

RUA DAS FLORES: O CULTO À SENHORA DA SAÚDE NO SUBIDOURO (MAIA)

PEDRO PEREIRA*

Resumo: *Todos os anos, no segundo domingo depois da Páscoa, no lugar do Subidouro (Gueifães, Maia), desenvolve-se um ritual de culto à Senhora da Saúde de Gueifães, uma das mais de 300 evocações da Senhora da Saúde em Portugal. Alicerçado num trabalho de terreno antropológico que decorreu entre janeiro de 2016 e junho de 2018, o presente texto visa descrever as diversas dimensões do Ritual da Senhora da Saúde no Subidouro. No culto à Senhora da Saúde de Gueifães, a comunidade do Subidouro encena práticas estéticas e performativas que materializam a memória coletiva do lugar, mas também a memória familiar e individual dos autóctones. Por outro lado, argumenta-se que o espaço público da rua, sacralizado pelos leigos, se constitui como uma arena de discursos, na qual diferentes indivíduos e diferentes instituições procuram afirmar-se.*

Palavras-chave: *Culto mariano; Senhora da Saúde; Religião; Religião popular; Flores.*

Abstract: *Every year, on the second Sunday after Easter, in the place of Subidouro (Gueifães, Maia), a ritual of worship of the Lady of Health of Gueifães is developed, one among more than three hundred evocations of the Lady of Health in Portugal. Based on an anthropological fieldwork that took place from January 2016 to June 2018, this paper aims to describe the various dimensions of the Ritual of the Lady of Health in Subidouro. In the worship of the Lady of Health of Gueifães, the community of Subidouro stages aesthetic and performative practices that materialize the collective memory of the place, but also the family and individual memory of the native people. On the other hand, it is argued that the street, as a public space and sacralized by the laity, constitutes an arena of discourses, in which different individuals and different institutions seek to assert themselves.*

Keywords: *Marian cult; Lady of Health; Religion; Popular religion; Flowers.*

NOTA INICIAL

Todos os anos, na manhã do segundo domingo depois da Páscoa, no lugar do Subidouro (Gueifães, Maia), uma cruz de madeira é cravada numa encruzilhada. Esta ação marca o início de um ritual que se repete há mais de 50 anos e se constitui como um evento central no culto à Senhora da Saúde de Gueifães, uma das mais de 300 evocações da Senhora da Saúde em Portugal.

Alicerçado num trabalho de terreno antropológico que decorreu entre janeiro de 2016 e junho de 2018, bem como no trabalho já desenvolvido sobre o culto à Senhora da Saúde¹, o presente texto visa descrever o Ritual da Senhora da Saúde no Subidouro. Desde logo, situando-o no tempo e no espaço; aludindo aos elementos centrais do ritual: o altar e a imagem; e, por fim, narrando a procissão.

* Email: pedropereira@ess.ipvc.pt.

¹ PEREIRA, 2014a, 2014b, 2014c, 2017a, 2017b; PEREIRA, BRAGA, 2016, 2017.

Deste modo, sustenta-se que neste processo de *patrimonialização da religião*, tão recorrente no culto à Senhora da Saúde em Portugal, a comunidade do Subidouro encena práticas estéticas e performativas que materializam a *memória coletiva* do lugar, mas também a memória familiar e individual dos autóctones. Por outro lado, argumenta-se que o espaço público da rua, sacralizado pelos leigos, se constitui como uma *arena de discursos*, na qual diferentes indivíduos e diferentes instituições procuram afirmar-se.

1. O TEMPO E O ESPAÇO

1.1. O tempo

O domingo da Senhora da Saúde é um dia de festa. Nesta data, a comunidade de Gueifães comemora um acontecimento de um passado sem contornos conhecidos, a comunidade específica do Subidouro comemora um ato fundador de um dos seus, numa data também definida (1956). Ora, esta comemoração do passado, não necessariamente mítico, tão presente nas festas², reforça os vínculos de pertença dos indivíduos a um lugar e a uma comunidade.

As marcas da atividade festiva estão presentes numa boa parte do espaço público da freguesia de Gueifães, mas essencialmente nas imediações ou nas ruas que conduzem à igreja da freguesia. De facto, a festa favorece a passagem do individual ao coletivo³, sendo isso bem evidente nos aglomerados de pessoas, nas atuações de orquestras e conjuntos ao longo dos quatro dias de festa, desde a noite de sexta-feira até à noite de segunda-feira. Alguns dias antes destes, já são publicamente evidentes elementos associados à festa como os arcos ladeando as ruas mais próximas da igreja. Já nos dias da festa, a estes elementos juntar-se-ão a música, com um volume bastante elevado, fogo de artifício, foguetes e tapetes de flores.

