

## S. GONÇALO DE AMARANTE, SEU CULTO ENTRE PORTUGUESES E LUSO-DESCENDENTES DO NORDESTE BRASILEIRO

---

Albino Gonçalves Fernandes  
Psicólogo-social

*Nenhum cristianismo mais humano e mais lírico do que o português. Das religiões pagãs, mas também da de Maomet, conservou como nenhum outro cristianismo na Europa o gosto de carne. Cristianismo em que o Menino Deus se identificou com o próprio Cupido e a Virgem Maria e os santos com os interesses de procriação, de geração e de amor mais do que com os de castidade e de ascetismo.* (FREYRE, G. *Casa-Grande & Senzala*. 10 ed. 1961 t. 1 p. 311)

Na região de Entre Douro e Minho, Portugal, a vila de Amarante, que se acredita ter sido fundada pelos Turdetanos, primitivos habitantes da Península, e que depois teria crescido com os Celtas e tomado foros de vila com os Romanos, teve como marco da sua mais remota valia sua primeira ponte sobre o rio Tâmega, levantada por ordem de Trajano no ano de 106 a. C., o que ata o seu passado à dominação romana, representando a sua primitiva ponte um atestado da sua importância naquela época, como área intermediária entre o Minho e Trás-os-Montes, um traço de união entre caminhos que se interligavam para a continuidade das antigas estradas militares do império.

A pequena vila turdetano-celta foi, então, ampliada e reconstruída por Amaranto, prefeito romano naquela província, de quem tomou o nome.

Por outro lado, diz-se que Amarante teria vindo originariamente de "Ante Maranun" — antes do Marão —, explicando o Pe. Francisco de Alpoim que o próprio nome de Amarante tomou-o o general romano Seneciones, a serviço do imperador Augusto, ao bater os lusitanos interaminenses naquele local. Nome que teria passado a usar como galardão da conquista e que teria, desta maneira, a seguir, apostado à vila.<sup>1</sup>

No documentário português do tempo das Inquirições de D. Afonso II regista-se "*aliam villam ultra ponte*", ali referida como "Santa Maria de Villa de Amaranti Maiore", e o seu nome consta também no "Rol dos Besteiros" de el-rei D. Afonso III. No ano da Graça de 1129 fala-se ainda em Amarante, e o nome da vila figura na carta geral das operações da reconquista, de permeio com o desenrolar da guerra contra os Mouros, outros dos invasores que ocuparam, demoradamente, as cercanias da região.

Amarante, todavia, toma corpo e forma na história religiosa de Portugal com a vinda de S. Gonçalo para os seus arredores, escorraçado da sua antiga paróquia, despojado de seus haveres, tangido pela humana ambição pelos incertos e vários caminhos de que se serve, por vezes, a Providência.

Conta-se que, nascido em Tagilde, lá para o ano de 1187, filho de Gonçalo Pereira, no paço dos seus pais, religiosos e ricos, foi ele educado na escola dos Beneditinos, no Convento de Pombeiro, donde se encaminhou para o paço do arcebispo de Braga, para estudar Teologia e onde se ordenou sacerdote. Nomeado pároco de S. Paio de Vizela, ali fez distribuir pelos pobres a sua fortuna herdada e os seus bens oferecidos. A sua piedade motivou uma longa peregrinação para orar junto aos túmulos dos Apóstolos e dos Mártires. Antes de partir para essa jornada entregou a sua paróquia a um sacerdote seu sobrinho, com a aprovação do ordinário, e seguiu a pé seu rumo, de mãos vazias e coração abrasado de fé. Assim, esfarrapado e faminto, martirizado o corpo mas transbordante de Graça, cumpriu o seu desejo e, passados catorze anos de caminhada, voltou a S. Paio de Vizela.

Na sua ausência, o seu substituto, movido por ímpia cobiça, fez anunciar a morte de S. Gonçalo com falsas cartas ao arcebispo D. Silvestre Godinho, e apoderou-se dos seus bens e da sua paróquia. E tão mal o recebeu que lhe voltou as costas e o mandou embora, forçando-o a abdicar dos seus

1 - CORREIA, J. *Cidades e vilas de Portugal-Amarante*. Centro Gráfico de Famalicão, 1956.

direitos e posição. A tudo isso S. Gonçalo assistiu sem qualquer protesto ou recriminação, tomando a afronta como sofrimento dedicado a Deus, e partiu dali para melhor servir ao Senhor onde lhe fosse possível fazê-lo. Caminhou através de Lousada e Felgueiras, seguindo até a margem direita do Tâmega, onde parou diante de uma ermida em ruínas, nos arredores de Amarante. Ali fez sua pousada e ele próprio a reedificou aos poucos, dedicando-a a Nossa Senhora da Assunção. Reconstruída a ermida, dela surgiu uma nova fonte de fé e à sua volta se foi aproximando o povo, atraído pela sua ação apostólica. Mas não era apenas o sentido metafísico da vida que animava S. Gonçalo, pois servir, para ele, estendia-se a todos os aspectos vivenciais. E vendo que a velha ponte romana em ruínas dificultava os movimentos dos habitantes de Amarante e chegava a impedir que no inverno, quando aumentavam as águas do Tâmega, tivessem acesso à sua ermida, fez-se de arquiteto e, congregando os moradores da vila, os de perto e os de longe, com a ajuda deles e com a sua determinação de iluminado pôde reconstruí-la numa "obra que para muitos povos juntos fora de grande carga e para um rei parecera demasiado custosa".<sup>2</sup>

E por esse feito entrou no rol dos arquitetos, sendo assim considerado por Raczyński, no *Dictionnaire Historico-Artistique du Portugal*: "*Gonçalves (Saint) de Amarante — Portugais, fut compté par les auteurs italiens et français, parmi les architectes du troisième siècle, pour avoir construit un pont sur le Tamega*". Cirilo Volkmar Machado, em *Colecção de Memórias (Subsídios para a História da Arte Portuguesa)*, Coimbra, 1922, também a ele se refere nessa qualidade, como Albano Sardoeira, na sua monografia *Notícia de Alguns Artistas Que Trabalharam em Amarante*, Porto, 1957.

A ponte reconstruída por S. Gonçalo, e depois fortificada com ameias e três arcos, serviu àquela comunidade até a noite de 10 de fevereiro de 1763, quando se abateu em meio a uma maré encapelada de inverno, numa das cheias do Tâmega.

Sobre a história dessa famosa ponte, já no campo da lenda, quando se trata das lutas entre o vício e a virtude, dá entrada no folclore amarantino a figura do Diabo (que depois teria tão destacada e aparatosa participação, acasalado com uma diaba, na própria sacristia do mosteiro), quando se conta que o Demo, por artes que lhe eram assim muito suas, estava todo en-

---

2 - Apud NUNES, Pinho. *São Gonçalo de Amarante*. Porto, Ed. do Autor, 1958.

tregue a levantar a ponte de Aliviada, em diabólica competição com um anjo bom que teria aparecido a S. Gonçalo, dando-lhe instruções sobre a melhor maneira de fazer a do Tâmega, seus embasamentos, os trabalhos de enrocá-la em melhores condições. Teria começado assim o Diabo a intervir em Amarante e a interinfluenciar seus habitantes, em insidiosa ação que se continuaria depois tempo afora, tentando até abastardar a veneração a S. Gonçalo com credices de tonalidade erótica e espúria.

Passados anos de ação apostólica no seu ermitério, decidiu S. Gonçalo ingressar na Ordem Dominicana, tendo recebido o hábito de S. Domingos do pequeno núcleo de domínicos do Hospital de Guimarães, antes mesmo do estabelecimento regular da Ordem em Portugal, o que somente se deu um ano depois, em 1222, com Frei Soeiro Gomes, enviado especial para a fundação de conventos no Reino. É que S. Pedro Gonçalves Telmo, cuja obra apostólica em toda a região constitui capítulo admirável dos primeiros passos do roteiro dominicano em Portugal, já se tinha ali deixado ficar, com alguns outros religiosos da Ordem, começando a fazer do Hospital de Guimarães centro de irradiação dos seus afazeres divinos. Foi o próprio S. Telmo que presidiu o litúrgico ingresso de S. Gonçalo na comunidade dominicana (ano de 1221), o que liga S. Gonçalo à própria introdução da Ordem Dominicana em Portugal.

Após a investidura no seu novo hábito, voltou S. Gonçalo a Amarante, levando consigo, da confraria, Frei Lourenço Mendes, que passou a ajudá-lo em seus trabalhos pastorais. E isto foi feito até que a velhice e a enfermidade começaram a limitar as suas jornadas e acabaram por o impedir de se mover do leito. Diz-se que, sentindo aproximar-se a morte, se despediu dos Amarantinos, a quem tanto tinha amado em vida, dizendo-lhes que continuaria a velar e a interceder por eles na Eternidade. Assistiu do seu catre à missa que Frei Lourenço celebrou na ermida e recebeu dele os sacramentos, tendo-lhe aparecido a Virgem Santíssima como última dádiva glorificante, antes de morrer, o que ocorreu no dia 10 de janeiro de 1259

S. Gonçalo foi sepultado na sua ermida, mas os seus restos mortais jamais foram encontrados, em que pese o afã com que o procuraram em sucessivas e várias escavações, muitas vezes repetidas,<sup>3</sup> Assim, na tumba de pedra encimada pela sua imagem jacente, que se encontra na igreja de Ama-

3 - Um religioso beneditino sugeriu-nos a hipótese de que os restos mortais de S. Gonçalo teriam sido roubados por alguns dos seus contemporâneos mais devotos — o que não era raro na Idade Média —, para a secreta obtenção de autênticas relíquias.

rante (igreja cuja construção foi iniciada em 1540, por ordem de el-rei D. João III, e continuada nos reinados de D. Sebastião, de D. Henrique e de Filipe I, justamente por sobre as ruínas da velha ermida), à mão direita do altar-mor, nada existe do santo, nem sequer a mínima relíquia. Justamente por isto, na suposição de que tudo se tinha reduzido a pó, pois já eram passados 281 anos sobre a sua morte, foi a igreja edificada de maneira que o seu altar-mor ficasse situado no mesmo local, assim abrigoando o que restasse das suas cinzas.

Nos dois pilares que apóiam o arco da capela-mor há uma inscrição, que tem gravadas estas palavras: "ESTE CONVENTO FUNDOU EL-REI DOM JOÃO III DESTE NOME, À HONRA DO GLORIOSO S. GONÇALO DA ORDEM DE S. DOMINGOS, NO ANO DE 1540. E DEPOIS EL-REI DOM SEBASTIÃO, SEU NETO, ALCANÇOU LICENÇA DO PAPA PIO IV NO ANO DE 1561 PARA NESTES REINOS SE PODER REZAR DO DITO SANTO. E NO ANO DE 1595 EL-REI DOM FILIPE NOSSO SENHOR O II DESTE NOME E I DE PORTUGAL, MANDOU DECLARAR POR PROVISÃO SUA, QUE ESTÁ REGISTRADA NO LIVRO DA CÂMARA DESTA VILA, COMO ELE É PADROEIRO DESTE CONVENTO, E COMO TAL DEFENDE QUE NA CAPELA MÓR DELE NÃO SE POSSA ENTERRAR NINGUÉM: COMO MAIS LARGAMENTE CONSTA DA DITA PROVISÃO, QUE ESTÁ NO ARQUIVO DESTE CONVENTO".

