

O SAGRADO E O PROFANO NA DANÇA DE SÃO GONÇALO: ETNOGRAFIA DE UM RITUAL DE PAGAMENTO DE PROMESSA*

Márcio Douglas de Carvalho e Silva**



Resumo: a Dança de São Gonçalo, muito presente na zona rural do município de Campo Maior-PI, apresenta-se como um ritual de pagamento de promessa realizado na forma de dança e cantos. O objetivo desse trabalho é analisar os pontos em que sagrado e profano se apresentam nesse ritual religioso verificando como dialogam entre si. Utilizei como principais teóricos Durkheim (1996), Eliade (2010) e Genep (2013). A metodologia adotada engloba a etnografia com a observação dos rituais de São Gonçalo, a coleta e uso de fotografias e a análise dos versos das cantigas do ritual.

Palavras-chave: Dança de São Gonçalo. Promessa. Ritual. Sagrado. Profano.

THE SACRED AND THE PROFANE IN THE DANCE OF SÃO GONÇALO:
ETHNOGRAPHY OF A RITUAL OF PAYMENT OF PROMISE

Abstract: *the Dance of São Gonçalo, very present in the rural area of the municipality of Campo Maior-PI, presents itself as a ritual of payment of promise realized in the form of dance and songs. The objective of this work is to analyze the points in which sacred and profane present themselves in this religious ritual, verifying how they dialogue among themselves. I used as main theorists Durkheim (1996), Genep (2013) and Eliade (2010). The methodology adopted includes ethnography with the observation of the rituals of São Gonçalo, the Oral History, the collection and use of photographs and the analysis of the verses of the ritual songs.*

Keywords: *São Gonçalo Dance. Promise. Ritual. Sacred. Profane.*

Os motivos que fazem as pessoas entrarem em contato com os santos podem ser de diversas naturezas, sendo para agradecer, pedir proteção ou auxílio para resolução de um problema imediato. Esse contato entre homens e divindades, que dispensa um intermediário, caracteriza o que muitos denominam de religiosidade popular ou catolicismo popular no Brasil, oriundo da junção de elementos religiosos diversos ainda no período em que o este país era subjugado a Portugal (LEERS, 1977).

* Recebido em: 04.11.2017. Aprovado em: 14.03.2018.

** Mestrando em Antropologia (UFPI). Especialista em História e Cultura Afro-Brasileira (UESPI). Licenciado em História (UESPI). E-mail: conectadonmarcio@hotmail.com



Da era colonial até os dias atuais, algumas mudanças ocorreram na vivência religiosa do brasileiro, porém muitos continuam buscando a interferência dos mártires, considerados superiores, na tentativa que estes atendam às suas necessidades. São Gonçalo é um desses escolhidos que teve seu culto introduzido no Brasil pelos seus conterrâneos portugueses. Santo com uma história de vida e um culto que se diferencia em muitos casos da maioria das divindades da Igreja Católica. São Gonçalo, sempre teve fama de festeiro, sendo talvez esse um dos motivos que possibilitou a sua devoção ter se propagado no Brasil na forma do “culto popular”, somada à “habilidade” do santo em realizar milagres. São Gonçalo, que chegou a essas terras séculos atrás como casamenteiro das velhas, hoje é um grande “generalista do milagre”, capaz de resolver todos os tipos de problemas a que os devotos recorram. Tendo seu primeiro registro feito pelo viajante francês Gentil de La Barbinais, na Bahia em 1718 (SANTOS, 2004), além de ser citado em várias pesquisas que remetem a era colonial, como a obra de Freyre (2006), São Gonçalo se faz presente no imaginário religioso do brasileiro em várias regiões do Brasil até a atualidade. Institucionalizado ou não, ganhou respaldo pelo Brasil e atualmente se faz presente no cotidiano religioso do nordestino ao paulista apresentando uma demanda ampla de manifestações no ato do seu culto (CASCUDO, 1954).

A existência do milagre, parece ser o elemento propulsor dessa devoção. Após ser solicitada a intervenção, e o devoto atendido, este realiza um ritual de agradecimento ao santo conhecido como dança de São Gonçalo¹. Esse sistema de “trocas de dádivas” (MAUSS, 2003) concretiza-se pela forma coletiva como a mesma é retribuída, no momento em que o pagador da promessa promove a dança em sua casa e convida a população da localidade para participar da mesma.

Muito comum na zona rural, as danças de São Gonçalo tornam-se muito frequentes nos finais de semana entre os meses de junho e dezembro, época em que há uma incidência menor de chuvas nessa região do Estado do Piauí, não atrapalhando a realização do ritual, pois as danças são realizadas na área aberta em frente à casa do pagador da promessa. Para além de pagar as promessas, essas danças podem ser vistas como um momento de interação, não só entre “homens e deuses”, mas também entre os próprios homens.

Na medida em que fui observando essa forma de expressão religiosa, percebi que para além do ato de reconhecer a importância de São Gonçalo na sua vida, realizado o ritual, São Gonçalo se fazia presente na vida do devoto de forma muito mais direta, não só interferindo positivamente com os milagres, mas influenciando a sua maneira de pensar e refletindo através da fé seu modo de expressão de vida, que vai além simplesmente do campo da religiosidade.