Todo este aparato expressivo e público encerra em si práticas de transgressão frequentes nas festas⁴, aqui evidentes nomeadamente na proibição de os veículos motorizados circularem na rua em que decorre o ritual, visto que esta se cobre de tapetes de flores. Ao contrário do quotidiano da comunidade, há um altar na rua, uma cruz é cravada na rua, e as pessoas aglomeram-se num espaço que habitualmente não lhes está destinado: a rua. Porém, não se pode deduzir que o processo de transgressão da ordem quotidiana configure uma qualquer desordem; pelo contrário, o dia da festa da Senhora da Saúde no Subidouro está repleto de preceitos, alguns deles minuciosos, como a localização do altar e orientação da cruz de madeira. As práticas performativas daqueles que participam no ritual revestem-se de regras precisas, como por exemplo o momento exato em que as crianças atiram pétalas de rosas à Senhora da Saúde.

² DURKHEIM, 1996; CAILLOIS, 1988; ELIADE, 1988, 1994; GIRARD, 1972.

³ DURKHEIM, 1996; ISAMBERT, 1982.

⁴ DURKHEIM, 1996; GIRARD, 1972; CAILLOIS, 1988; FREUD, 1996.

É, portanto, de acordo com esta nova ordem, que diversas ações rituais vão compor o ritual festivo da Senhora da Saúde no Subidouro. Desde logo a sacralização do espaço, através da construção de um tapete de flores e de um altar. Depois disto, aguarda-se pela imagem ausente da Senhora da Saúde, que chega em procissão, o mais próximo possível do altar, culminando no tão esperado encontro com o altar.

1.2. O espaço

No quotidiano, a Rua Padre Américo é apenas uma rua do lugar do Subidouro que conflui com a Rua Sá e Melo, junto à Travessa de Maninhos. O trânsito não é muito, mas apenas há lugar para os carros, não há espaço destinado exclusivamente às pessoas, ou seja, não há passeios. Todavia, no segundo domingo depois da Páscoa, os carros estão impedidos de circular, e as pessoas apenas podem circular nas margens das ruas, pois o centro está reservado à procissão da Senhora da Saúde. Neste dia, esta confluência de ruas transforma-se num espaço diferente do habitual, no centro do Subidouro, no âmago da procissão, para onde confluem os autóctones⁵.

A perceção do espaço esteve sempre presente nas diferentes etapas da humanização⁶, pois, como afirma Fiódor Dostoiévski na sua obra, *Crime e castigo*, «todo o homem precisa de ter algum lugar aonde ir!»⁷. De facto, como lembra João Ferreira de Almeida «sem onde, não há individual, nem coletivo, familiar ou profissional»⁸, tornando-se fundamental para o ser humano transformar espaços organizados naturalmente em espaços organizados socialmente⁹. Contudo, há alguns lugares *naturais* ou *sociais* aos quais os seres humanos conferem um significado especial e nos quais estabelecem relações simbólicas com seres sobrenaturais. Ora, o lugar onde decorre o Ritual da Senhora da Saúde do Subidouro é, quotidianamente, um lugar organizado socialmente em relações humanas, mas no dia da festa, os autóctones transformam-no, conferindo-lhe dimensões privilegiadas para estabelecimento de relações com a Senhora da Saúde.

No lugar do Ritual da Senhora da Saúde não se opera um «princípio de síntese espiritual»¹⁰ de sacralidades anteriores, tão-pouco atrai milhões de pessoas, como outros lugares de culto mariano em Portugal, como Fátima¹¹. De facto, não é fácil enquadrar o espaço sagrado do Subidouro em tipologias gerais da sacralização do espaço, mesmo que cruzemos mais do

⁵ Algo semelhante notou Roberto Damatta no Brasil: «Nas procissões, como nas paradas militares, a partida é um centro físico e social de autoridade e poder religioso ou militar: uma igreja ou quartel. Seu roteiro, por outro lado, marca uma área onde se sacraliza um dado espaço da cidade que, por isso mesmo, acaba se tornando nobre ou sagrado. É um espaço que deve ficar aberto ao ritual e, em consequência, fechado às atividades de rotina do mundo diário». DAMATTA, 1986: 58.

⁶ LEROI-GOURHAN, 1987: 122.

⁷ DOSTOIÉVSKI, 2003: 47.

⁸ ALMEIDA, 1981: 202.

⁹ MESLIN, 1988: 151.