Esta proibição de el-rei D. Filipe I era, ao que tudo indica, decorrente da crença de que espalhadas pela terra daquele santo lugar estavam as restantes cinzas do excelso padroeiro, pelo que a ninguém se deveria dar ali sepultura, por maior que fosse a sua dignidade religiosa ou laica ou a sua hierarquia.

O início da construção da Igreja de S. Gonçalo chegou a preceder a sua própria beatificação, que foi concedida a 16 de setembro de 1561, por sentença do núncio apostólico D. João Campegos, ordinário de Bolonha, e do cardeal D. Henrique, marcando essa data a autorização canônica para que em todo o Reino se pudesse rezar o ofício divino e celebrar a missa do bem-aventurado S. Gonçalo.

A igreja, que é uma mistura de estilos gótico, renascença, barroco português e clássico espanhol, tem no seu altar-mor um retábulo do século XVII e no seu teto apainelado policromias da mesma época, revivendo cenas

do nascimento, batismo e morte de S. Gonçalo, pinturas que foram em parte depredadas pelos soldados franceses na Guerra Peninsular. Um painel do século XVI, representando o Cristo atado, escapou, todavia, aos atos de vandalismo. O portal e a galeria dos reis, na sua fachada lateral, apresentam as imagens de Nossa Senhora do Rosário, S. Pedro, S. Gonçalo, S. Tomás de Aquino, S. Domingos e S. Francisco e as estátuas de D. João III, D. Sebastião, D. Henrique e Filipe I, estas sobre pilastras toscanas. Há ainda uma imagem de pedra de Nossa Senhora da Ponte na parte externa duma janela da capela-mor que dá para o lado da ponte, imagem que outrora era nela própria situada.

A festa de S. Gonçalo, que se comemorava a 28 de janeiro, com grandes manifestações populares, passou a ser celebrada a 19 do mesmo mês ou no domingo mais próximo, e ainda, no primeiro domingo de junho, uma outra festa, a da vila de Amarante, marca uma das mais movimentadas romarias de toda a região em louvor do seu padroeiro.

Esta devoção a S. Gonçalo, tão entranhada no passado cultural dos habitantes do Entre Douro e Minho, estende-se ainda às populações doutras áreas de Portugal (em Aveiro, por exemplo, no primeiro domingo seguinte ao dia 10 de janeiro, realiza-se a festa de S. Gonçalinho, durante a qual se faz o lançamento de cavacas doces do alto da sua igreja paroquial, o que constitui uma das grandes atrações locais, como dos mais tradicionais e pitorescos costumes daquela cidade, e atrai grande número de forasteiros, que ali se agrupam para venerar carinhosamente a S. Gonçalo, chamando-o pelo seu diminutivo, numa espécie de alcunha familiar) e foi trazida para o Brasil pelos emigrantes portugueses que se fixaram na Bahia, no Maranhão, em Pernambuco, no estado do Rio de Janeiro, onde surgiu o Município de S. Gonçalo; em S. Paulo e até no Rio Grande do Sul, onde apuseram a um rio o seu nome. Todas ou quase todas as igrejas da Bahia têm imagens ou altares dedicados a S. Gonçalo. No Recife, uma das mais antigas ruas tem o seu nome, e existe ali uma velha igreja, hoje em decadência, a Igreja de S. Gonçalo, que até o começo deste século constituía animado centro de culto ao milagroso padroeiro, culto de que mais se encarregavam as famílias de portugueses radicados no Recife. Com a diminuição da corrente migratória de portugueses para o Recife e com o desaparecimento daqueles portugueses mais velhos que nesta cidade mantinham o sentido desta tradição, foi diminuindo a veneração a S. Gonçalo no Recife, a ponto de hoje em dia já nada restar daquele antigo fervor, tendo mesmo, por assim dizer, desaparecido com os

antigos devotos o que restava do seu culto. Aquelas ruas como as de Santa Cruz, Rua Velha, do Sebo, do Cotovelo, da Glória, que até o primeiro quartel deste século serviam de residência ou de sede de suas casas comerciais, padarias, mercearias quase sempre e até uma farmácia, já não apresentam hoje aquele aspecto característico de ruas ocupadas por portugueses ou por famílias luso-brasileiras. Enquanto diminuía a corrente migratória portuguesa para o Recife e iam desaparecendo os seus mais antigos representantes aqui residentes, uma outra corrente migratória crescente, de judeus da Romênia e da Bessarábia, foi-se localizando no Bairro da Boa Vista e estendendo progressivamente por aquelas antigas ruas, prestes a, nesta segunda metade do século, constituírem elas núcleos populacionais de israelitas, até com uma sinagoga.

Enquanto no Recife desapareceu o culto a S. Gonçalo, verifica-se que, esparsamente, nas áreas rurais do interior de Pernambuco ele ainda subsiste, se bem que sem aquele carácter de veneração coletiva, comunitária. Uma única exceção merece registo: num aglomerado de pescadores, em Itapissuma, nas proximidades de Itamaracá, venera-se anualmente S. Gonçalo com uma procissão em jangadas, mar a fora, com a participação de todos os homens daquele núcleo. Uma velha imagem do padroeiro é levada festivamente num desses primitivos barcos, todo engalanado com multicores bandeirinhas de papel, com grande acompanhamento e foguetório. Esses pescadores, praieiros mestiços possivelmente, mantêm um costume que ficou incorporado àquele grupo cultural desde há muito tempo, não se sabendo exatamente como teve início esta procissão marinha, que, de resto, ao que sabemos, não é praticada em qualquer região de Portugal em louvor de S. Gonçalo de Amarante. Há, entretanto, um outro S. Gonçalo, igualmente português — o de Lagos —, cultuado no Algarve, mais fervorosamente em Santa Maria de Lagos, ainda hoje com grandes festividades, este, sim, padroeiro dos pescadores e padroeiro ainda da vila e do concelho de Torres Vedras. Não se trata, assim (em Portugal), duma invocação diferente do mesmo santo, como tantas vezes acontece, mas de beato natural de Lagos, religioso da Ordem de Santo Agostinho, ali nascido no ano de 1360, falecido em Torres Vedras no ano de 1422 e canonizado por Pio VI em 27 de março de 1778. Um outro S. Gonçalo, que através dos tempos tem tido o seu culto mantido por pescadores, que o elegeram seu patrono em 1760.

Em Itamaracá, praia do litoral de Pernambuco, onde registamos a sua sobrevivência, ele não é assim discriminado, o que dá a impressão de se ter

ali fundido a sua veneração com a de S. Gonçalo de Amarante, num curioso fenômeno de sincretismo, com interidentificação e acoplamento de santos distintos, onde o mais velho e de culto mais antigo se assenhorou da veneração local prestada ao outro.

Não existindo entre esses atuais pescadores de Itamaracá nenhum português, nem sequer filhos ou descendentes mais próximos de portugueses, presume-se, todavia, em versão local sem maior consistência ou expressão, que o costume teria sido originário de remota influência que ali teria exercido, em tempo não determinado, um religioso português que por ali teria passado em ação missionária.

Em pesquisa anterior, sobre a religiosidade reativa de pequenos e médios agricultores de Pernambuco <sup>4</sup> observamos que o culto a S. Gonçalo, como expressão de crença coletiva, está praticamente extinto nas áreas interiores do Estado, irrompendo apenas como sobrevivência, em caráter isolado e quase sempre individual, ocasionalmente, o que contrasta com a grande voga que até o século XIX tinha a veneração que lhe era dedicada, como assinala Gilberto Freyre em *Casa-Grande & Senzala*, referindo-se às comemorações um tanto orgiásticas que em seu louvor se realizavam em Pernambuco e na Bahia, quando até danças desenfreadas se incorporavam às festas de igreja ("em princípio do século XIX Tollenare soube, no Recife, que ainda se dançava na Igreja de São Gonçalo de Olinda"), entre outros desadores. "A festa de S. Gonçalo do Amarante a que La Barbinais assistiu na Bahia no século XVIII — escreve Gilberto Freyre — surge-nos das páginas do viajante francês com todos os traços dos antigos festivais pagãos. Festivais não só de amor, mas da fecundidade. Danças desenfreadas em redor da imagem do santo. Danças em que o viajante viu tomar parte o próprio vice-rei, homem já de idade, cercado de frades, fidalgos, negros. E de todas as marafonas da Bahia. Uma promiscuidade ainda hoje característica das nossas festas de igreja. Violas tocando. Gente cantando. Barracas. Muita comida. Exaltação sexual. Todo esse desadorno — por três dias e no meio da mata. De vez em quando, hinos sacros. Uma imagem do santo tirada do altar andou de mão em mão, jogada como uma peteca de um lado para outro. Exatamente — notou La Barbinais — o que outrora faziam os pagãos num sacrifício especial anualmente oferecido a Hércules, cerimônia na qual fustigavam e cobriam

---

4 - FERNANDES, Gonçalves. *Religião, crença e atitude*. Recife, Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, 1963.

de injúrias a imagem do semideus".<sup>5</sup> Em Pernambuco esses desregramentos deram lugar a que os cônegos proibissem tais manifestações, "como indecência indigna do templo de Deus", em 1817, revigorando a pastoral de D. Frei José Fialho, bispo de Olinda, de 1726 (*apud* Gilberto Freyre, *op. cit.*).

Sobre a transplantação do culto a S. Gonçalo ao Brasil há uma monografia — *O Culto de S. Gonçalo na Bahia* — de Alberto Vieira Braga, autor também dum outro trabalho — *S. Gonçalo — Culto e Lenda das Bandas do Seu Berço* —, excelente contribuição ao estudo das tradições e usanças regionais portuguesas, no que diz respeito ao milagroso patrono de Amarante, advogado popular contra as dores das pernas, as fraquezas das pernas, da potência e da idade, não só da frigidez do homem ou da mulher como também da esterilidade de ambos, da inchação dos testículos, e que seria também protetor de amores tardios, difíceis e até impossíveis (em Amarante diz-se, hoje, que a mulher que custa a casar, as tias crônicas e as solteironas irremediáveis devem puxar a corda do sino de S. Gonçalo — da Igreja de S. Gonçalo — quando da sua romaria àquela vila; quem assim o fizer se livrará do atraso e arranjará marido:

S. Gonçalo de Amarante  
Casai-me que bem podeis!  
O casar é aos dez anos  
E eu já tenho dezesseis!

S. Gonçalo, Gonçalinho,  
Casamenteiro das velhas,  
O santo, casai, casai,  
Que as novas casam por elas!

Se fordes a S. Gonçalo  
Trazei-me um S. Gonçalinho;<sup>6</sup>  
Se não puderdes co'ele grande,  
Trazei-me um pequeninho. . .

5- FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala*. 10. ed. Rio de Janeiro, J. Olympio, 1961. t. 1 p.343-46 nota 113-15

6- Em Amarante vendem, um tanto às escondidas, durante os dias de festa do santo, umas figuras de massa, de jeito um tanto esquisito, que se comem com intenções projetivas: os "são-gonçalinhos", típicas configurações fálicas.

cantigas que são de uso vulgar em toda a região); protetor ainda que seria de ligações de homem velho com mulher nova ou de mulher velha com mancebos.

Crendices e superstições que tiveram, no que diz respeito àquelas faculdades que lhe seriam específicas, largo curso no Brasil, e que ainda hoje são prevalentes nos esporádicos cultos individuais do ruralista pernambucano, como já foi por nós observado em diversas subáreas da nossa zona rural e agrária. Ao todo irrupções de sobrevivências de arquetípias herdadas do nosso lastro racial lusitano, um tanto isoladas, algumas mesmo descambando em dança votiva (mas não pública), subsistindo a crença na ação milagrosa do santo em assuntos sexuais e nos males das pernas, embora nesta região não tenha surgido, ligado ao seu culto, o uso de artefatos simbólicos, como os "gonçalinhos". Em Portugal compreende-se melhor esta associação sincrética, ligando ao culto de S. Gonçalo — padroeiro de deficientes físicos e de alguns desesperados genitais — *o phalus cum testiculis*, como soma mais próxima de influências românicas (não tivesse sido Amarante dela fortemente impregnada pelo seu passado, que chegou a marcar o seu ressurgimento com foros de vila sob o império de Augusto) emergindo do inconsciente coletivo.

Se estabelecermos uma cronologia de interferências ditas "demoníacas" na vida de S. Gonçalo, tomando com elementos de apoio as ocorrências registadas pela história, pela tradição oral e pela lenda (as estórias) no campo do folclore, onde o real e o imaginário se mesclam, teremos no lastro do passado cultural que o envolve, desde a ribeira de Vizela, um fato que marcaria, possivelmente, a primeira investida do Diabo contra S. Gonçalo, na pessoa dum clérigo possesso: o episódio do seu sobrinho ao arrebatar-lhe a Abadia de S. Paio de Ribavizela.

Alberto V. Braga, firmado tanto nos escritos do pe. Torcato Peixoto, como em Pinho Leal e Esteves Ferreira, entre outros, assim o descreve: "Fez ordenar um sobrinho que criara e havia industriado no exercício da virtude, a quem entregou a paróquia, sob juramento que cumpriria em tudo a sua vontade, e partiu depois para a sua romaria, andando 14 anos a visitar Roma, Jerusalém e os Lugares Santos, o que deu margem a que seu sobrinho, *salteado do demônio*, se entregasse à sensualidade, às vaidades do mundo, à luxúria, sustentando com o pão dos pobres muitos cães de caça [ . . . ] Era renda grossa e tratava-se como um príncipe. Muitos criados, mesa esplêndida, cavalos,

açores, etc. [ . . . ] O sobrinho, com falsas provas da morte do tio, e para cúmulo das *suas maldades*, havia pedido ao arcebispo lhe confirmasse a abadia. Concluída a romagem, chegou o santo a sua casa [ . . . ] Vinha enfermo e debilitado do trabalho de andar a pé, magro, disforme; de roupa, não só pouco luzido, mas roto, esfarrapado, parte mal remendado. Vinha um retrato da última pobreza, que fazia mais feia a carga dos anos; o rosto queimado e de-negrado, o cabelo todo branco e descomposto [ . . . ] Feita a oração ante a sua igreja, que respeitara e dignificara, foi pedir uma esmola à honra de Cristo, a seu sobrinho, mas este espancou-o e atçou-lhe os cães [ . . . ] Defendeu-se o santo, sem ofender do que tinha por natural naqueles animais [ . . . ] Insistindo na escola para matar a fome, o sobrinho respondeu que não socorria semelhantes necessidades; que fosse ganhar a vida. Saiu o santo da presença do sobrinho, dando graças a Deus de escapar com vida, e se pôs a pedir esmola pela comarca, instruindo os povos com a sua doutrina".<sup>7</sup>

Tem-se, assim, nesse registo impressionista, o raconto de como o Diabo, "salteando" um abade, deu começo às suas manifestações contra S. Gonçalo, primeiro passo do que marcaria depois a onipresença satânica em repetidas tentativas para macular a sua obra em vida e, a seguir, enxovalhá-la junto ao povo no que restasse da sua memória. A volta do santo a S. Paio de Ribavizela, onde o novo abade, já *possesso*, vítima dócil das suas astúcias e nos seus braços todo entregue, tinha substituído a continuidade do apostolado pelo exercício pleno dos pecados satânicos, implicaria num perigo para a obra de destruição de Satanás. E este o teria incitado a escorraçar o santo, a bater-lhe e atirar-lhe os cães atçados (em linguagem popular também se chama cão ao Diabo), para afastar daquelas redondezas as heróicas virtudes do santo peregrino, em seu regresso glorioso.

A segunda investida do Diabo contra S. Gonçalo, ao que se presume de fatos que teriam ocorrido ao tempo em que o santo, já em Amarante, cuidava da reconstrução da ponte sobre o rio Tâmega, surge no folclore amarantino. Diz a tradição oral que o Diabo, pretendendo ultrapassar o seu feito, deu de fazer também, naquele mesmo ano de 1260, uma ponte, a da Aliviada, por artes e berliques, que seria maior e melhor. Mas nessa terrível competição contou o santo com a ajuda de um anjo, que lhe teria aparecido e lhe teria não só dado melhores indicações como apontado os exatos sítios

7- BRAGA, Alberto V. *S. Gonçalo — culto e lenda das bandas do seu berço*. Separata da *R. Gil Vicente*, Lisboa, 1929.

PEIXOTO, Torcato. *Antiga Guimarães*. [s.n.t.] p. 376-7

LEAL, Pinho. *História de S. Domingos*. v. 8 p. 622; v. 3 p. 153-4

em que deveria aliciar os seus pedreiros e canteiros, ensinando-lhe ainda segredos de engenharia e de artes outras em que o santo, até então, não era iniciado. E tê-lo-ia feito tão bem, em combate às maquinações de Satã, que S. Gonçalo ficou conhecido como exímio construtor, entrando até no rol dos arquitetos. E a ponte pelo santo reconstruída enfrentaria as tempestades e as cheias por cerca de 503 anos, ruindo em meio da noite daquele 10 de fevereiro de 1763 — trinta dias depois das populares alegrias do dia de S. Gonçalo, comemoradas “com danças e pandeiretas, festa e folga que dava eco e brado”,<sup>8</sup> em toda a vila de Amarante, como se fazia cada ano. “Para os tementes das diabólicas feitura, há quem relembre que tal fato assim acontecido nas caladas da noite bem poderia ser vingança tardia do empesado diabo competidor, no começo da sua reconstrução tão mal sucedido”.<sup>9</sup>

Mas o que avulta no satanismo amarantino é, como diz o Pe. Pinho Nunes, que “apesar de tantas manifestações de devoção a S. Gonçalo, a sua figura austera de apóstolo, de sacerdote e de homem de penitência, que ele foi sempre e acima de tudo, tenha sido adulterada e tenha dado lugar a um S. Gonçalo galhofeiro, folclórico, com culto caracteristicamente pagão, de cantigas e bailados”.<sup>10</sup> E surge, entre romarias e festividades, aquela chamada “dos Tremeços”, quando, no dia 9 de janeiro, eram distribuídos 20 ou mais alqueires de tremeços e pipas de vinho — quanto mais rico ou chegado a brios fosse o juiz da festa mais vinho e tremeços deveria doar — aos que o fossem buscar ao pé do Cruzeiro, em barulhento cortejo. Costume que era, aparentemente, uma projeção da crendice de galhofeiro, atribuída a S. Gonçalo, que se aprazeria em atirar tremeços entre rapazes e raparigas, como aos pássaros atirava migalhas de pão. E o vinho escorria pelas bocas sedentas, sob pretexto de louvores ao santo, entre uma pagã batalha de tremeços e outros excessos que se seguiam mais tarde, ao calor da bebedeira,<sup>11</sup> pelo campo afora, do que a história não fala em detalhe mas deixa pressupor.

Há, todavia, uma angulação especulativa — referida com muita afeição analítica por Gilberto Freyre<sup>12</sup> — que não pode ser esquecida entre os

8- Apud BRAGA, Alberto V. op. cit. nota 7 p. 12

9- Da tradição oral do folclore amarantino, sup.

10- NUNES, Pinho. *São Gonçalo de Amarante*. Porto, Ed. do Autor, 1958. p. 42.

11. Ver ainda BRAGA, Alberto V. Op. cit. nota 7 p. 18 e segs. Livro 2o. manuscrito de Martins Sarmento, p. 154; ms. do Abade de Tagilde, cit.; ms de consulta aos párocos de 1842, nos arquivos da sociedade de Martins Sarmento.

12- FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala*. op. cit. nota 5, t.1, p.341 e segs.

suportes de uma motivação biocêntrica que poderia estar ligada a essa junção do religioso com o berrantemente genital: o problema da escassez de gente em face da política colonizadora portuguesa, ainda agravada por guerras, epidemias, inundações, terremotos, grande desgaste de material humano que necessitava de ser feito para cobrir os claros demográficos. Isto deu lugar, sem dúvida, a que durante largo tempo os interesses imperiais de geração e de povoamento fizessem sacrificar a observância não só das leis temporais, como de regras do catolicismo institucional. O casamento dito *de juras*, celebrado pela tão-só junção sexual, reservado ou secreto, tolerado pelas Ordenações Manuelinas e Filipinas; e toda a mesma ostensiva complacência para com os interesses de procriação, aplainando e abafando regras religiosas e preceitos legais e fazendo junção dos princípios de sobrevivência — os mais primitivos e enraizados no homem — com os de exaltação genésica, aí condicionados por necessidades e ideais históricos. Complexo social que teria dado lugar a que aquelas mais remotas arquetípicas religioso-culturais, adormecidas no inconsciente coletivo, irrompessem nas camadas populares, sincretizando com o catolicismo cultos pagãos, como o fálico. Esta teria sido, no campo das motivações biocêntrico-ecológicas, uma das forças naturais, ligadas à temporalidade espacial, que fizeram associar o poder da crença na milagreira intervenção do santo a um sentido de favorecimento das uniões sexuais, no caso não só de S. Gonçalo, como de Santo Antônio ou S. João — todos casamenteiros para o consenso popular, todos eles invocados para aproximar homens e mulheres, aumentar-lhes o ardor genital, fecundar as estéreis, permitir-lhes casamento ou acasalamento, fazendo-os de patronos do físico amor humano em última esperança.

Na área do Entre Douro e Minho se veria, assim, S. Gonçalo projetado, em consequência daquelas circunstâncias vivenciais — por junção do seu prestígio de taumaturgo fortemente arraigado no espírito do povo —, num protetor de uniões sexuais, devoção que teria sido desta maneira dramaticamente imposta por uma necessidade vital de sobrevivência.