O objetivo principal deste trabalho é analisar os pontos em que sagrado e profano se apresentam nesse ritual religioso verificando como dialogam entre si. Para isso, utilizei como principais teóricos a obra Durkheim (1996), e Eliade (2010) e Gennep (2013). A metodologia adotada engloba a etnografia com a observação dos rituais de São Gonçalo, a coleta e uso de fotografias e a análise dos versos das cantigas do ritual.

O SAGRADO E O PROFANO NAS MANIFESTAÇÕES RELIGIOSAS

Estando ligados às questões religiosas, os rituais para Durkheim (1996) partilham entre os praticantes valores que são inerentes ao grupo. Tendo como finalidade analisar os processos de sociabilidade, o autor propõe um entendimento de sociedade que estabelece um vínculo pessoal com os rituais, pois

os ritos só podem ser definidos e distinguidos das outras práticas humanas, notadamente das práticas morais, pela natureza especial do seu objeto. Com efeito, uma regra moral, assim como um rito, nos prescreve maneiras de agir, mas que se distinguem a objetos de um gênero diferente. Portanto, é o objeto do rito que precisamos caracterizar para podermos caracterizar o próprio rito. Ora, é na crença que a natureza especial desse objeto se exprime (DURKHEIM, 1996, p. 19).

As definições acima levam a compreensão que os ritos são tão determinantes no cotidiano do ser humano que são capazes de influenciar o seu modo de agir, assim como uma norma, fazendo uma relação entre o rito com a estrutura social, pois a partir da crença, os ritos expressos ganham uma



importante função de evitar que as crenças caiam no esquecimento do grupo, mantendo-as vivas a memória dos que participam deste.

Sejam motivados por um algum fator interno ou externo, os membros do grupo organizam o ritual a fim de cumprir com uma obrigação. A sua prática cerimonial, dependendo do contexto, pode possuir uma finalidade específica, porém ao longo da sua execução pode apresentar características que podem ser antagônicas. Essa ambiguidade, segundo Durkheim (1996), mostra que a função real de um rito consiste em uma ação geral que mesmo se fazendo presente em toda parte é sujeita a assumir diferentes formas, que dependem da circunstância em que é colocado.

O sagrado, comumente associado às práticas religiosas, aparece nos rituais dessa natureza como algo necessário à sua existência, um elemento intrínseco às práticas devocionais, sendo o que aproxima o homem das divindades, estruturando a forma como o rito deve ser executado. O sagrado opõe-se ao profano de maneira bem definida, pois o primeiro marca a vivência religiosa do homem, enquanto o segundo afasta-o da sacralidade que os crentes almejam no momento em que buscam os seres dessa natureza para pedir auxílio; por isso, é que Durkheim (1996) afirma que a vida religiosa e profana não podem manter-se no mesmo espaço, sendo necessária a exclusão da vida profana para que a vida religiosa possa desenvolver-se (DURKHEIM, 1996), daí vem a necessidade de construção dos templos e santuários dedicados a realização dos rituais sagrados, pois, por serem locais onde o sagrado é evocado, podem ser entendidos como parcelas de espaços dedicados às coisas e seres considerados sagrados, servindo-lhes de moradias, ocupando na terra um raio determinado (DURKHEIM, 1996). Evans-Pritchard (1978, p. 93), tem uma interpretação que diverge de Durkheim, pois o primeiro afirma que

o que ele chama de sagrado e de profano pertencem ao mesmo nível de experiência e, longe de serem nitidamente demarcados em seus limites de vigência, são tão intimamente ligados que se mostram quase inseparáveis. Tais conceitos, portanto, não podem, quer para o indivíduo, quer para a atividade social, ser dispostos em departamentos fechados que negam um ao outro, deixando um de existir quando o outro entra em cena.

Independente da prática religiosa, o templo/espaço considerado sagrado é o local em que o fiel sente-se protegido e mais próximo das divindades em que crer. Além da necessidade dessa limitação espacial onde o sagrado “reina” e, portanto, profano não deve penetrar, o tempo também se torna elemento necessário de demarcação dos limites que separam o sagrado do profano.

Seja qual for a complexidade de uma festa religiosa, trata-se sempre de um acontecimento sagrado [...] que é ritualmente tornado presente. Os participantes da festa tornam-se os contemporâneos do acontecimento mítico. Em outras palavras, “saem” de seu tempo histórico – quer dizer, do Tempo construído pela soma dos eventos profanos, pessoais e intrapessoais – e reúnem-se ao Tempo primordial, que é sempre o mesmo, que pertence à Eternidade (ELIADE, 2010, p. 79).

A dimensão temporal de um ou de outro apresenta-se de forma não confluyente e ambos, assim como no espaço, se divergem, uma vez que, segundo Durkheim (1996), a vida religiosa (sagrada) e a profana “não podem coexistir nas mesmas unidades de tempo”, sendo necessário reservar à vida religiosa espaços de tempo determinados, onde o profano não pode se manifestar. O autor afirma ainda que não existe sociedade que não tenha praticado essa divisão do tempo em duas partes estanques que se alternam (DURKHEIM, 1996).