¹⁰ PRESTON, 1992: 35.

¹¹ PEREIRA, 2003, 2006, 2017a.

que uma proposta. Se tomarmos a proposta de John Eade e Michael J. Sallnow, que centram a sua análise nas *peessoas, lugares e textos*¹², e a proposta de Preston, que privilegia *as curas miraculosas, as aparições sobrenaturais, a geografia sagrada e o acesso difícil*¹³, não conseguimos encontrar *lugar* para o lugar sagrado do Subidouro. O Ritual no Subidouro começa com a vontade de um autóctone decorrente de uma promessa, pelo que não é um lugar apontado num mito ou em livros sagrados, que pudesse constituir-se como «ilustrações de um texto que é em si a força última de poder»¹⁴, portanto, este ritual não repete o mito¹⁵.

Também não é por ser geograficamente esplendorosa¹⁶, nem pela sua localização mais dramática, que pudesse inspirar emoções nobres e valores espirituais altos¹⁷, que a rua onde se desenrola o ritual atrai autóctones e visitantes.

Na rua o ritual não foi originado por qualquer contacto direto ou indireto entre seres humanos e seres sobrenaturais, não tendo havido, portanto, quaisquer hierofanias, as teofanias que tenham aquele espaço profano num espaço sagrado¹⁸. No lugar do Subidouro não viveu qualquer ser humano sagrado, ou com características extraordinárias, que pela sua sacralidade de pessoa-centro pudesse conduzir à sacralidade lugar-centro¹⁹.

De facto, a sacralidade da rua do ritual resulta de ser um espaço reservado para o contacto com seres sobrenaturais. Eliade refere que «o lugar [sagrado] nunca é “escolhido” pelo homem; ele é, simplesmente, “descoberto” por ele, ou, por outras palavras, o espaço sagrado *revela-se-lhe* sob uma ou outra forma»²⁰. Ora, o lugar sagrado do Subidouro foi escolhido pelo ser humano que através de processos rituais favorece o contacto com a Senhora da Saúde, ainda que este não se torne um espaço eternamente sagrado²¹.

Em suma, há uma transitoriedade cíclica da sacralidade da rua onde se desenvolve o ritual. Apenas um dia por ano, mais precisamente, uma manhã, a rua ganha contornos de sacralidade, desde logo, quando uma cruz de madeira é cravada no chão, atrás de um altar, protegido por um coração de flores.

Ainda que nem a rua do ritual seja central ao lugar do Subidouro, nem o Subidouro seja central a Gueifães, tão-pouco Gueifães é central ao concelho da Maia; porém, no dia da festa da Senhora da Saúde o lugar do ritual assume a centralidade que caracteriza os lugares sagrados, tornando-se no *centro do mundo*, particularmente daqueles que assistem à procissão. Nesta altura, o *axis mundi* passa principalmente pelo altar, não que este possua uma *energia*

¹² EADE, SALLNOW, 1991.

¹³ PRESTON, 1992.

¹⁴ EADE, SALLNOW, 1991: 9.

¹⁵ ELIADE, 1988, 1994.

¹⁶ MORINIS, 1992: 5.

¹⁷ PRESTON, 1992: 35.

¹⁸ ELIADE, 1994: 455.

¹⁹ EADE, SALLNOW, 1991: 8.

²⁰ ELIADE, 1994: 458.

²¹ MESLIN, 1988: 152.

vital de criação que possa ser absorvida por aqueles que penetrem nesse lugar sagrado²², mas a *energia vital* advém de todo o processo de ritualização da chegada da imagem da Senhora da Saúde. Portanto, aquilo que se pretende sustentar é que o altar possui uma *energia vital potencial* que apenas é ativada com a aproximação ritualizada da imagem. É, portanto, este encontro que *ativa* de forma absoluta a *energia vital potencial* acumulada no altar.

De qualquer forma, para que tal aconteça torna-se imprescindível procurar circunscrever a *energia vital potencial* que se acumula no altar, separando o espaço sagrado do espaço profano, protegendo o primeiro da mácula exterior²³. Importará lembrar que Émile Durkheim, orientado pela sua definição de religião²⁴, sustenta que «a vida religiosa e a vida profana não podem coexistir num mesmo espaço»²⁵, e continua «para que a primeira possa se desenvolver, é preciso providenciar-lhe um local de onde a segunda esteja excluída. Daí a instituição dos templos e dos santuários: são porções de espaço destinadas às coisas e aos seres sagrados e que lhes servem de habitat, pois estes só podem se estabelecer ali com a condição de apropriar-se totalmente daquele chão num raio determinado»²⁶. Na rua do ritual, o espaço sagrado dedicado à Senhora da Saúde é temporário, ou seja, é construído apenas para um dia definido, o dia da festa. Ainda que a porosidade dos espaços sagrados seja conhecida, neste caso, considerando a circunscrição temporal e geográfica, não é frequente a profanação do espaço sagrado. Por outro lado, deve notar-se que diversas crentes invocam a Senhora da Saúde à distância, por exemplo através de pagelas que têm nas suas casas, frequentemente em cima de cómodas nos seus quartos, onde também estão outras pagelas e imagens de outros santos, juntamente com fotografias de familiares vivos e de outros que já morreram.