Fatores aos quais, no caso, se poderia juntar o forte erotismo que por assim dizer dominou Portugal, como uma constante, em todas as suas classes, e que teria sido mesmo um dos caracteres mais curiosos da sua expansão ultramarina e do seu tropismo colonizador de hiper genital (num mapa de navegador português do século XVI foi encontrada uma anotação que dizia: "Aqui desceu Manoel para povoar. . .").

Essa mistura do sagrado com o profano, de catolicismo com paganismo, do possível ardor religioso com o erótico, essa função da imagem do santo tomando o simbolismo do corpo — a própria imagem de madeira ou barro — como uma configuração fálica (*body is a phallus*), projetando-se até em comedorias, como os “são-gonçalinhos”, que eram vendidos e avidamente procurados pelos romeiros ou até encomendados pelos que à romaria não podiam ir (“Trazei-me um S. Gonçalinho/ Se não poderes co’ele grande/ trazei-me um pequenininho”), representa um fenômeno de emersão de sobrevivências culturais que eclodem em povos que sofreram em seu passado a interação de civilizações diferentes, com cultos distintos, e que se mesclaram no inconsciente coletivo. Amarante, em seu passado próximo, não podia deixar, em determinados momentos em que a consciência coletiva liberava a ação censora e repressiva da sua religião presente, por fatores intensamente emocionais e reflexos — a festa campestre — e tóxicos — o excesso de vinho —, não podia deixar de reviver então o seu passado mais remoto, as mais antigas arquetípias inconscientes, conjugando-as no seu presente vivencial, como se o tempo, numa experiência impossível, voltasse atrás, sincretizando as suas divindades e fazendo com que pudessem venerar num santo nascido do cristianismo, puro e ascético, o símbolo da procriação do paganismo romano, elevado à divindade pela decadência.

A própria *bengalinha* de S. Gonçalo, a que atribuem, quando teria sido atirada ao ar, pelo santo, ao partir escorraçado do Vizela, a virtude de o ter encaminhado para Amarante, faz associar a conjunção fálica, caindo à beira do rio, e fecundando a terra, e fazendo dela brotar uma nova vila, em povoado roído pela velhice e carcomido pelo tempo, fazendo-o renascer para a cristandade. Alberto V. Braga, a este respeito, assinala que “o gesto de arremessar a bengala, cajado ou bastão, é vulgar mesmo na península; é como que um sinal que pode reputar-se de mando divino, orientando e marcando a queda desse corpo a estabilização de quem o atirou, e ser assim, depois, superiormente inspirado”.<sup>13</sup>

A função do inconsciente no estabelecimento de relações católico-demonológicas, ou de intromissões sincréticas, onde a potencialidade e a origem divina do Demônio e sua eternidade surgem lado a lado com o sentido da liberalidade de Deus, possibilitando a idéia dum Diabo tolerantemente situado perto de Deus ou agindo em oposição a Ele, com autonomia e de-

13 - BRAGA, Alberto V. op. cit., nota 7, p. 25

sembarço, propriedades metafísicas reconhecidas, tem dado lugar, entre indivíduos não suficientemente esclarecidos a este respeito, a uma interligação entre as suas potencialidades anímicas, gerando um sentido bipolar de poder diante do qual muitos se situam em equidistante conjunção. O conceito popular de "acender uma vela a Deus e outra ao Diabo" representa bem essa assertiva. Agora, se juntarmos a esta forma de interpretação o sentido junguiano das estruturações arquetípicas e o peso do passado coletivo (inconsciente coletivo) poderemos, no caso particular de Amarante, somar as conceituações de antigos cultos romanos, ali desenvolvidos por longo tempo — onde o politeísmo duma cultura então dominante rendia veneração a divindades bipolares, a demônios que deveriam ser neutralizados com oferendas e sacrifícios, ao mesmo tempo que a divindades benfazejas —, e assim compreender a conjunção que hoje surge abjeta aos olhos do catolicismo dogmático puro. "Pelo sonho saberemos que a função inconsciente do sonhador estabelece um compromisso bastante superficial entre o catolicismo e uma pagã alegria de viver", afirma Jung no seu estudo sobre a psicologia e a religião (ver *Psicologia y Religion*, trad. esp., Ed. Paidós, Buenos Aires, 1949, p.59). E o padre jesuíta Benedictus Pererius (*De Magia — De Observatione Somniorum et de Divinatione Astrologia Libri Tres*, Coloniae Agripp., 1958, p. 144), escrevendo sobre o problema dos sonhos e da sua relação com a Igreja, diz que entre as motivações dos sonhos (a 3a.) está o poder ou a astúcia do Diabo: "Potest enim daemon naturales effectus ex certis causis aliquando necessario proventuros, potest quaecunque hominibus occulta sunt, cognoscere, et hominibus per somnium indicare".

Sem dúvida que há um território situado nos recessos do Inconsciente que, segundo Jung, armazena toda a nossa herança étnica, e que representa todo o patrimônio ancestral herdado não só pelo indivíduo como pela espécie. Isto explicaria certas revivescências culturais, doutra maneira incompreensíveis. Explicaria também, em certo sentido, o universalismo da demonologia em quase todas as culturas, das mais primitivas às mais hierarquizadas, como uma manifestação da eternidade dos símbolos e da crença do homem em forças superiores que deveria conjurar em seu benefício. A mesma cabeleira hirsuta dos diabos romanos, por exemplo, se encontra na cabeça da serpente Quetzalcoatl, no templo de Teotihuacan, entre os astecas pré-colombianos, ou entre certas personagens demoníacas da época T'ang, entre os demônios da arte Khmer expostos no Museu Guimet (no. 66 986), ou encobrindo o crânio de Shitenno, demônio que guarda o "mundo divino" dos japoneses, cabeleira que se vê também no demônio que luta contra uma mu-

Iher, na alegoria que se apresenta em Burgos, na Igreja de Santa Maria de Siones . . . Uma característica comum perdida assim em tempo e espaço sociológicos tão divergentes e discriminados.

Mas na literatura portuguesa de Quinhentos, no teatro de Gil Vicente, em peças como o *Auto da Feira*, refletindo o satanismo desencadeado da Idade Média até a Renascença por toda a Europa contrita, envolvendo preferentemente religiosos, como expressão sócio-cultural dum pensamento predominante, representa-se um diabo que diz:

“S’eu fôsse tão mau rapaz,  
Que fizesse fôrça a alguém,  
Era isso muito bem;  
Mas cada um veja o que faz,  
Porque eu não forço ninguém,  
Se me vem comprar qualquer  
Clérigo, leigo ou frade  
Falsas manhas de viver,  
Muito por sua vontade;  
Senhor, que lh’hei de fazer?  
E se o que quer bispar  
Há mistér hypocrisia,  
E com ella quer caçar;  
Tendo eu tanta em porfia,  
Porque lh’a hei de negar?  
E se hũa doce freira  
Vem à feira  
Por comprar hum inguento,  
Com que voe do cõvento;  
Senhor, inda que eu não queira,  
L’hei de dar aviamento.

Vender-vos-hei nesta feira  
Mentiras vinta tres mil,  
Todas de nova maneira,  
Cada hũa tão subtil,  
Que não vivais em canceira:  
Mentiras pera senhores,  
Mentiras pera senhoras,

*Mentiras pera os amores,  
Mentiras, que a todas horas  
Vos nasção dellas favores.*

E como formos avindos  
Nos preços d'isto que digo,  
Vender-vos-hei como amigo  
*Muitos enganos infindos*  
Que aqui trago comigo".<sup>14</sup>

Mentiras para os amores e muitos enganos infindos engajam toda a gama de humanas frustrações, na órbita dos prazeres genéticos, que se foram avolumando em torno das possibilidades milagrosas de S. Gonçalo. A sentir o espírito da época, dir-se-ia uma trama satânica envolvendo num halo de grosseiros interesses humanos toda a potencialidade espiritual do taumaturgo de Amarante, para menosprezar o seu culto ou diminuir o seu virtualismo teocrático. Mas não teria sido o próprio homem, o demônio interno não domado e bestial, o inconsciente de cada um, que teria gerado para seu acomodático uso e emprego, numa manifestação de onipotência de idéias, as características sincréticas que, deformando o geral em benefício do particular, o divino em proveito do profano, o espiritual em gozo físico, o mediato pelo imediato, culminaram por amesquinhar a memória numa vida vivida em santidade?

Sobre o suposto aparecimento do Diabo em comunidades portuguesas há um vasto documentário folclórico. Alberto V. Braga, no seu livro *Tra-dições e Usanças Populares* (vol. I, Livr. Esposendense Edit., 1924, pp. 253-254) regista: "O Diabo, esse anda sempre a perseguir as almas. Vem ao mundo em vários aspectos de disfarce e tentação e diversas maneiras de ataque, todas as quintas-feiras. Ainda hoje se ouve dizer que em Vizela, numa casa rica das redondezas, anda o Diabo na imponência de patrão e dono; o Minotes, é velho dizer, anda pela casa das Lameiras cavalgando um burro branco. "E mais adiante: "Noutra casa de Vizela, na Lameira, aparece um frade negro como a noite; parte louçã e põe tudo em desalinho. Sendo requerido imediatamente a certa bruxa de nome, não mais volta a apoquentar os moradores, mas ainda assim, de sete em sete anos, aparece sempre, fatalíssimamente". E afora esta manifestação sob a forma de um "frade negro", regista uma outra, sob a forma de gato, que tanto teria atormentado, também, as freiras de um convento de França no século XVII: "Na poça do Oli-

14 - VICENTE, Gil. *Obras*. 4. ed. Lisboa, Mendes Leal Jr. e J. Pinheiro Eds., 1852. t. 1, p. 158-9 e 161

val, em Pentieiros, aparecia há anos um gato preto, das 10 horas às 3 da madrugada, que não fugia a pau nem a pedra. Era o Diabo. Certo homem, que uma noite o descobriu, ficou tão tolhido que passados dias morreu”.

Diz-se ainda no populário português que o Diabo tem duas filhas, que acodem pelos nomes de Branca Flor e Feliz Bela em suas terrenas tropealias. E que tem ele vários “chamadoiros”,<sup>15</sup> entre os quais o de “zngo”, já referido por Leite de Vasconcelos (*Tradies Populares de Portugal*), quando entre as bruxas nos seus concílios; e o de “bodego”, embora a rigor “bodego” seja o homem que com ele tem trato ou pacto. Há mesmo uma tera, citada por Alberto V. Braga (*op. cit.*, p. 281), que diz:

 bodego, bodego, bodegu,  
Aleijado do c.  
E torto do p.