A vida religiosa, pelo posicionamento do autor, pode ser entendida como aquela que é intimamente ligada ao sagrado, a esta existindo períodos temporais específicos, por isso, para a sua ocorrência todo e qualquer elemento que se remeta ao profano deve ser tirado de prática. A alternância temporal entre sagrado e profano seria, portanto, uma particularidade do homem religioso, pois o tempo dividido em modalidades dúbias traria essas experiências que o mesmo experimentaria de forma periódica, seja através dos ritos executados em determinados períodos, seja na penetração de espaços considerados sagrados.

Assim como ocorre no espaço, a diferenciação entre o “tempo sagrado” e o “tempo profano” pode estabelecer a duração em que o homem fica em contato mais íntimo com as divindades, o que



ocorre quase sempre durante a execução dos rituais, quando aparece de forma mais específica essa separação.

Os seres sagrados são, por definição, seres separados. O que os caracteriza é que, entre eles e os seres profanos, há uma solução de continuidade. Normalmente, uns são exteriores aos outros. Todo um conjunto de ritos tem por objeto realizar esse estado de separação que é essencial. Como sua função é evitar misturas e aproximações indevidas, impedir que um dos domínios avance sobre o outro, esses ritos só podem promulgar abstenções, ou seja, atos negativos [...]. Eles não prescrevem ao fiel que cumpra ações efetivas, mas se limitam a proibir-lhes certas maneiras de agir; portanto, adquirem todas as formas de interdição, ou como se diz correntemente em etnografia, do **tabu** (DURKHEIM, 1996, p. 318).

Os ritos possuem na sua estrutura, atitudes, ações e gestos que podem ser executados e aqueles que são terminantemente proibidos, estes últimos seriam o profano. O ritual, conduz as maneiras de agir do homem estabelecendo regras que estabelecem as formas como o homem deve portar-se diante do que se considera sagrado (DURKHEIM, 1996).

O que chamo aqui de “leis gerais do sagrado” são externadas nos movimentos que externam os gestos mais profícuos de aproximação com as divindades. O ritual situado em um espaço determinado (por exemplo, os templos), seria o tempo de rotura com o profano. As ações performáticas e as palavras ditas acabam por apresentar o conjunto de significados que são intrínsecos ao ritual e, portanto, ao sagrado, assim, o sagrado é algo que se relaciona mais a ação do homem em relação ao espaço e ao tempo do que necessariamente algo que está fixo em algo. Ação é o que eleva o homem a praticar o sagrado, da mesma forma que o profano, e o que identifica uma natureza ou outra, é o símbolo expresso na ação.

Os rituais de modo geral seguem regras que são elaboradas, transmitidas e reelaboradas pelos próprios sujeitos que atribuem ao mesmo sentido sagrado. De forma mais frequente, pode-se dizer que principalmente os rituais que fogem do controle institucional oficial de alguma religião, tendem a sofrer um processo de perda e apreensão de novos significados ao longo do tempo.

Se nessa interpretação, há a possibilidade de absorção de novos elementos sagrados no ritual, pode-se dizer que o mesmo permite o que Gennep (2013) chamou de rotação da noção de sagrado. “Essa representação (e os ritos que lhe correspondem) tem como característica ser alternativa. O sagrado, de fato, não é um valor absoluto, mas um valor que indica situações respectivas” (GENNEP, 2013, p. 30-1). Em uma análise da obra de Gennep, DaMatta (2015, p. 84-5) concluiu que:

o sagrado e o profano são totalmente relativos e possuem “rotatividade” [...], pois sempre haverá um lado mais sagrado dentro da própria esfera tomada como sagrada, até que um novo contraste possa ser estabelecido e assim faça nascer algo mais ou menos sagrado ainda, num movimento complexo de interdições. Do mesmo modo, e pela mesma lógica, o eixo do profano é igualmente inesgotável. Assim, em vez de tomar o sagrado e o profano como polos estáticos e nitidamente separados, Van Gennep os concebe como posições dinâmicas, como valores dados pela comparação, contraste e contradição, termos que ajudam a distinguir, separar e [...] estabelecer significado [...] O sentido não está, [...] equacionado a uma essência do sagrado (ou do profano), mas na sua posição relativa dentro de um dado contexto de relações.

Sagrado e profano são situações que permitem uma certa “circularidade”, não sendo, desse modo, um dado absoluto, pois ao mesmo tempo em que são produzidas e executadas pelo homem, as coisas sagradas permitem serem infiltradas pelas coisas profanas, por assim dizer.

A possibilidade dessas “entradas”, a rotura de nível, o “diálogo” entre um nível e outro, torna o sagrado algo relativo e modificável à medida que o seu significado vai sendo reinterpretado. Como propôs o próprio Durkheim (1996), trata-se de uma espécie de contradição onde o mundo sagrado tem tendência natural a propagar-se no mundo profano, ao mesmo tempo em que o exclui, aproxima-se dele.

O ponto limítrofe que afasta e ao mesmo tempo permite a aproximação entre essas duas naturezas pode ser entendido como o “limiar” entre os dois polos. É através deste que o paradoxo se concretiza, porque para Eliade (2010, p. 29):



o limiar que separa os dois espaços indica ao mesmo tempo a distância entre os dois modos de ser profano e religioso. O limiar é ao mesmo tempo o limite, a baliza, a fronteira que distingue e opõem dois mundos – e o lugar paradoxal onde esses dois mundos se comunicam onde se pode efetuar a passagem do mundo profano para o mundo sagrado.