O acesso ao lugar sagrado do ritual é simples e acessível, portanto afasta-se daquilo que frequentemente caracteriza espaços sagrados como santuários, concretamente a sua inacessibilidade²⁷, traduzida, por vezes, em labirintos que impedem o acesso a não iniciados²⁸. Na rua do ritual não há círculos ou muros de pedra²⁹, mas há tapetes de flores que definem formas que demarcam o espaço sagrado da rua profana. Por um lado, deve notar-se que os tapetes de flores estão ladeados por uma vegetação colocada deliberadamente nas suas fronteiras a que chamam *verdes*³⁰, e que funciona como margem entre o chão em paralelo da rua e o chão em flores. Estes *verdes* assumem a forma de um muro simbólico que impede a aproximação ao tapete de

²² ELIADE, 1994: 465-467.

²³ MESLIN, 1988: 153.

²⁴ Deve notar-se que para Durkheim as «coisas sagradas» são sempre «separadas», segundo a sua definição de religião: «uma religião é um sistema solidário de crenças e de práticas relativas a coisas sagradas, isto é, separadas, proibidas, crenças e práticas que reúnem numa mesma comunidade moral, chamada igreja, todos aqueles que a elas aderem». DURKHEIM, 1996: 32.

²⁵ DURKHEIM, 1996: 326.

²⁶ DURKHEIM, 1996: 326.

²⁷ ESPÍRITO SANTO, 1990: 92.

²⁸ ELIADE, 1994: 471.

²⁹ ELIADE, 1994: 459.

³⁰ Com o termo *verdes*, os autóctones querem referir-se, na generalidade dos casos, à planta *buxo*. De qualquer forma, ao longo deste texto, utilizar-se-á a designação dos locais: *verdes*.

flores. Um rapaz que participou na construção do tapete de flores ameaçou outro com «uma patada» caso este, que já tinha calcado os *verdes*, calcasse as flores. Este caso isolado não expressa a relação entre aqueles que constroem o tapete e os que assistem, pois habitualmente a beleza do tapete, a certeza de que qualquer toque destruiria o arranjo cromático das flores e a convicção de que aquele aparato estético e simbólico é imprescindível para receber a Senhora da Saúde são, geralmente, suficientes para impedir qualquer profanação dos tapetes de flores.

Por outro lado, os tapetes de flores constroem-se no centro das duas ruas que confluem para um outro tapete circular contruído na frente do altar. Os tapetes de flores iniciam-se com a designação «N. S. Saúde» grafada a pétalas cor-de-rosa. Mas próximo do altar, espaço de maior sacralidade, a densidade geográfica das flores tem uma maior expressão, contruindo um círculo, preenchido nas margens com *verdes* e no interior com um coração de flores. No interior do círculo e exterior do coração está *desenhada* a pétalas de outra cor a designação «N. S. Saúde». Este círculo de flores é definido com um diâmetro medido com um rigor artesanal, sendo usado um caco de um vaso preso a uma corda, que depois de definido o eixo central permite marcar nos paralelos um círculo. Ora, é exatamente este círculo de flores que serve para criar uma zona de proteção do altar, tornando-o por esta via inacessível às pessoas.

Evidentemente que, como sustenta Michel Meslin, a própria procissão «ocupa e define um espaço sagrado, ela sai do santuário para investir o espaço profano que percorre emprestando sacralidade aos caminhos da vida quotidiana»³¹. Contudo, esta *sacralidade eclesial*, oriunda da igreja, percorrendo o caminho profano à medida que se aproxima do altar do Subidouro, encontra o espaço preenchido de *sacralidade popular* expressa nos tapetes de flores que conduzem ao círculo de flores que antecede o altar.