E mais: “Ao meio-dia ou às Trindades não se deve dizer a ninguém, principalmente às crianas, a frase vulgar de arrelia, muito usual: *Diabos te levem*, porque ele pode vir e levar essa pessoa. E  que tem acontecido casos, comenta o povo, esclarecendo dos sucedidos . . .” Ou: “O Diabo está atrás dos confessionrios para restituir a vergonha a quem a tirou”. Alberto V. Braga ainda assinala: “O rendeiro da cinza  o Diabo. Não se sabe ao certo o alcance deste seu título, mas o que parece saber-se  que ele não gosta que se bula na cinza do lar e muito menos que seja tirada toda. Quando presente que se vai tirar para barrelas, ou para cozer meadas (e para isto pior, que  quando se gasta mais cinza), o Diabo entra logo na casa onde se vai fazer tal servio; esconde-se atrás da porta da cozinha e nunca mais sair daquela habitao, causando os malefcios fáceis de imaginar. Para o expulsar  fazer o seguinte: Cortam-se quatro varas de loureiro que se põem sobre o lar na seguinte disposio: duas paralelas  cabeceira do lar (borralheira) e duas formando cruz com as primeiras. Em cima das varas de loureiro deitam-se umas poucas de brasas, e sobre elas vão-se deitando pitadas de sal, que hão-de estalar durante todo o tempo que levar a apanha das cinzas. A interrupo nos estalidos deixaria o esconjuro incompleto. Em todo o caso, não convém, como já se disse, varrer a cinza toda. Deve sempre ficar alguma, pouca que seja”. (*op. cit.*, pp. 284-285).

15 - “Con. do” “Unha-revolta”, “Tio Negro”, “Barzabu”, “Fusco”, “Zarapelho”, “A-Coisa-M”,  
“Ed. do” “as-Artes”, “Tisnado”, “Mecanito”, “Satanás”, “Mafarrico”, “Carocho”, “Galha-  
do” MARTINS, S. P. Oliveira. *Systema dos mythos religiosos*. Lisboa, Bertrand Ed.,  
3.

No folclore português há ainda uma oração contra o pesadelo, que seria resultante dum íncubo, um demônio masculino que se acreditava descer sobre as pessoas adormecidas, provocando-o:

S. Bartolomeu me disse,  
Que na cama me deitasse,  
Que não tivesse medo à onda,  
Que dormisse e acordasse,

Nem ao *homem de má sombra*  
Que tem a mão furada  
E a unha rebateada,  
E que me encomendasse a Deus  
E à Virgem Sagrada.

(*id.*, p. 212).

E tomando em conta que S. Gonçalo enfrentou o Demônio, em vida, e subsistindo a credence de certas intromissões do Demo no forno para estragar o pão — símbolo da redenção —, há uma reza popular empregada ao salgar a sua massa, onde o seu nome é invocado:

Em nome de S. Gonçalo,  
Que não saias insosso nem salgado.  
Em nome de S. Gonçalinho  
Que não saias insosso, nem salgadinho.

Os diabos de Amarante — as figuras do Diabo e da Diaba em imagem de madeira — foram esculpidos pelo entalhador Antônio Ferreira de Carvalho (que ao fim do século XVIII tinha a sua oficina na Rua do Seixedo, ao lado da fonte do Bairro do Rego, e que pelo fato de os ter entalhado passou a ser conhecido pela alcunha de "Ferreira dos Diabos"), a mando dos frades do mosteiro local, e substituíram as duas outras mais antigas imagens que deles já havia no mesmo mosteiro e que foram queimadas durante a invasão francesa (os invasores o fizeram com sacrílego aparato, tendo-as vestido com paramentos sagrados da própria igreja antes de lhes atear fogo).

Estas imagens do casal de diabos, na sacristia do mosteiro, serviam de base à cruz e à umbela desde remotos tempos e chegaram a ser objeto de interesse e até veneração popular. Dizem antigos cronistas que em todo o 24

de agosto — quando o Diabo andaria solto — os habitantes de Amarante feriavam o dia, e flores e outras oferendas lhes eram tributadas. E isto ocorreu até que em 1870 o ordinário de Braga, D. José Joaquim de Moura, “achando indecente que o casal de diabos se mantivesse em tão estreita convivência com os santos do mosteiro”, mandou que o retirassem daquele santo lugar e que lhe deitassem fogo.<sup>16</sup> Isto, todavia, não foi feito. E em vez de queimarem essas imagens, apenas lhes mutilaram os órgãos sexuais — bem à vista — e expuseram-nas à venda. Um negociante de vinhos do Porto, o inglês Alberto Sanderman, acabou por comprá-las, levando-as dali, “o que foi motivo de protestos gerais por parte do populacho”

Segundo documentos daquela época, o arcebispo de Braga oficiou ao abade de S. Gonçalo, Frei Vicente José da Cruz, para que retirasse os diabos da sacristia e os mandasse queimar, como é uso e forma com as imagens imorais ou irrisórias, pois até esmolas lhes depositavam aos pés. Mas ante os protestos populares, ao invés de queimá-los, o abade vendeu-os por 3 libras ao sr. Sanderman, que passou a utilizá-los como atração nas exposições de vinho do Porto, como as de Paris, em 1889 e 1900, trazendo-os depois para Londres, onde ficaram em sua casa até o ano de 1910, quando resolveu fazê-los voltar a Amarante, como doação ao conselho da vila. O regresso do casal de diabos, que foi colocado no museu regional, numa das dependências do mosteiro, constituiu um acontecimento de destaque e as crônicas da época referem-se às festas com que a população acolheu de volta as diabólicas personagens.<sup>17</sup>

Sobre estas imagens dos diabos de Amarante, que deixavam ver seus órgãos genitais e mantinham os braços abertos e entre o indicador e o polegar de cada mão tinham, cada um deles, um grão do tamanho de uma noz (que seriam testículos em diabólica oferenda), há referências descritivas em

16 - Inspirado, ao que tudo indica, por aquelas velhas determinações, ainda lembradas, do Concílio de Trento (1563), que proibiam que “colocassem numa igreja imagens que lembrassem dogmas errôneos e que pudessem desencaminhar os simples”.

17 - Ver, SARDOEIRA, Albano. *Notícia de alguns artistas que trabalham em Amarante*. Lisboa, Imp. Portuguesa, 1957. e de CORREIA, J. *Amarante*, op. cit. p. 26 quando relata a este respeito: ‘Passados tempos os diabos voltaram. Preparou-se uma recepção estrondosa. Vieram as gericas de Canadelo e os rapazes da rua vestiram-se de diabo’. Teixeira de Pascoais reproduz a cena no seu livro intitulado *Duplo Passio*. Há muitos anos já, porém, que o costume no dia 24 de agosto acabou nesta vila, e o diabo e a diaba para ali estão numa sala da Biblioteca-Museu apenas como símbolo de uma antiga tradição que desapareceu em Amarante.

vários documentos bibliográficos.<sup>18</sup> Mas uma indagação sempre ficou sem resposta expressiva quanto às razões profundas que motivaram o aparecimento e a manutenção daquelas imagens na sacristia do mosteiro: por que teriam os monges mandado fazer aquelas estranhas figuras e por que as teriam conservado durante tanto tempo na sua sacristia, servindo de base à cruz e à umbela?

A intromissão do Diabo ou de demônios nos conventos e casas religiosas — já no século XV comentadores eruditos estimavam em 133.306.668 o número de demônios atuantes em esforços de possessão — legou-nos uma imensa série de episódios relatados por toda a literatura da Idade Média e da Renascença. Sobretudo intromissão em conventos femininos, como teria ocorrido em Arouca no começo do século XIII,<sup>19</sup> ou como no de Louviers, na Normandia, cerca do século XVII, onde teria contado com a cumplicidade de um padre enfeitado e onde teriam surgido íncubos até sob a doméstica forma de um gato, facilitando, assim, surpreender as freiras no próprio leito, artimanha com que as teriam dominado em indecentes propósitos e em abjectas posturas, afora provocar-lhes as mais incríveis crises convulsivas, durante catorze anos, noite e dia, quando elas se contorciam, gritavam imprecações e blasfêmias, uivavam como animais ou clamavam como bacantes, com grande escândalo público. Isto teria dado lugar a intervenção das autoridades religiosas, que, com exorcismos terríveis e outras enérgicas medidas, inclusive rigorosos inquéritos, teriam, então, evidenciado que por aqueles estranhos fenômenos eram responsáveis os demônios Leviatã e Asmodeus, comandando outros subdiabos, que se chamariam Putifar, Ancitif, Arfaxat, Grongade e Calconix, entre outros. Guerra demonológica que terminou com a derrota do espírito do maligno, tendo o Santo Ofício feito queimar os feiticeiros, que em processo regular foram julgados responsáveis pela epidemia diabólica.

Em outros conventos franceses, como o de Loudon, também naquela época, ou o de Aix-en-Provence (onde uma freira teria chegado a ser possuí-

---

18 - "Apontamentos Históricos Dedicados a Fernando de Magalhães;" "Atas das Sessões da Junta da Paróquia de S. Gonçalo", março e maio de 1876; "Lenda e História", "Por Terras de Amarante" e "O Diabo e Sua Senhora", por Barros Basto, in *Voz Pública*, maio de 1920; "Uma História dos Diabos", de Abreu Nunes; *Ver e Crer*, no. 4, agosto de 1945; *Notícia de Alguns Artistas Que Trabalharam em Amarante*, de Albano Sardoeira, op. cit.; *Cidades e Vilas de Portugal — Amarante*, de J. Correia, Famacão, 1956.

19 - A rainha santa D. Mafalda, em vista das ocorrências e desregramentos verificados no Mosteiro de Arouca, logo pensou em sujeitar a Ordem a outra mais rigorosa, como a de Cister, conseguindo essa mudança em 1224, por autorização do bispo de Lamego, D. Paio, a qual foi depois confirmada pelos papas Honório III (6-VI-1224) e Inocêncio IV (8-VIII-1246).

da por 6661 dem6nios), manifesta6es semelhantes deram lugar a v6rios processos eclesi6sticos, com a erradica6o final dos elementos demonizantes, que terminaram na fogueira. <sup>20</sup>

Mas nada disso teria ocorrido em Amarante, ao que parece, e os seus conventos, tanto o dos Dom6nicos como o de Santa Clara, <sup>21</sup> n6o sofreram ostensivos ataques luciferinos. N6o conseguimos refer6ncias locais a epis6dios semelhantes. H6 not6cia de uma contenda relativa a um cano de despejo da casa das freiras que tornava imunda a fazenda dos frades, e o ac6rd6o da Rela6o do Porto de 11 de novembro de 1793 dela d6 id6ia em linguagem de ostensiva mal6cia. Mal6cia, contudo, muito pr6pria daqueles tempos e, sem d6vida, caracterizando mais o seu relator do que o sucedido, quando escreve: "Acordam em rela6o, vistos estes autos, etc., etc. etc. As autoras, D. Abadessa, Discretas e mais religiosas do real convento de Amarante, mostram ter um cano seu pr6prio por onde despejam as suas imundices e enchurradas, o qual atravessa de meio a meio a Fazenda dos Frades dominicos da mesma vila. Provam elas autoras a posse em que est6o de o limpar quando precisam. Os r6us Prior e mais religiosos do Convento de S. Gonalo assim o confessam e se defendem dizendo: que lhes parece muito mal que lhes bulam e mecham na sua fazenda sem s6r 6 sua satisfa6o; que conhecendo a sua necessidade da limpeza do cano das Madres tinham feito unir o seu cano ao delas para mais facilmente se providenciarem as couzas, por cujo modo vinham a receber proveito. Portanto e o mais dos autos, vendo-se claramente que aquela posse s6 podia nascer do abuzo; vendo-se a mais boa vontade com que os reus se prestam e obrigam a limpar o cano das Madres autoras e que outrosim da

20 - LEMUS, Cornelius. O diabo no convento. *Senhor*, 4(16): 67-60, 1962.