Eliade (2010), nas suas análises acerca do sagrado e do profano, agregou ao primeiro uma ideia que se remete ao hábito que o ser humano tem de sacralizar seres inanimados, lugares e pessoas, a hierofania, isto é, a ascensão de algo ao valor sagrado, tornando aquilo que era “algo normal” em algo de outra ordem. Nessa abrangência, percebe-se que o sagrado e o profano se estabelecem como maneiras do ser humano se posicionar diante da sua existência. Em linhas gerais, o autor afirma que o sagrado produz uma ligação entre o transcendente e o material, sendo que ao sacralizar determinado objeto, lugar ou pessoa, esta distinguindo-os dos demais.

Essa nova modalidade de relação com o sobrenatural, mesclando elementos profanos juntamente com os sagrados bem característicos de algumas festas religiosas, onde essas duas modalidades de transcendência se conjuntam na realização do rito levando a crer que essa mesclagem de traços profanos no ritual sagrado, seja talvez, dada de forma não proposital, uma vez que o ser humano sempre está buscando o sagrado, que é como uma “necessidade indestrutível” do homem, pois

o homem religioso sente necessidade de mergulhar por vezes nesse Tempo sagrado [...]. Para ele, é o Tempo sagrado que torna possível o tempo ordinário, a duração profana em que se desenrola toda a existência humana (ELIADE, 2010, p. 79).

A festa religiosa (ritual) é o momento em que o homem tem a possibilidade de “voltar no passado” através da evocação das suas memórias. Mais do que “voltar ao passado”, na festa religiosa o crente é imergido na teia simbólica do rito, quando executa-o, expressa suas simbologias; para isso, revive o passado, mas também reelabora os seus gestos dando sentido aos mesmos, pisando no limiar que separa sagrado e profano ao mesmo tempo em que permite que os dois se configurem e deixem-se contaminar, podendo acreditar que “é o eterno presente do acontecimento mítico que torna possível a duração profana dos eventos históricos” (ELIADE, 2010, p. 79).

Se nas concepções de Eliade (2010) onde há uma passagem do sagrado para o profano, havendo uma comunicação entre eles, e para Gennep (2013) esse fenômeno se torna relativo, assim, em ambos havendo brechas para a penetração de um no outro; na obra de Durkheim (1996), não há espaço para uma maior flexibilização ou relativização do sagrado. Ele é quase algo fixo e não muda com o contexto e/ou ocasião em que se manifesta.

O SAGRADO E O PROFANO NO RITUAL DE AGRADECIMENTO A SÃO GONÇALO

São Gonçalo é um santo português que teve seu culto introduzido no Brasil durante o período colonial. Atualmente a devoção popular a este santo resiste graças aos pagamentos de promessas realizadas por pessoas simples que no ato de suas necessidades recorrem a São Gonçalo na esperança de resolver seus problemas. A retribuição do milagre recebido ocorre mediante a realização de um ritual conhecido como “dança de São Gonçalo”. Durante a noite, os devotos reúnem-se em frente a um altar improvisado, conhecido como “arco de São Gonçalo” (Figura 1) construído em frente à casa do promesseiro. Nesse local, ao som de instrumentos musicais, dançam em forma de fileiras e cantam os versos das “cantigas de São Gonçalo”, que na maioria das vezes remontam à vida deste santo e narra as condições de vida do próprio nordestino.

As narrativas que revelam aspectos relativos à história de São Gonçalo nem sempre são confluentes com a hagiografia oficial do santo. Para os devotos, muitas vezes São Gonçalo é um santo não tão virtuoso como são as demais divindades: festeiro, boêmio, conversor de prostitutas, mendigo – são algumas das características atribuídas ao mesmo pelos devotos. As próprias vestimentas das imagens do santo denunciam essa maior informalidade com que ele é tratado: vestido de bota, chapéu, e uma viola no colo, São Gonçalo parece mais adaptado à imagem dos que o cultuam do que de uma santidade da Igreja Católica. Conhecido como santo casamenteiro das velhas no passado, no Brasil atual, o santo tornou-se um especialista em todas as causas, principalmente curar doenças.





Figura 1: Arco de São Gonçalo

Fonte: Arquivo do autor.

Nota: Na imagem, as sacolas de plástico penduradas no arco trazem alimentos como banana, laranja e bolo feito de goma extraída da mandioca que são colocadas para serem leiloadas após o ritual e consumidas pelo “comprador”.

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

As jornadas, como o próprio nome indica, são uma caminhada, uma andança de aproximação e afastamentos “do santo”, quando o mesmo é reverenciado pelos devotos. É nessa dança que o homem agradece, suplica e invoca a divindade. É nesse momento que os milagres são rememorados e as lembranças são vistas diante dos olhos de cada membro do grupo, provocando o sentimento de solidariedade e a sensação de confiança ficando “mais seguras em sua fé quando veem a que passado longínquo ela remonta e os grandes feitos que inspirou. [...] Toda ela tende a agir sobre as consciências, e somente sobre elas” (DURKHEIM, 1996, p. 409).