2. O ALTAR

Depois de cravada a cruz de madeira no chão e antes de se criarem os tapetes de flores é edificado o altar, primeiro a *construção material*, depois a *construção simbólica*. Todos os anos, na manhã da festa, dois ou três homens recuperam os fragmentos materiais que formarão o altar: três tábuas, duas de tamanho semelhante e outra um pouco maior, juntamente com uma estrutura de ripas. Todos os anos é preciso reagrupar as partes e colocá-las na única posição que permitirá transformá-las na estrutura do altar. A formação deste *puzzle* é um processo moroso em que os homens vão avançando por tentativa e erro, prometendo-se que no próximo ano vai ser diferente e que irão identificar as ligações das peças. A *construção material* do altar culmina com o seu nivelamento e alinhamento relativo à rua de onde surgirá o andor da Senhora da Saúde. De uma forma geral, ambos os processos se efetivam através do *rigor* do olhar, mas à falta de um olhar absoluto, cada um dos participantes, e mesmo alguns observadores, vão

³¹ MESLIN, 1988: 158.

sugerindo ajustamentos ao alinhamento e ao nivelamento do altar³². A repetição, ano após ano, dos mesmos gestos, a par da certeza de que o alinhamento e nivelamento do altar nunca merecerão a concordância de todos, reveste esta atividade de um carácter lúdico, brincando-se com a perda da acuidade visual que seria a confirmação de envelhecimento, responsável pela diminuição das habilidades físicas, tão valiosas na construção da masculinidade. Efetivamente, esta *dinâmica lúdica da divergência* é um dos componentes mais relevantes da construção do altar, marcando uma cumplicidade do conhecimento do passado da vida de cada um, de um comunitarismo, outrora bem expressivo, e que hoje é apenas uma recordação que se torna presente no dia da festa.

Numa clara divisão de papéis e ações sociais, finda a *construção material* do altar desenvolvida pelos homens, inicia-se o trabalho feminino: a *construção simbólica* do altar. Tudo começa, nas palavras de uma senhora, «vestindo o altar».

Efetivamente, o processo de construção simbólica do altar inicia-se «vestindo o altar». Esta antropomorfização da estrutura de madeira afasta-se claramente de qualquer ignorância linguística e parece aproximar-se de uma certa imprescindibilidade de determinadas características humanas para acolher os objetos que se sobreporão ao tecido e mais ainda para acolher a imagem da Senhora da Saúde. De facto, o altar é bem mais do que a sua inerte materialidade, o que faz do altar altar não são os *objetos*, mas as *coisas* que o compõem formando uma *malha* que permite os fluxos comunicacionais entre as *coisas* e entre estas e aqueles que a elas estão vinculados³³. Estas coisas têm uma *vida social*³⁴, exigindo a indagação da sua *biografia cultural*³⁵ para a compreensão do seu significado.

Ladeando o altar, encontram-se bancos de cor azul-clara com vasos com pequenos arbustos, seguidos de duas estruturas de madeira que, depois de cobertas com toalhas brancas, servirão de banco para as meninas (por vezes, um ou outro menino) com vestidos brancos (ou roupa branca, no caso dos meninos) atirarem pétalas de flores à Senhora da Saúde. A seguir ao banco do lado direito, próximo do carro dos bombeiros, ficam os meninos bombeiros.

Este altar não é igual aos outros que existem no interior de espaços religiosos como capelas, igrejas ou santuários. Desde logo, porque se localiza na rua, mas também por ser construído de uma forma artesanal pelos autóctones. Apesar de o padre não o reconhecer como um elemento sagrado, a generalidade daqueles que participam no ritual confere sacralidade ao altar e para alguns crentes ele tem um significado particular. Uma dessas crentes retrata bem isto mesmo: «este altar tem um significado diferente, porque sou eu que trato dele tenho muita afetividade por ele. Eu queixo-me do trabalho, mas não queria que ninguém me tirasse este trabalho. Queria que alguém ajudasse. Não quero que falte alguma coisa».

³² Em 2015, um homem trouxe uma aplicação de telemóvel que permitia avaliar o nivelamento da superfície do altar. A certeza tecnológica não mereceu o entusiasmo dos executantes.

³³ INGOLD, 2012.

³⁴ APPADURAI, 1986.

³⁵ KOPYTOFF, 1986.

Aquilo que não falta neste altar são: uma toalha de cetim; um cristo em cima de uma caixinha; dois castiçais; e flores. Sigamos uma das senhoras que frequentemente enfeita o altar:

• **Toalha de cetim — «as primeiras toalhas de cetim»**

Nos primeiros tempos havia várias toalhas, cada senhora que enfeitava o altar punha a sua toalha. Por exemplo, uma senhora com cerca de 80 anos punha uma toalha de mesa, o que desagradava outras crentes. Na atualidade a toalha é de cetim, com renda nas pontas, e é sempre a mesma. Foi mandada fazer por duas crentes a uma prima de uma delas, que sabendo para o que era fê-lo graciosamente.