21 - Uma antiga cantiga popular sat6rica, registrada por: VASCONCELOS, Leite de. *Etnografia portuguesa*. Lisboa, Imp. Nacional, 1958, v. 4, p. 627, diz:

As freiras de Santa Clara  
Quando v6o rezar no coro  
Dizem umas para as outras:  
Se n6o caso, ai que morro.

Cantiga que o etn6logo portugu6s acrescenta a outras irrever6ncias populares concernentes a padres e freiras, todas sarc6sticas e zombeteiras, como o dito:

O frade capucho foi 6 confiss6o. . .  
Mas foi falar co' a freira debaixo de ch6o.  
Mas a freira j6 l6 est6,  
E o frade j6 l6 vem. . .

(p. 526) e que reflectem o esp6rito de uma 6poca, em seus apontamentos e anota6es, embora o A. n6o tenha deixado uma an6lise definitiva nesse sentido, mas apenas sum6rias notas superficiais.

união resulta conhecido benefício, conclue-se visivelmente que tais dúvidas e questões da parte das autoras só podem nascer de capricho sublime e temperamento ardente que precisa mitigar-se para bem d'ambas partes. Pelo que mandam que o cano das Freiras autoras seja sempre conservado corrente e desembaraçado, unido ou não unido ao cano dos reus, segundo o gosto destes e inteiramente à sua disposição, sem que as freiras, autoras, possam intrometer-se no dia e na hora nem nos modos ou maneiras da limpeza a qual desde já fica entregue à vontade dos reus que hão de fazer com prudência e bem por terem bons instrumentos seus próprios o que é bem conhecido das autoras que o não negam nem contestam. É quando aconteça, o que não presumível, que os reus, de propósito ou omissão, deixem entupir o cano das autoras, em tal caso lhes deixam o direito salvo contra os reus, podendo desde logo governar na limpeza do dito seu cano, mesmo por meios indiretos e usando de suspiros, ainda usando do cano dos reus, procedendo primeiro uma vistoria feita pelo Juiz de Fora com assistência de peritos louvados sobre os canos das autoras e reus e pagar as custas de permeio, etc., etc''.

Não se tem, pois, registo positivo de ostensivo ataque demoníaco às comunidades de religiosos de Amarante. E isto ainda nos faz indagar se a presença do Diabo, em imagem, no convento de S. Gonçalo, não teria um sentido conjuratório, servindo ele de base à cruz. Mas, e por que ainda uma diaba, ao seu lado, por que um casal de diabos, ela servindo de base á umbel-la? Por que essa antropomorfização, um casal de demônios com humana forma, apenas chifrudos e negros, de órgãos sexuais à mostra e como oferecendo entre os dedos de cada mão um grão?

Nas igrejas orientais, sobre miniaturas bizantinas (ver o manuscrito grego 510 da Biblioteca Nacional, de Paris), vê-se, em sua iconografia, Lucifer conservando ainda a sua auréola negra. Um documentário do século X apresenta-o mesmo com um cetro, em peça religiosa ("et sur un évangélique enluminé à Reichenau, à l'extrême fin du X<sup>e</sup> siècle, on le voit même tenir un sceptre" — Roland Villeneuve, *Le Diable dans l'art*, p. 46, Ed. Denoel, Paris, 1957).

O Diabo sob a forma de uma *bela mulher* (de um anjo ou de uma criança negra) tem sido assinalado sobretudo nas visões e tentações a santos diversos, como naquela a Santo Antônio, por demais conhecida. Sob forma humana, ainda que com aspecto de pequeno monstro, ele surge no Mosteiro de Saint-Léger, no ano de 1000, três vezes antes das matinas, a Raoul Glaber,

em sórdida postura (*Historiarum sui temporis Libri quinque*, I, 5, c. 1.). E desta aparição surgiram os trabalhos de Moissac, Souillac e Vézelay, e a sua finalidade, segundo o espírito da Igreja, tanto nas suas representações em pedra, em madeira ou em vitrais, foi sempre a de configurar, simbolicamente, que o maligno preside as dissoluções e a anarquia moral; e que se deve estar sempre em guarda contra ele, em todo o tempo e em qualquer lugar, servindo de contraste diante da imagem dos santos, para que se distinga o Céu do Inferno e os milagres dos sortilégios. Exatamente isto: os milagres dos sortilégios; que assim poderiam ser discriminados e melhor esclarecidos.

Quer nos parecer, de tudo o que pesquisamos e ouvimos, da indagação popular à análise retrospectiva dos fenómenos de sincretismo religioso que se operavam terrivelmente naquela época, que uma motivação nascida de figurada advertência teria presidido àquela iniciativa, a partir destes fatos: a) são correntes em Amarante, desde remotos tempos, superstições em torno de presumidas intervenções milagreiras de S. Gonçalo como casamenteiro de velhas e ainda mais como de particular protetor de seus amores clandestinos, de revigorador de esgotados sexuais e de desmanchador de cornudos — superstições que têm larga projeção no seu folclore, a ver nestas quadras de sentido erótico:

Sam Gonçalo de Amarante  
Casai-me que bem podeis,  
Já tenho teias de aranha,  
Naquilo que vós sabeis.

Sam Gonçalo de Amarante  
Feito de pau azevinho  
Dai-me força no vergalho;  
Como porco no focinho;<sup>22</sup>

b) ainda nas festas de S. Gonçalo, incorporadas já na sua tradição popular, vendiam-se doces com configurações fálicas — os "gonçalinhos" —, registando o cancionero regional:

22 - Quadras registadas pelo etnólogo português Alberto V. Braga na sua monografia *S. Gonçalo — culto e lenda das bandas do seu berço*, separata da revista *Gil Vicente*, Lisboa, 1929, omitindo o autor os versos escabrosos, que são substituídos no seu trabalho por uma linha ponteada (por especial deferência desse escritor conseguimos que ele nos informasse o teor exato dos versos omitidos no seu trabalho, por natural escrupulo em publicação feita em revista leiga, mas indispensável como documento em inquérito rigorosamente científico).

Se fordes a S. Gonçalo  
Trazei-me um S. Gonçalinho.  
Se não puderdes co'ele grande,  
Trazei-me um pequeninho!;

além de que o folclore português ultramarino também se ocupa de S. Gonçalo de maneira igualmente erotizante, pois nas ilhas dos Açores são correntes estas quadras, na sua maioria originárias de Amarante:

S. Gonçalo já é velho,  
É velho, é maganão,  
Quando passa pelas moças,  
Arrefia, aperta a mão!

Róla, róla, Sam Gonçalo  
Por esse mundo abaixo  
Que eu perdi meu amor,  
Eu vou-me a ver se o acho!;

chegando mesmo a estender às religiosas que outrora viviam em Amarante uma conduta maliciosa:

As freiras de S. Gonçalo  
Tocam e bailam no coro,  
A culpa é da abadessa  
Que não lhes faz ter miolo!

Ai larf, ló, léla,  
Eu venho de S. Gonçalo,  
Toda a vida ouvi dizer:  
Pinta que canta quer galo . . . ;

ou doces em forma de testículos, os "*testiculi* de S. Gonçalo", que teriam efeito afrodisíaco e são vendidos hoje por baixo do pano, às escondidas, em face de presente repressão, mas que o eram livremente outrora, no dia da romaria do Espírito Santo, em Amarante, doces que se teriam originado de ex-votos oferecidos ao santo, que tinha fama de ser o taumaturgo das moléstias genitais; c) e, acrecente-se, a crença popular sobre o penedo dos cornudos — rochedo nas proximidades de Travanca da Serra, quando rezava a

tradição que todo homem casado que ali passasse deveria atirar-lhe uma pedra, pois quem não o fizesse estaria sujeito a ser enganado pela mulher, superstição que era levada tanto a sério que o penedo desapareceu sob uma montanha de pequeninas pedras ali jogadas; constituindo tudo um conjunto de credices que tomaram tal corpo que se não podiam a risco controlar.

Tomando tudo isto em conta, quer nos parecer que os religiosos do mosteiro ali mandaram colocar um casal de diabos, assim de órgãos sexuais à mostra, assim cornudos, assim oferecendo um grão em cada mão (*testiculi*), assim jocosos e maldosíssimos, assim antropomorfizados, querendo eles, os bons frades, expor com este artifício que dos diabos (que ali estavam como que a inculcar aquelas matreirices ligadas a assuntos sexuais) era tudo aquilo que se cria em torno de S. Gonçalo, no que se refere a coisas ligadas à genitalha; eram diabólicas artes tanto de um diabo como de uma diaba (como o Diabo não tem sexo determinado, tem aparecido a santos e a pecadores ora sob a forma de uma dama formosa e excitante, ora em forma de um cavalheiro maneiroso e sedutor), para perturbá-los e corrompê-los. Que pudessem assim distinguir os milagres do santo dos sortilégios demoníacos. Que se não deixassem levar pelas credices assim divulgadas em torno de uniões espúrias ou desiguais, ou por incitamentos pecaminosos, ou por aleivosias impregnadas de temática sexual — que eram todas manhas diabólicas para os perder ou para tentar abastardar o culto de tão venerável santidade. Que os diabos ali estavam, mas sob a cruz e a umbela, ou seja, sob a vigilância de Deus.

E tanto isto nos parece constituir o real sentido da manutenção do casal de diabos pelos religiosos daquela época na sacristia do mosteiro, que a própria invocação de casamenteiro de velhas tem a sua origem na corrupção oral de uma frase antiga; é que S. Gonçalo, em vida, foi na sua ação missionária, e misericordiosa, um “casamenteiro de Ovelha”, freguesia vizinha, onde havia um grande número de amancebados, muitos deles já de velha mancebia. Casamenteiro de Ovelha, pois conseguia que aqueles casais ali residentes, ilegalmente unidos, se casassem na igreja e sacramentassem a sua situação. De casamenteiro de Ovelha, a corrutela da frase deu lugar — por endemoniado ajeitamento vocal? — a “casamenteiro das velhas”:

S. Gonçalo de Amarante,  
Casamenteiro das velhas,  
Por que não casais as novas?  
Que mal vos fizeram elas?

Esta maldade "demoníaca" no sentido das palavras, que teria dado lugar ao enunciado de diferente sentido, a maldade em si em coisas de ouvir, é assinalada por Gil Vicente no seu *Auto da História de Deus* (que foi representado "ao muito alto e muito poderoso Rei Dom João, o terceiro deste nome em Portugal, e à Sereníssima e muito esclarecida Rainha Dona Caterina, em Almeirim, na era do Senhor de 1527"), quando "entra hum anjo" e a modo de argumento diz, no intróito:

Ainda que todas as cousas passadas  
 Sejam notorias a Vossas Altezas,  
 A historia de Deos tem taes profundezas,  
 Que nunca se perde em ser recontadas.  
 E porque o tenor  
 Da resurreição de nosso Senhor  
 Tem as raizes naquella pomar,  
 Ao pé d'aquella árvore que ouvistes contar,  
 Aonde Adão se fez peccador,  
 Convem se lembrar,  
 Portanto o exórdio do auto presente  
 Começa tratando desta criação,  
 E como Lucifer tomou gran paixão  
 De Deos crear mundo tão resplandecente.  
 e assi a inveja  
 E a sua malícia d'inveja sobeja  
 Por ver nossos padres assi nobrecidos,  
 Feitos gloriosos, tão esclarecidos,  
 Que não pelos olhos lhe armarão peleja,  
*Mas pelos ouvidos.*  
 Entrará primeiro o muito soberbo  
 Lucifer, anjo que foi dos maiores,  
 E Belial e Satanaz, senhores  
*De muita maldade de verbo a verbo.*

.....