Após findadas as jornadas, os dançadores se reúnem em frente ao arco - não mais no formato de fila, para rezarem um terço³, este pode ser entendido como uma extensão do ritual ou mesmo uma “cerimônia auxiliar” (BRANDÃO, 1981).

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

o ponto de convergência de um grande número de fenômenos religiosos. Mais do que qualquer outro sistema de fatos, ela participa ao mesmo tempo da natureza do rito e da natureza da crença. É um rito, pois ela é uma atitude tomada, um ato realizado diante das coisas sagradas. Ela se dirige a divindade e à influência [...]. Toda prece é algum grau de credo (MAUSS, 1979, p. 103).

Após o terço, a imagem do santo é levada pelos cantadores para dentro da casa do pagador da promessa e em seguida ocorre a “Valsa de São Gonçalo” (Figura 2). Nesse momento, os participantes unem-se aos pares e ao som da sanfona dançam a valsa em frente ao altar do santo. A valsa é mais um momento de socialização, de relaxamento, que os praticantes teriam direito após executarem a “exaustiva” dança do santo, esta seria a dança dos devotos, para confraternizarem o encerramento do ritual.



Figura 2: Valsa de São Gonçalo
Fonte: Arquivo do autor.

O leilão que começa com o “arco de São Gonçalo” tem continuidade com as joias⁴ que podem ser de “São Gonçalo” e do dono do ritual, estas geralmente em maior quantidade. A função de “gritar o leilão” é do tirador⁵ do São Gonçalo, a este naturalmente já são atribuídas essas duas atividades. Todo o dinheiro arrecadado com as joias do dono do ritual que são leiloadas fica para o mesmo a fim de compensar as despesas com a promoção do rito.

Em muitos rituais, após o fim do leilão, ocorrem festas com bandas de forró, ou serestas (como anuncia a Figura 3) que adentram a noite, juntamente com a venda de bebidas alcoólicas, que são comercializadas também durante a ocorrência do ritual, assim como também consumida pelos integrantes da dança (tiradores, guias e cantadeiras).



Figura 3: Placa às margens de uma rodovia estadual (PI), zona rural de Campo Maior convidando para um São Gonçalo e uma Seresta
Fonte: Arquivo do autor.

As serestas parecem ser um atrativo a mais para que as pessoas compareçam ao “evento”, e também uma situação onde se aproveita a aglomeração de pessoas que vão para o “São Gonçalo” para “ter mais lucro” com a venda de cerveja. A festa ou seresta ocorre depois da dança, mas os seus preparativos ocorrem durante e por causa do ritual. Os atores envolvidos são em grande maioria os mesmos, inclusive o público. É uma continuidade da festa, porém “São Gonçalo não está mais ali para ver”, está guardado, todavia foi o “São Gonçalo” que atraiu as pessoas para irem até a casa do promesseiro naquele dia, como indica a quadra.

No terreiro desta casa
Tanta pedrinha que tem
Se não fosse São Gonçalo
Aqui não tinha ninguém⁶

A conjugação, dentro do mesmo espaço dessa manifestação durante, e após um ritual sagrado, leva a pensar que muitos devotos estariam unindo “duas coisas” que são de naturezas diferentes no mesmo ambiente. Seriam diferentes, já que ambos podem ser vistos como festa? A natureza de ambos é díspar. O ritual é sagrado e tem ligação com o divino. A festa pode ser entendida no contexto daquele espaço como profana, mas haveria essa separação tão bem definida?

Situando o indivíduo nos mais variados momentos durante sua vida, Gennepe (2013), reservou um espaço para analisar a passagem do sagrado para o profano concluindo que muitos rituais tem a função de levar o indivíduo do profano para o sagrado, e deste novamente para o profano (GENNEPE, 2013), acentuando que, essa forma de representação se caracteriza pelo seu caráter alternativo, onde

o sagrado de um lado não é um valor absoluto. No rito de São Gonçalo, em meio a dança, aos gritos de “viva”, os praticantes tomam bebida alcóolica. Faz parte do ritual⁷ e por isso não poderia ser considerado profano, até porque “São Gonçalo [...] era uma pessoa que gostava de beber. Você vê a dança de São Gonçalo, sempre tem a pinga no meio. Sempre tem porquê fez parte da vida dele” (MACÊDO, 57 anos, sexo masculino).

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

Vamos dar a despedida
Por cima do limãozinho
As danças de São Gonçalo
Só tem graça cantando com vinho.⁸

Em muitos rituais, grande é o uso de bebidas alcoólicas pelos participantes, e muitos deles exigem que o promotor da dança ofereça a bebida a eles, porém às vezes, por não concordar com essa atitude a bebida não é cedida. “Tem que dar dois litros de vinho. Ano trazado eu não dei bebida, aí a gente sabe depois que eles ficam falando quando a gente não dá. Não dei porque não acho certo. Eu acho que certo é as pessoas fazerem tudo normal” (LOPES, 67 anos, sexo feminino).