• **Cristo — «um crucifixo mais expressivo»**

No centro da cruz de madeira é pendurado um cristo oferecido pela Fernanda que em vez de dar dinheiro para a festa comprou um crucifixo que ficou para o lugar. Aliás, é ela que faz questão de o transportar desde a garagem da casa onde está guardado até ao altar, depois é preciso que um homem suba acima de um banco e coloque esse cristo na cruz. Mas há ainda um outro cristo sobre uma caixinha cor-de-rosa no altar. Só se consegue entender a localização deste através do diálogo com outros elementos do altar: os castiçais e as flores. Como os novos castiçais são mais altos e os arranjos de flores são grandes o cristo perdia relevância, pelo que foi necessário mandar fazer uma pequena caixa de madeira forrada com tecido cor-de-rosa, para elevar o cristo, «então se ficar mais alto fica mais expressivo».

• **Castiçais — «aquela luz é vida»**

Também os castiçais estão em diálogo com outro elemento: o espaço. Considerando que o altar é colocado numa encruzilhada, o vento, decorrente da interceção das ruas, diversas vezes apagava as velas que inicialmente iluminavam o altar. A ausência de iluminação é funcionalmente irrelevante, visto que a procissão se realiza durante o dia, porém é simbolicamente imprescindível. Uma crente torna clara a importância do fogo: «O fogo aceso é importante porque aquela luz é vida. A Nossa Senhora gosta que esteja o filho dela iluminado e não esteja às escuras e ele está lá. Uma luz é sempre uma vida».

• **Flores — a voz das flores**

As flores do altar são, sem dúvida, o elemento simbólico que mais contribui para o embelezamento do altar. Há uma imprescindibilidade do belo no altar, desde logo, para que, como disse uma crente, «seja como ela [Senhora da Saúde], ela também é bela». Contudo, a beleza da Senhora da Saúde não advém apenas do seu aparato estético, mas também porque ajuda as pessoas, e todos aqueles «que nos ajudam são belos». Para além desta comunhão entre o *bom* e o *belo* é fundamental que as «coisas da Senhora da Saúde» estejam «asseadas», porque o altar é o «sítio dela». O asseio pode ser entendido como limpo, puro, por oposição ao sujo, impuro. Como mostrou Mary Douglas, o puro e o impuro correspondem a formas de ordenação do

mundo³⁶, neste caso, a disposição dos diferentes elementos no altar, nomeadamente as flores. Mas estas apresentam outros significados que exigem tradução etnográfica. Diversas vezes, os arranjos de flores presentes no altar são a expressão material do pagamento de uma promessa, de uma troca simbólica com a Senhora da Saúde, geralmente por doença própria ou de um familiar, particularmente de um filho. Mas no ano de 2018 as flores do altar adquiriram outro significado, orientado pela dimensão cromática, aqui descrito pela crente encarregada de o ornamentar: «as brancas têm um significado de paz, as cor-de-rosa é da cor do vestido da Nossa Senhora [da Saúde], as orquídeas amarelas que eu pus este ano foi porque eu pensei que vinha o bispo, a cor da igreja». Por fim, saliente-se a presença de uma «hierarquia de oferta» proposta por Jack Goody, traduzindo-se em «flores compradas», «flores cultivadas» e «flores selvagens»³⁷, pois apenas *flores compradas* ou *cultivadas* vão para o altar. As *flores selvagens* destinam-se aos tapetes de flores, ainda que, na atualidade, neste lugar, para esta prática se recorra à recolha de flores que grandes armazéns de flores já não vendem.

3. A IMAGEM

Ainda que o Ritual do Subidouro seja exclusivamente dedicado à Senhora da Saúde, não há qualquer imagem desta entidade no altar. Pelo contrário, a presença de Cristo está reforçada, desde a cruz cravada no chão, passando por um cristo preso no centro desta até outro cristo no altar. Esta intensidade da presença de Cristo permite, desde logo, a diferenciação com a festa geral da Senhora da Saúde, que utiliza os símbolos dominantes da religião instituída. Por outro lado, a ausência de elementos da Senhora da Saúde intensifica a sua presença manifestando-se em todo um ritual preparatório da sua chegada e também na espera da sua chegada³⁸. Contudo, as pessoas não esperam apenas a imagem que vem em procissão, mas a própria Senhora da Saúde. As palavras de uma crente são claras: «a Nossa Senhora vai passar lá [Subidouro]». De facto, para os crentes, a imagem da Senhora da Saúde não é um símbolo de outro poder, mas contém em si um poder sobrenatural³⁹.