### SATANAZ

Bofá, meus amigos, já eu'stou cevado:  
 Nenhum que nascer não m'ha d'escapar.  
 Oh quantas manhãs que sei de lutar,

E quantos enganos que tenho estudado!  
 Venha embora  
 O rico ou pobre, senhor ou senhora,  
 Ou seja villão, ou frade ou freira,  
 De todas as sortes lhe sei a maneira.  
 Não fallemos nisto jamais per agora,  
 Que feita he a pesqueira. <sup>23</sup>

É sabido, todavia, que há uma lenda em torno de uma velha paróquia de Amarante que, certo dia, encontrando o santo, lhe teria pedido que lhe arranjasse marido, pois não tinha mais quem a amparasse. E que, movido por sua natural piedade e caridade, lhe teria contestado S. Gonçalo: "Ao primeiro homem que encontrares, fala-lhe em casamento". E a velha, seguindo caminho, logo se defronta com um jovem mancebo. Ao avistá-lo e não acreditando que tal coisa pudesse acontecer, tão belo e jovem ele era, irrompeu em gargalhadas. Ao que o jovem e rico mancebo, sem atinar a causa de tanto riso, lhe teria perguntado a razão daquilo. Ela, então, fê-lo ciente do que lhe teria dito S. Gonçalo, mas que não acreditava que um jovem tão prendado quisesse com ela casar. Ao que o mancebo lhe respondeu que tudo poderia acontecer e que ninguém dissesse que "dessa água não beberei". E o fato é que toda a vila, atônita e perplexa, assistiu, depois, ao casamento desigual. E conta a história a seguir que foi um feliz enlace, pois ele ainda mais prosperou e se dizia felicíssimo com a sua velha mulher. Lenda, sem dúvida, mas incorporada à tradição oral e ao folclore amarantino.

O pe. Pinho Nunes, em sua monografia *S. Gonçalo de Amarante*, diz textualmente: "Entre os povos que a palavra simples e persuasiva de S. Gonçalo atraía à sua ermida de Amarante, salientavam-se os habitantes da freguesia de Ovelha do Marão, que se chama atualmente Aboadela. Como o santo conseguiu legalizar muitos casais daquela freguesia, que viviam em relações ilícitas, começaram a apelidá-lo de *casamenteiro de Ovelha*, de que resultou o apelido de *casamenteiro das velhas*. Camilo Castelo Branco recorda esta antiga tradição, no seu livro *Sangue*".<sup>24</sup>

Esta última interpretação parece-nos, pois, revigorada e sobrevalente à história do milagre, no que pese sua lírica concepção, que teria nascido de

23- VICENTE, Gil. *Obras*. 4. ed. Lisboa, Mendes Leal Jr. e F. J. Pinheiro, eds., 1852. p. 300-7

24- CASTELO BRANCO, Camilo. *Sangue*. Porto, Tip. do Col. dos Órfãos, 1958. p. 42-3.

ocorrência possível ou provável, mas de qualquer maneira lendária no seu todo. Tudo indica que a fama de "casamenteiro de velhas" tenha sido fruto de uma malícia oral, de "muita maldade de verbo a verbo", armada pelos ouvidos, em "satânico arranjo" muito ao jeito daqueles tempos.

No que diz respeito às imagens do casal de diabos, durante longos anos conservadas na sacristia do Mosteiro de S. Gonçalo, há ainda um pormenor curioso que nos despertou particular interesse: que significado teriam aqueles grãos que o casal de diabos, sorridentes e maliciosos, ostenta em cada mão, entre o polegar e o indicador? Seriam a representação dos *testiculi* revigoradores da credence popular, indicando que naquela esfera o que se supunha milagre do santo não passava de astuto e demoníaco sortilégio? Ou teria um outro sentido a mais, revigorando-o no seu simbolismo?

Pesquisando os costumes populares portugueses, encontramos em *Tradições e Usanças Populares*, de Alberto V. Braga,<sup>25</sup> uma referência interessantíssima que se ajusta e se encaixa exatamente como algo que faltava à complementação da nossa hipótese. Regista a propósito de mouros, diabos, bruxas, bruxarias, e males ruins: "alguém que adocece, vai à Ponte de S. João, ao pé de Guimarães, à meia-noite em ponto, levando consigo uma benzedeira ou um padre que lhe leia os exorcismos. Concluída a leitura, o doente atira ao rio com meio alqueire de milho miúdo ou painço e depois com três punhados de sal, largando logo a fugir. *O Diabo vai contra os grãos e deixa a criatura em paz*". (*Tradições Populares de Portugal*, por Leite de Vasconcelos, e na revista *O Positivismo*, artigo de Consiglieri, vol. 4o., p. 113).

Assim, colocando os grãos em mãos do casal de diabos, segundo uma velha tradição,<sup>26</sup> incorporada ao passado arquetípico português, se teria atingido uma dupla finalidade: a de apascentar o maléfico élan dos diabos, fazendo com que eles deixassem em paz os religiosos e laicos nas suas maldosas investidas, enquanto em simbólica sugestão se fazia ver, por associações inconscientes (a conformação dos *testiculi*, por extensão igualmente chamados "grãos" em linguagem popular), que o que se imaginava licenciosa indulgência do santo não seria outra coisa senão alheia e diabólica astúcia.

25- BRAGA, Alberto V. *Tradição e usanças populares*. Esposende, Liv. Esposendense, 1924, p. 269

26- Fazer oferendas a entidades sobrenaturais malélicas ou demoníacas, para acalmá-las ou deter suas intrujices, é um artifício encontrado no passado litúrgico dos mais antigos cultos e de remotas religiões primitivas.

A configurao simb3lica, no que diz respeito ao satanismo, representa em suas arquetipias uma manifestao do passado m3tico do homem e precedeu at3 ao conceito de religi3o sistematizada, tal como a entendemos. Desde o comeo dos tempos que o homem tem procurado expressar as ang3stias da inf3ncia da humanidade ou os fantasmas nascidos dos terrores da noite. Desde antes de ter a noo de religi3o j3 o homem temia o poder do Bem e os conluios do Mal, assim interpretados atrav3s dos fen3menos c3smicos ou tel3ricos que lhes surgiam num ou noutro sentido nas limitaes espaciais do seu mundo encoberto pelo medo ou pelos mist3rios do desconhecido. E os seus anseios e aspiraes, girando na 3rbita das suas necessidades mais primitivas diante de foras incompreendidas mas nem por isso n3o interpretadas, sentidas como fatores repressivos ou mal3ficos, detentores de um poder extra-humano, mas visivelmente manifesto em f3sicas aparies na natureza, comeou desde cedo a ser representado nas paredes das cavernas, nos bosques e nas montanhas. Nasceu assim uma arte como extravasao da ang3stia vivencial, e j3 nas suas primeiras configuraes simb3licas se tem a id3ia da pot3ncia divina ou da atemorizante intromiss3o sat3nica, como manifestaes da eternidade arquet3pica, patrim3nio comum da humanidade. Dualismo e bipolaridade desde ent3o fixados entre os povos mais diversos, acompanhando o seu desenvolvimento nas mais diferentes culturas, mesmo entre civilizaes isoladas em tempo e espao sociol3gicos, diferenciados cultural e geograficamente.

“A indiferena religiosa de hoje — afirma Jung — n3o 3 um progresso, mas um retrocesso”.<sup>27</sup> O cristianismo liberou o homem da rudeza e da inconsci3ncia, dando-lhe uma motivao moral como base de sua exist3ncia terrena, estruturando as relaes sociais dentro de princ3pios de harmonia, igualdade e fraternidade, como participante comum da criao. Dizer-se que o desenvolvimento da ci3ncia ou do conhecimento obscureceu o sentido religioso do homem 3 uma heresia tanto religiosa quanto cient3fica. Neste sentido, o que se verifica 3 uma tend3ncia do homem moderno em aceitar como v3lido tudo o que se apresenta com um r3tulo de cient3fico, seja uma teoria, um f3rmaco ou um conceito. Mas a este mesmo prop3sito diz C. G. Jung, com toda a sua experi3ncia de investigador e de analista da alma humana: “em minha opini3o, desde o ponto de vista da verdade psicol3gica, toda a teoria cient3fica, por sutil que seja, possui em si menos valor do que o dogma religioso.”<sup>28</sup>

27 - JUNG, C. G. *Transformaciones y s3mbolos de la libido*. Buenos Aires, Ed. Paid3s, 1952. p. 243.

28 - ————. *Psicologia y religion*. Buenos Aires, Ed. Paid3s, 1949. p. 80.

A religião constitui uma forma de adaptação social, não tivesse ela outro sentido. E o indivíduo que abandona no seu plano vivencial essa forma de adaptação, sem ter uma outra que a substitua, será envolvido pelas tramas regressivas dos processos psíquicos e inclinar-se-á para a desmoralização das suas próprias instituições, voltando à barbárie.

Os psiquiatras de orientação analítica heterodoxa (não freudiana) sabem por experiência clínica que grande número de neuróticos se incluem nessa última categoria. E que entre os males sociais da nossa civilização crescem justamente aqueles que se situam entre os mais antigos da humanidade e que o cristianismo precisamente lutou para transformar e vencer, desde há quase dois mil anos.

Quando a fé se esmaece surge a credice como um substitutivo. A fé representa uma ascensão, uma sublimação, entre os mecanismos de defesa do homem normal. A credice representa um processo regressivo institucional, fazendo emergir do inconsciente coletivo representações arquetípicas adormecidas e que eram próprias de estágios anteriores de sua evolução ontogenética. A religião atua como um transformador, transferindo a libido de uma representação inferior para uma atitude superior, igualmente emocional e plena de satisfação, mas atuando numa escala de valores mais hierarquizada.

G. Le Bras, analisando a conduta religiosa ostensiva dos indivíduos católicos na França, num dos seus trabalhos de sociologia religiosa, criou uma tipologia (ver *Études de Sociologie Religieuse*, Presses Universitaires de France, vols. I e II, 1955-1956) que os classifica em quatro escalões: 1o.) os *dissidentes*, aqueles que receberam o batismo mas romperam depois os seus laços com a Igreja, englobando os chamados "ateus" *a posteriori* e por vezes os originariamente "ateus" (quase sempre de passado familiar religioso), os cristãos separados e os membros de outras religiões; 2o.) os *conformistas temporários*, que em épocas determinadas da vida observam os "ritos de passagem" — o batismo, a primeira comunhão, o casamento religioso — e as encomendações relativas à morte, participando ainda, por vezes, das grandes festividades anuais; 3o.) os *fiéis*, que assistem à missa aos domingos e dias santos e fazem a Páscoa; 4o.) os *devotos*, minoria fervorosa que não se limita às obrigações canônicas, publicamente, e mantém, no âmbito privado, uma devoção familiar.