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

Eu só canto se eu beber. Não exagerado, porque preciso por causa da garganta que força muito. Se eu não beber, eu não canto não. A bebida não atrapalha não porque São Gonçalo já fez essa brincadeira para distrair as colegas. [*Referindo-se a história de vida de São Gonçalo, que segundo os devotos, quando vivo, dançava com as prostitutas na intenção de impedi-las de se prostituir*]. Pecado existe ali, porque tudo é pecador, mas não acrescenta por causa da bebida. Tudo naquele lugar ali é permitido pelo o santo e não é pecado (PAZ, 56 anos, sexo feminino, grifo nosso).

Se nesse lugar, “o santo permite tudo”, e beber não é pecado, a concepção de Durkheim, confirmaria esse pensamento dual de sagrado ou profano, e a relação entre devotos e santo no ritual de São Gonçalo seria totalmente sagrada. Para este, os ritos estão associados com o sentimento de expressão religiosa, podendo ser no mundo do sagrado ou do profano, independente da esfera que ele atua, exercem o papel primordial de provocar sentidos na vida social, coletiva e religiosa do grupo que o pratica, distanciando-se da concepção de Gennep, onde sagrado e profano seria algo relativo. Acredito que nesse ritual exista o caráter relativo do sagrado e do profano, onde o “sujeito não está nem aqui, nem lá”, que revelam o pensamento dinâmico, de movimentação que o ser humano sempre está mudando de posição dependendo do contexto em que se estabelece o ritual.

Turner (2013), ao analisar os rituais ndembu, identificou alguns conceitos que podem ser associados às características da dança de São Gonçalo. A liminaridade descrita pelo autor vista como a fase intermediária, onde o indivíduo transita entre o sagrado e o profano é um dos elementos presentes no ritual de São Gonçalo. Não raro, esses dois estados se apresentam, e quase sempre se misturam, não sendo nem um e nem outro estado bem definido no rito, apresentando-se, portanto o rito de São Gonçalo caracterizado por símbolos que são próprios da liminaridade: confluindo fé com dança, elevando o sagrado, praticando o profano. Percebi no interesse coletivo do ritual um processo de sentidos complexos que é capaz de atravessar as barreiras do sagrado da devoção e da fé e penetrar o espaço profano, caracterizado pela diversão e pela festa mostrando-nos que o sagrado e o profano se estabelecem como maneiras do ser humano se posicionar diante da sua existência.

Essa ambiguidade demonstra que a função real de um rito consiste, não nos efeitos particulares e definidos que parece visar e pelos quais normalmente são caracterizados, mas em uma ação geral



que, mesmo permanecendo, sempre e por toda a parte, semelhante a si mesma, é, no entanto, suscetível de assumir formas diferentes de acordo com as circunstâncias (DURKHEIM, 1996, p. 459).

Precisaria explicar melhor em que aspectos acredito haver o sentido dúbio no ritual. Se a bebida e a algazarra não tornam o ritual profano, até porque este é concebido assim: “o santo” praticava e gostava dessa alegria, sendo o próprio rito sagrado uma dança, acredito que dentro do espaço que compreende o ritual, tudo é sim sagrado, desde o arco até o final das fileiras de dançadores, porém creio ser importante separar os diferentes espaços e momentos que existem e se sucedem ao longo do ritual, e isso depende da intenção de quem lá está, e que espaço ocupa na noite em que o ritual é executado.

Há quem condene a prática da promoção de festas e serestas após o ritual: “É errado esse lado aí porque as danças... eu já tenho falado para um bocado de gente. Se você vai fazer a dança no sábado, então paga a sua promessa: tira dança, reza o terço, faz o leilão, aí você pagou sua promessa” (MACÊDO, 57 anos, sexo masculino).

Brandão (1986) afirma que, “nas práticas rituais, o reconhecimento da separação entre o sagrado e o profano é o que justamente permite que ambos sejam postos lado a lado em uma festa de santo, onde diante do mesmo altar se dança sapateando primeiro “para ele” e, logo depois, ‘pra divertir’ (BRANDÃO, 1986, p. 183). Se fosse pensar o ritual de São Gonçalo tendo como base essas divisões espaciais, poderia “delimitar” o mesmo da seguinte forma: “espaço sagrado, espaço profano diretamente vinculado ao sagrado, e espaço profano indiretamente vinculado ao sagrado” (ROSENDAHL, 1996, p. 74), conforme Figura 4.