Tal como acontece com as demais invocações da Virgem e com as outras Senhoras da Saúde, a Senhora da Saúde de Gueifães está materializada numa imagem⁴⁰, o que favorece o relacionamento fenomenológico dos crentes⁴¹. Ora, neste processo de «sacramentalização afectiva da imagem sagrada»⁴², as crentes tocam, falam, beijam e até andam ao colo com a

³⁶ DOUGLAS, 1991.

³⁷ GOODY, 1994: 362.

³⁸ William Christian refere que «uma das principais atrações de um santuário é a figura santa que tenha manifestado o desejo de estar num determinado lugar e proteger, ajudar ao conjunto, particular, de pessoas que vivem em torno do dito lugar». CHRISTIAN, 1976: 74.

³⁹ TURNER, TURNER, 1978: 143.

⁴⁰ Mais concretamente em três imagens, sendo a mais recente aquela que está na igreja nova e que sai em procissão.

⁴¹ LEACH, 1992: 55-61.

⁴² MESLIN, 1988: 272.

imagem da Senhora da Saúde de Gueifães. Desde que a imagem esteja fisicamente acessível muitas são as crentes que lhe tocam, mas há também quem fale com ela, até durante a missa. Enquanto o padre reza missa Ester está sempre a olhar para a Senhora da Saúde, fala com ela, conta-lhe os seus problemas, e até quando vai «tomar o senhor» é para o *corpo* da Senhora que olha. Há poucos anos, Maria Carvalho cumpriu um sonho de há muitos anos: «pegar na Senhora da Saúde». Foi no fim de uma procissão que esta crente pediu para pegar na imagem, «parecia tolinha com a Nossa Senhora ao colo». Estas são as suas palavras para dizer que não tem palavras para expressar o que sentiu.

Não é apenas por simplificação de linguagem que Maria Carvalho diz que pegou na Senhora da Saúde, é que para ela, como para muitas outras, aquela imagem é de facto a Senhora da Saúde.

Une-as as pétalas que a primeira atirou para o chão, para dar forma a um tapete, e que a segunda atirá para o ar, para dar forma a uma nuvem de flores; une-as a devoção pela Senhora da Saúde que, tal como largas dezenas de pessoas, por ela esperam no Subidouro, o mais próximo possível do altar. De facto, autóctones e visitantes aglomeram-se o mais próximo possível do altar, esperam a chegada da procissão e, mais ainda, da Senhora da Saúde. As palavras de uma crente poderiam ser reproduzidas por muitos outros, «eu só a vejo a ela».

4. A PROCISSÃO: NARRATIVA VERBAL

Podemos encontrar duas fontes etimológicas para a palavra *rito*, uma do latim, outra do sânscrito. Assim, por um lado, a palavra *rito* poderá ter origem no termo latim *ritus*, que designa «não só as cerimónias ligadas às crenças relativas, ao sobrenatural, como os simples hábitos sociais, os usos e os costumes (*ritus moresque*), isto é, à maneira de agir reproduzidos com uma certa invariabilidade»⁴³. Por outro, a palavra *rito* poderá provir do sânscrito védico *rta* — *rita* que «significa “disposição” e que nos Vedas designa a ordem cósmica sobre a qual velam as divindades como Varuna. É a estrutura normal das coisas, do que acontece no cosmos, no meio humano. E, no plano ritual, tudo de bom e de justo que se efectua»⁴⁴.

Sem excluir dimensões profanas presentes em «ritos de interação»⁴⁵, no presente texto privilegiar-se-á a dimensão religiosa do rito, considerando o ritual como «um conjunto de actos repetitivos e codificados, por vezes solene, de ordem verbal, gestual ou de postura, com forte carga simbólica, fundados sobre a crença na força atuante de seres ou de poderes sagrados, com os quais o homem tenta comunicar, visando obter um determinado efeito»⁴⁶. Concordando com Victor Turner que sustenta que «o símbolo é a mais pequena unidade do

⁴³ CAZENEUVE, [s.d.]: 10.

⁴⁴ DELAHOUTRE, 1987: 1526.

⁴⁵ GOFFMAN, 1974.

⁴⁶ RIVIÈRE, 2000: 154.

ritual»⁴⁷, em seguida, descrever-se-á o processo de construção material e simbólica do Ritual da Senhora da Saúde no Subidouro.

