the iberian concept of time” in: *O brasileiro entre outros hispanos: afinidades, contrastes e possíveis futuros nas suas inter-relações*. Rio de Janeiro, 1975, 136.

⁵⁴ Gilberto FREYRE, “On the iberian concept of time, art. cit., 133.

⁵⁵ Luís Felipe THOMAZ, *De Ceuta à Timor*. Lisboa, 1994; João FRAGOSO e Manolo FLORENTINO, *O arcaísmo como projeto; mercado atlântico, sociedade agrária e elite mercantil no Rio de Janeiro, c. 1790 – c. 1840*. Rio de Janeiro, 2001.

⁵⁶ Gilberto FREYRE, “On the iberian concept of time” in: *O brasileiro entre outros hispanos: afinidades, contrastes e possíveis futuros nas suas inter-relações*. Rio de Janeiro, 1975, 140-1; 143.

naturais do Brasil”. Considerou a missa de Natal assistida no convento de Santa Clara um “charivari”⁵⁷, a música dos portugueses o desagradou e descreveu em pormenores a festa de São Gonçalo com as características que assinaei – a mistura de grupos sociais, de aspectos sagrados e profanos e a presença de elementos pagãos. Uma festa de santo, inscrita no calendário católico e que permitia aos portugueses estar em comum. Através de sua narrativa, o viajante francês reafirma sua posição de francês, de Europeu e ao mesmo tempo, é sensível às diferenças, às “particularidades”⁵⁸ dos portugueses. Ao visitar o centro de Salvador, o núcleo da cidade colonial por meio do texto La Barbinais diria que “como cada um construiu sua casa ao sabor da fantasia, tudo é irregular, de sorte que parece que a Praça principal ali estava por acaso”⁵⁹. O viajante não atribui dignidade às obras e aos costumes portugueses, mas aquilo que reconhece como “particularidades” portuguesas se apresenta como um deixar-se ir ao sabor das circunstâncias, da experiência, o que marcaria inclusive o traçado de algumas cidades portuguesas.⁶⁰ A partir das observações de La Barbinais sobre a cidade e a festa de São Gonçalo não poderíamos identificar um realismo chão, um certo “apego ao concreto” na religiosidade colonial?⁶¹ E, ao mesmo tempo, qualificar os portugueses como “cristãos e semi-Europeus” no sentido empregado por Gilberto Freyre?

Para interpretar a visão de La Barbinais sobre a festa de São Gonçalo de Amarante, no século XVIII faz-se necessário indicar um terceiro e último elemento, qual seja, a correlação que se pode estabelecer entre a classificação social identificada no Brasil e a posição do observador. Como havia indicado, La

⁵⁷ Le Gentil LA BARBINAIS, *Nouveau voyage autour du monde*, ed. cit., 208.

⁵⁸ A expressão é utilizada pelo próprio La Barbinais quando se dirige ao leitor. cf. *Idem. ibidem.*, 167.

⁵⁹ Gilberto FREYRE, “*On the iberian concept of time*”, art. cit., 178.

⁶⁰ A historiografia hoje reconhece que o ‘desleixo’, para usar os termos da análise de Sérgio Buarque de Holanda, (cf “O Semeador e o Ladrilhador” in: *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro, 1984), não constitui um padrão urbanístico da América portuguesa. Para algumas referências sobre uma leitura crítica de Sérgio Buarque de Holanda, que identifica uma atividade de planejamento e intervenção do espaço urbano por parte da Coroa Portuguesa: Maria Fernanda Baptista BICALHO, *A cidade e o Império; o Rio de Janeiro no século XVIII*. Rio de Janeiro, 2003, 165-176.

⁶¹ A expressão é de Sérgio Buarque de Holanda e diz respeito “a uma religiosidade de superfície, menos atenta ao sentido íntimo das cerimônias do que ao colorido e à pompa exterior, quase carnal em seu apego ao concreto e em sua rancorosa incompreensão de toda verdadeira espiritualidade; transigente, por isso mesmo pronta a acordos”. (cf. Sérgio Buarque de HOLANDA, *Raízes do Brasil*, 109) A meu ver, a posição deste autor quanto à religiosidade colonial deve ser relativizada. Neste sentido, remeto a uma observação de Caio César Boschi, que identifica naquela uma *aparente exterioridade*, nem sempre reconhecida pela historiografia, relacionada à precariedade da evangelização e hipertrofia das constelações devocionais e de proteção (cf. *Os leigos e o poder; Irmandades leigas e Política colonizadora em Minas Gerais*. São Paulo, 1986, 59-60). E, à possibilidade de associarmos a propalada exterioridade à lógica do Antigo Regime.

Barbinais considera que os “habitantes do Brasil” se subdividem em “Senhores, Comissários e Homens do mar”. Evidentemente, La Barbinais é estrangeiro à sociedade narrada, mas faz parte das inúmeras gentes do mar. É um viajante, um comerciante francês que se diferencia socialmente dos marinheiros⁶². Seria mera coincidência o fato deste viajante dirigir à Nação francesa, entre as “particularidades” do Brasil, a narrativa da festa de São Gonçalo de Amarante, santo português, culto de mareantes?

Fica em aberto a questão. Todavia, para mais saber sobre La Barbinais, vale considerar o testemunho que apresenta sobre si ao término da viagem:

“Encontrei minha tropa em litígio, mas para evitá-lo, pratiquei à risca o preceito do Evangelho, abandonava o agasalho a quem me pedia... Quando eu tiver terminado meus negócios, talvez então permaneça na Itália alguns anos. A fortuna, que procurei tão longe está talvez escondida aqui e me aguarda, que sei eu?”⁶³

Beatriz Catão Cruz Santos

⁶² Vale rever relação entre a narrativa do levante no seu navio e a visão apresentada sobre os marinheiros por La Barbinais (nota 44). E tomar como ponto de partida para a referida localização, a distinção entre mareantes e marinheiros apresentada por Gonçalves Guimarães, a partir da região Galiza. Segundo o autor, ainda que se entenda em geral por “mareantes” os homens do mar, os que sabem o “ofício de marear”, há uma distinção empírica entre os “mareantes” e os “marinheiros”. Os primeiros são ‘uma autêntica aristocracia surgida entre os pescadores, constituíam um grupo urbano, vizinhos e moradores nas povoações onde desenvolviam a sua atividade mas cujo ofício e forte coesão social os levava a agrupar-se em arrabaldes...’, “se organizavam em confrarias” (cf. Elisa Ferreira PIEGUE, *Galicia en el Comercio Marítimo Medieval*. Apud. Gonçalves GUIMARÃES, «A festa de São Gonçalo em Vila Nova de Gaia», art. cit., 147.). A partir da citação da autora, Gonçalves Guimarães aponta os efetivos contatos dos pescadores de Gaia e Galiza e a distinção hierárquica que vigora ainda hoje em Vila Nova de Gaia, na qual os marinheiros “são os tripulantes dos barcos *rebelos*, por isso mesmo designados por *rabelos*, que designa o vizinho que veio de fora, isto é, todo aquele que não é da família de mareantes”. (cf. Gonçalves GUIMARÃES, «A festa de São Gonçalo em Vila Nova de Gaia», art. cit., 147).

⁶³ Michaud. *Op. cit.*, 248-9.