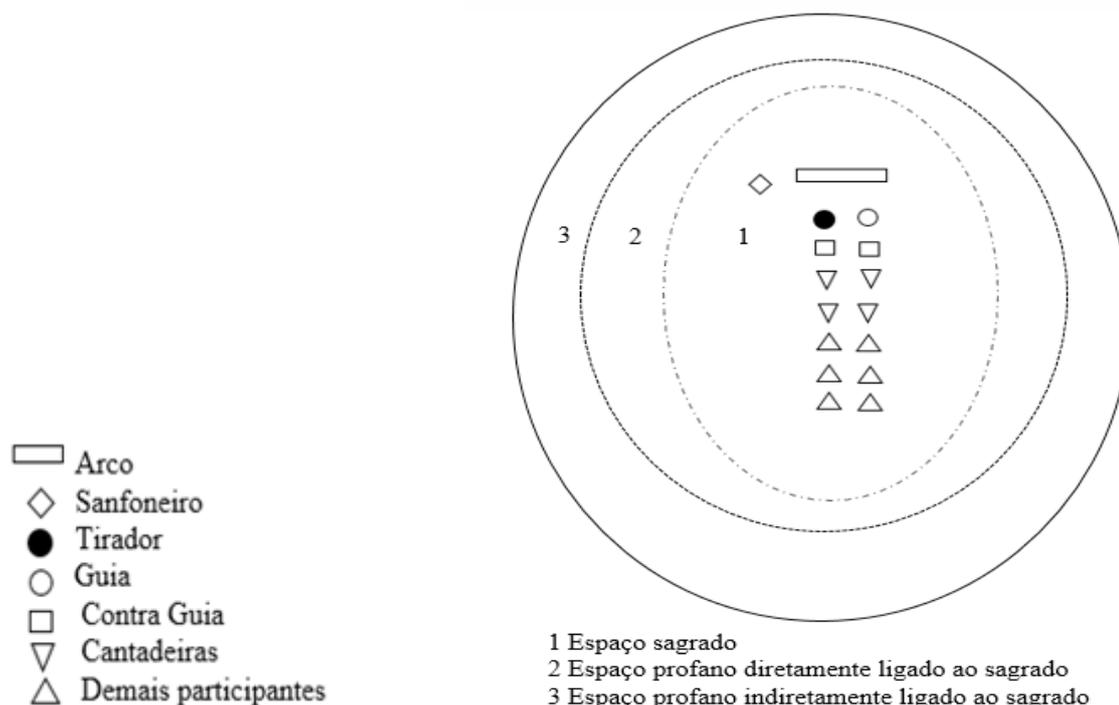


Figura 4: Espaços sagrado e profano na dança de São Gonçalo
Fonte: Elaborado pelo autor.

Sagrado e profano coexistem nesse espaço e sua separação definitiva não seria possível completamente de ser estabelecida. A figura acima apenas representa estes diferentes espaços de modo genérico, pois há uma transição dos participantes de um espaço para o outro, sendo este um espaço fluido, assim:

o limiar que separa os dois espaços indica ao mesmo tempo a distância entre os dois modos de ser profano e religioso. O limiar é ao mesmo tempo o limite, a baliza, a fronteira que distinguem e opõem dois mundos – e o lugar paradoxal onde esses dois mundos se comunicam onde se pode efetuar a passagem do mundo profano para o mundo sagrado (ELIADE, 2010, p. 29).



De modo mais claro, acredito que os participantes ativos da dança (tirador, guia, contra-guia e cantadeiras), estão ali com o objetivo de manter ligação com o sagrado, a partir do espaço considerado sagrado, pois este é

[...] um campo de forças e de valores que eleva o homem religioso acima de si mesmo, que o transporta para um meio distinto daquele no qual transcorre sua existência. É o espaço sagrado, enquanto expressão do sagrado, que possibilita ao homem entrar em contato com a realidade transcendente (ROSENDAHL, 1996, p. 30).

O arco seria o espaço mais sagrado dentre eles, pois ali está o santo, na sua frente os participantes que dançam e cantam, também fazem daquele espaço um lugar sagrado. Esse mesmo espaço também é penetrado por pessoas que estão nos outros espaços, sem a intenção de participar diretamente do ritual, estão ali porque vão para o “evento” e ficam nas margens, nos outros espaços, o “espaço profano diretamente ligado ao sagrado”, onde pessoas tomam cerveja, conversam e confraternizam a ocasião, sem participar da dança. Além desse, há o espaço profano indiretamente ligado ao sagrado, o mais distante, onde ocorrem os “namoricos”, e se organiza a festa ou seresta, e os que ali estão, foram para esse “outro evento”, e estão no momento do ritual indiretamente.

[...] por uma espécie de contradição, o mundo sagrado parece tender, por sua própria natureza, a se propagar nesse mesmo mundo profano que, por outro lado, exclui: ao mesmo tempo que o repele, tende a derramar-se sobre ele assim que se aproximam (DURKHEIM, 1996, p. 384).

A Figura 5 representa o que seria “espaço profano diretamente ligado ao sagrado”, pois logo atrás do arco do santo onde se realiza a dança, são vendidas e consumidas bebidas alcoólicas por pessoas que não estão envolvidas no ritual, enquanto o rito acontece. Acrescentaria a essas três denominações, o “espaço sagrado diluído”, este que após o santo ser levado para dentro da casa e as velas do arco apagadas, se dilui e tudo o que sucede esse momento são os prolongamentos não mais do ritual em si, mas acontecimentos oportunizados deste.



Figura 5: Espaço próximo ao ritual onde são consumidas cervejas
Fonte: Arquivo do autor.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A dança de São Gonçalo, como um ritual de pagamento de promessa, possui muitos aspectos que podem ser vistos para além do ponto de vista religioso: o leilão que possui uma grande conotação econômica, as festas e/ou serestas que além do lado econômico, apresentam-se como uma oportunidade da comunidade vivenciar momentos que fogem ao seu cotidiano.