Como poderíamos classificar, no que diz respeito aos grupos sociais, dentro dessa tipologia, as reações religiosas nas áreas e subáreas que circundam Amarante, particularmente na órbita do culto ou veneração a S. Gonçalo? Isto seria tarefa de proporções transcendentais, se considerarmos que elas teriam de ser subordinadas a um *tempo* sociológico, naquele mesmo espaço, condicionando ainda outros fatores culturais-temporais, com as próprias fases de desenvolvimento e de evolução, desde a Idade Média, passando pela Renascença e chegando aos tempos Moderno e Contemporâneo, acompanhando a história da civilização de um povo e das suas instituições.

E, ainda assim, se fosse possível estabelecer escalonamentos de conduta grupal-religiosa ostensiva, teríamos de considerar, primariamente, a *pessoa*, ou seja, o indivíduo culturalmente condicionado, depositário inconsciente de todo o passado vivencial do seu grupo (no sentido júnguiano), armazenando no desvão do seu Id todos os engramas arquetípicos das vivências religiosas dos seus antepassados, mesmo os mais remotos e de há muito "esquecidos". E mais, os fenômenos de interinfluências relacionados com migrações, mudanças, transformações rurais-urbanas, comunicações e inter-relações, operando modificações nos hábitos e costumes. Por outro lado, teríamos de mensurar, como fator de continuidade ante os de desagregação ou de sincretismo (este alterando por incorporação herética o sentido teocrático puro), a influência que a religião católica exerceu na civilização portuguesa, lado a lado com a expansão lusitana ultramarina, na Ásia, na África e na América do Sul, não apenas como elemento moderador, mas diretor: se a cultura é um conjunto de hábitos, usos e costumes, configurando o caráter de um povo e sua integração, nela se pode sentir a marca generosa do catolicismo institucional, sem dúvida o elemento projetor daquela luso-tropicalidade que diferenciou a conduta dos portugueses da de outros povos que, noutras áreas e subáreas dos mesmos continentes, levaram a efeito seus projetos e experiências colonizadoras.

O catolicismo institucional, reforçando a coesão social, impondo hábitos coletivos e comunitários, tem agido como um campo de forças de agregação e harmonia, exercendo uma finalidade aplainadora ante as hierarquias e os grupos étnicos, não apenas atuando sobre a política e sobre a economia, mas inspirando uma filosofia vital que ultrapassa o próprio ciclo biológico do homem. Se ligarmos os diversos estágios da mesma civilização portuguesa ultramarina ao espírito da religião, verificaremos que ela foi imposta por uma cultura de praticantes, de *fiéis* e até de *devotos*, sem falar nos mártires, se

bem que depois, talvez, não tenha sido permanentemente mantida no seu nível de civilização de praticantes, mercê de certos hiatos e circunstâncias outras que, ao invés de servirem à continuidade do seu sucesso, favoreceram — em algumas áreas — o seu possível declínio. Não por defeito da Igreja, mas pela falta dos homens. E é precisamente esta falta dos homens, este humano condicionamento, que fez, por vezes, esmaecer os seus princípios institucionais mais antigos em favor de um imediatismo pragmático desprovido de visão teleológica na estrutura sócio-político-econômica, que motivou períodos de crise não só para o homem, ele mesmo, como para o seu grupo social, para os grupos religiosos e políticos e para o Estado, como síntese final, diante das dificuldades de um meio e de uma época.

Como se poderia representar na tipologia de Le Bras o homem comum português, atual, particularmente o habitante da região de Entre Douro e Minho? Quer nos parecer, do que observamos, que nele se verifica o mesmo fenômeno que temos registado no Brasil (não fôssemos nós, na maioria, representantes ou herdeiros desse mesmo povo). Uma religiosidade mais de *conformistas temporários*, com os mesmos traços heréticos, seguindo-se como grupos predominantes os *dissidentes*, para uma minoria de *fiéis* e pequenos núcleos de reais *devotos*. O que tem dado lugar ao sentido cada vez menos teocrático das comemorações religiosas, se bem que em Portugal, pelo menos no Norte rural e agrário, as manifestações sincrético-religiosas eivadas de paganismo tiveram mais aparatosa expansão da segunda metade do século XVIII ao começo do século XX, quando o caráter teocrático da Igreja começou a ser necessariamente reavivado, embora lentamente. E disto dá testemunho Leite de Vasconcelos nos seus estudos etnográficos, quando afirma então: "O Português parece não ser fundamentalmente religioso". Mas enquanto isto escreve, rememora a influência construtiva da religião no seu passado: "Sem dúvida que a religião católica teve nele grande influência, desde todos os tempos. Levou-o a lutar com os Árabes, na Península e fora dela, durante longos séculos; houve uma infinidade de conventos que a mantiveram viva; os *Lusíadas* propagaram a *Fé* e o *Império*; há muitas obras em prosa e verso, que testemunham o sentimento religioso. Mas entre nós não se desenvolveu o misticismo, como em Espanha, e sempre cá existiu algum *espírito forte* (o grifo é dele) como Gil Vicente e Antônio José, que chasqueia do clero, o que também acontecia na literatura medieval francesa, onde os *cleros* são a cada passo fustigados".

E continua: "O católico entre nós é formalista, como o Romano antigo: a) vai às romarias principalmente para se divertir, para cantar e dan-

çar, para comer e beber — elas têm caráter pagão e de folgado; *b)* confessa-se na Quaresma para se *desobrigar*, e a confissão chama-se mesmo *desobriga*, donde se vê que não se pratica por sentimento, e só por dever e imposição; *c)* freqüentemente, nas aldeias, assiste à missa fora da igreja, na galilé ou no adro, apesar de o padre lhe dizer que assim “não ouve missa”, mas ele entende que sim, que basta estar ali. *d)* Lembro-me de que, quando eu era pequeno, teria 7 ou 8 anos, assisti a uma comunhão de meninos numa igreja do concelho de Resende, e ouvi o abade, quando dava de comungar às crianças, fazer-lhes uma prática, que ele sabia de cor, e recitou, como quem recita o padre-nosso; em vez de explicar a significação do ato, fez um discurso *pro forma*, que as crianças não compreenderam, e que a mim, embora também o fosse, me surpreendeu bastante. *e)* Há muitas cantigas sobre os padres, e anedotas e contos satíricos a respeito de frades. *f)* *Estou como um padre!*, *Gordo como um abade!* *Fradalhão de largas ventas* li algures numa poesia. *Trabalhar para o bispo — sem tirar proveito*”.

E ainda: “A cada passo, e por toda a parte — não só numa ou noutra província —, o grau de manifestação religiosa no exterior da vida de um povo depende da influência clerical, e é difícil avaliar o sentimento. . . Na imposição de nomes próprios de pessoas e animais parece manifestar-se, além da familiar convivência, uma certa irreligiosidade. . . Também de irreverência são testemunho os versos:

S. Pedro era careca,  
 Pediu ao Senhor cabelo.  
 O Senhor lhe respondeu:  
 — Pr’a que queres cabelo, Pedro?  
 — É para agradecer às moças,  
 Que careca ponho medo.

(Arcos)”.

Afirmando, por fim: “Em geral a religião vai diminuindo. Mas há mais no Norte e no Centro que no Sul”.<sup>29</sup>

Atente-se, todavia, que Leite de Vasconcelos começou a escrever os seus apontamentos de etnografia em 1928, registando tudo o que ouvia,

29- VASCONCELOS, Leite de. *Etnografia portuguesa*, Lisboa, Imp. Nacional, 1958. p. 508-9.

nas suas observações de viagens através de Portugal, suas notas de leitura, suas lembranças, algumas mais remotas, outras impressões regionais testemunhadas, como afirma Orlando Ribeiro na notícia introdutória do vol. IV da sua *Etnografia Portuguesa*. Assim, fixou ainda no seu material memorizado e colhido entre 1928 e 1939, relativamente a frades e padres, ditos populares como: "O que bem sabe, não se dá ao frade"; "Feijão frade. Pera de coxa-de-freira"; "leva vida de frade", etc., e orações zombeteiras, como: "Padre nosso, caldo grosso. / Padre nosso, quero comer, não posso. / Ave Maria, queria comer, não podia. / Ave Maria, tinha a tigela vazia. / Nosso Senhor avivente os navegantes / E a mim três dias antes". Ou adágios, como: "Telha de igreja, sempre goteja"; "O rio passado, o santo não lembrado"; "Rogar a santo até passar o barranco"; "Para baixo todos os santos ajudam". Ou, há mais, cantigas satíricas, como: "O rouxinol quando canta / No meio dá um assobio. / É como o filho do vigário / Que chama ao pai *senhor tio*". (*op. cit. ant.*, p. 527).

Expressões todas elas que correspondem a uma fase social fortemente agitada e que beirava à desorganização, quando as instituições mais antigas se entrecrocavam diante das dificuldades sócio-econômicas e políticas decorrentes da longa e crucial transição que se verificou com a queda da Monarquia e a oscilante instalação da República nascente, corporalmente fraca, débil, vacilante e por muitos anos entrecortada de pronunciamentos militares, quarteladas, golpes de Estado e choques armados, que se repetiam sucessivamente. A Igreja, visada como uma decorrência desse processo social, foi, naturalmente, mercê dos erros humanos mais diversos e das suas antigas e naturais ligações com o sistema monárquico, alvo preferido de determinada corrente popular. Deve-se salientar, no entanto, que no norte de Portugal, quando dos incidentes que marcaram a intromissão das autoridades republicanas de 1910 em assuntos da Igreja, houve em várias vilas e províncias daquela região uma ostensiva hostilidade do povo às determinações governamentais de então, cerrando fileiras a sua população em torno dos seus templos e reagindo às ordens intervencionistas do Governo Provisório.

A Igreja, como elemento de conjunção social agregante, parece-nos, no presente, nas áreas de Portugal por nós visitadas, mais atuante e mais teocrática. Dá-nos, todavia, a impressão de que, em consequência dos embates ocorridos e das injúrias sofridas principalmente nas primeiras décadas deste século, se operou em parte do seu clero um processo retrátil-defensivo, sociologicamente compreensível, que o fez como que encasular-se na *Ecclesia Mater* — polarizando de maneira centrípeta seu pensar e agir no mais rigoroso

so e antigo regrismo condutista. Atitude justificadamente defensiva, que ainda se manteria em algumas áreas, não só lusitanas como hispânicas, apesar de o catolicismo peninsular desfrutar atualmente um prestígio que se universaliza cada vez mais, precisamente pela projeção periférica que vem marcando a sua orientação religiosa, apostolicamente mais participante nas atividades laicas, e fora mesmo dos lugares sagrados que o homem comum vacila ou recusa transpor. Disto dá testemunho a ação catolicizante de órgãos que refletem as diretrizes emanadas do Patriarcado de Lisboa.