A intenção inicial do ritual é agradecer a um ser divino, reverenciando-o com sua dança e suas cantigas. Nesse momento, não resta dúvidas que o homem está em contato com o sagrado em um tempo e um espaço que foi criado para agradecer o milagre recebido, mas não só o sagrado penetra esse tempo e esse espaço: a fluidez como tudo ocorre parece transportar esse mesmo tempo e espaço do mundo sagrado para o mundo profano; não pelas características do rito em si, que possui como elementos muita música, bebedeiras, danças e gritos, mas pelo que ocorre nos seu entorno e que acaba penetrando-o, conjugando sagrado e profano em um diálogo profícuo que parece muitas vezes não se diferenciar.

Assim, ritual e festa se entrelaçam muitas vezes de forma que não é possível saber os limites onde um acaba e o outro começa, pois ao mesmo tempo em que ocorre o ritual, muitas vezes a banda já inicia a “sua batida”; pessoas se divertem e bebem cerveja e outras bebidas alcoólicas que são vendidas enquanto o ritual se desenvolve; a própria festa e as bebidas são oferecidas para compra quase sempre pelo pagador da promessa que está promovendo o ritual; dançadores e as tiradeiras também podem sair do espaço da dança religiosa e entrar nesses “outros espaços”.

Qualquer forma de delimitação do que seria sagrado e profano; espaço sagrado e espaço profano; tempo sagrado e tempo profano seria apenas uma definição genérica, haja vista a natureza híbrida desse ritual que apresenta ao mesmo tempo as duas facetas, mostrando-se rico de simbologias e sentidos.

Mais importante aqui não é mostrar o que seria sagrado ou não nesse ritual, mas sim perceber que o devoto que crer no santo e afirma receber o milagre, dialoga com São Gonçalo “à sua maneira”, com intimidade e camaradagem, um dando (milagre) e o outro recebendo e retribuindo com a dança, fazendo uma ligação entre o mundo humano e divino onde tanto quem dá como quem recebe e retribuiu (MAUSS, 2003), mantém um diálogo de proximidade e cumplicidade.

Notas

- 1 Em Campo Maior-PI, onde se realizou essa pesquisa, o ritual tem esta denominação, mas em outras regiões do Brasil é conhecido também como roda de São Gonçalo, Terço de São Gonçalo etc.
- 2 Conjunto de orações praticado pelos seguidores da Igreja Católica.
- 3 Cada elemento que é leiloado, podendo ser um bolo, frutas, galinhas, refrigerante, feijão etc.
- 4 Pessoa especializada (homem) que conduz a dança durante as jornadas.
- 5 Versos da resposta da primeira quadra da quarta jornada da dança de São Gonçalo na zona rural de Campo Maior-PI.
- 6 Ver Figura 1. Ao lado de uma caixa de cerveja vazia que serve de altar para colocar a imagem de São Gonçalo, ver-se também um vidro de vinho vazio desprezado que já foi consumido pelos dançadores e cantadeiras.
- 7 Versos da resposta da despedida da sexta jornada da dança de São Gonçalo observados em Janeiro de 2013.

Referências

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

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

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

DaMATTA, Roberto da. Van Gennep (1873-1957) In: ROCHA, Everaldo e FRID, Marina. (Ogs.). Os



- antropólogos: clássicos das ciências sociais*. Rio de Janeiro: Vozes, 2015. p. 84-85.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o Profano: a essência das religiões*. São Paulo: Editora WMF, Martins Fontes, 2010.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. *Antropologia Social da Religião*. Rio de Janeiro: Ed. Campus, 1978.
- FLEISCHER, Soraya (Org.). *Ética e regulamentação na pesquisa antropológica*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2010.
- FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. São Paulo: Global, 2006.
- GENNEP, Arnold Van. *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- LEERS, Bernardino. *Catolicismo popular e mundo rural*. Petrópolis: Vozes, 1977.
- LOPES, R. E. [67 anos,]. [junho 2017]. Entrevistador: Márcio Douglas de Carvalho e Silva. Campo Maior, Piauí. 22 de junho de 2017.
- MACÊDO, M. E [57 anos,]. [junho 2017]. Entrevistador: Márcio Douglas de Carvalho e Silva. Campo Maior, Piauí. 24 de junho de 2017.
- MAUSS, Marcel. A prece. In: OIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Marcel Mauss*. São Paulo: Ática, 1979. p. 102-146
- MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a Dádiva: Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: MAUS, Marcel *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003. p. 185-314
- PEIRANO, Mariza (Org.). *Rituais ontem e hoje*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.
- PAZ, A. M. [56 anos,]. [junho 2017]. Entrevistador: Márcio Douglas de Carvalho e Silva. Campo Maior, Piauí. 18 de julho de 2017.
- ROSENDAHL, Zeny. *Espaço e religião: uma abordagem geográfica*. Rio de Janeiro: UERJ, NEPEC, 1996.
- SANTOS, Beatriz Catão Cruz. A festa de São Gonçalo na viagem em Cartas de La Barbinais. *Via Spiritus*, Rio de Janeiro, v. 11, p. 221-238, 2004.
- TURNER, Victor W. *O processo ritual: estrutura e antiestrutura*. Petrópolis: Vozes, 2013.