No segundo domingo depois da Páscoa, pouco depois das oito e meia da manhã ouve-se primeiro e vê-se depois a Fanfarrinha de Gondomar quebrar o silêncio da rua, anunciando um dia de festa, a festa da Senhora da Saúde. Pouco tempo depois, o Sr. Joaquim ajoelha-se junto ao muro, não como deferência relativamente a algum símbolo sagrado, inexistente, mas para iniciar um longo processo de sacralização do espaço. Há mais de meio século que este gesto se repete: fazer um buraco no chão, na confluência das ruas, junto ao muro, para cravar uma cruz de madeira. Para que a cruz se mantenha segura, o orifício tem de ter dimensões de profundidade e diâmetro precisas. Em seguida, dois outros homens carregam a cruz, introduzindo-a na cova, procurando aprumá-la na direção de uma das ruas, mas ambos sabem que, por mais primor que a sua ação evidencie, a cruz nunca ficará como tem de ficar: faceada com a rua que se lhe opõe e da qual chegará a procissão. Ao longo da manhã, diversos homens afastar-se-ão da cruz no sentido inverso da procissão, aproximadamente até ao limite onde se iniciará o tapete de flores, para aferir se a cruz está alinhada. Invariavelmente a resposta é negativa, correspondendo à solicitação de novos ajustes na posição. Ainda que se revistam de uma certa seriedade, pois o cuidado estético está presente em todo o trabalho ritual, estes movimentos também encerram em si uma certa dimensão lúdica, promovendo a proximidade entre os participantes, quer pela ação do momento quer pela evocação da repetição das mesmas situações no passado. Podemos afirmar que o *gesto precário* de alinhamento da cruz se constitui como uma *ilustração estável* daquilo que se propõe designar como *configuração de proximidade*: o *humor*, que estreita relações entre os seres humanos da comunidade, e a *estética*, que estreita relações destes com seres sobrenaturais, particularmente a Senhora da Saúde.

No centro desta cruz de madeira vai ser pendurado um cristo de louça, incomensuravelmente mais pequeno, com os braços abertos. Num primeiro movimento, uma crente, que ofereceu o cristo, transporta-o, respeitosamente, até à cruz. Num segundo movimento, um homem sobe para cima de um banco e prende-o no centro da cruz.

Junto a esta cruz, reconstrói-se o altar. Inicialmente um conjunto de tábuas soltas que vão ganhando forma à medida que vão sendo repregadas, ano após ano, na ordem que permite tomar a forma de altar. Para tal, não chega a estrutura, é necessário a toalha de cetim, sobre a qual se colocará mais um cristo sobre uma caixinha cor-de-rosa, dois círios e alguns arranjos de flores. De cada um dos lados, uma tábua sobre dois bancos, coberta com panos brancos, servirá de banco para as meninas (e um ou outro menino) vestidas de branco se sentarem, cada uma com um pequeno cesto de pétalas de rosas brancas e cor-de-rosa.

Há algum tempo que a polícia fechou a rua ao trânsito automóvel, permitindo o início da construção dos tapetes de flores. Estas são as mais diversas: gerberas, cravinas, rosas, íris, frésias, coroas-de-rei, dalias... separadas cromaticamente em caixotes, resultado da debulhada

⁴⁷ TURNER, 1990: 2.

do dia anterior. Os tapetes de flores exigem trabalhos diferenciados. O primeiro a ser construído é aquele que fica junto ao altar e que exige o seu planeamento, seja através de um esboço desenhado numa folha arrancada de um caderno, seja apenas desenhado no chão com um caco cor de laranja de vaso que serve de giz. Este tapete assume, recorrentemente, a forma circular dentro do qual é desenhado um coração. Sendo este o gesto mais complexo que é habitualmente realizado pelo mesmo autóctone, que inicia nesta altura a sua participação no ritual. É a partir deste círculo que constroem duas linhas de tapetes, seguindo o centro de cada uma das ruas, mais fáceis de fazer, pois têm como moldes esquadros, com variadas formas que ganham evidência ao serem preenchidos com flores de diferentes cores.

A execução dos tapetes de flores é realizada por autóctones e por pessoas que, não vivendo na comunidade, mantêm um vínculo com a mesma, por terem lá nascido ou vivido ou por uma relação de parentesco com alguém do lugar. Participam velhos e novos, homens e mulheres, uns fazem um trabalho mais continuado, outros participam apenas na parte final da construção. Há mulheres que apenas fazem o arranjo do altar, há homens que apenas colaboram na colocação da cruz de madeira e na construção do altar. Geralmente, na parte final do trabalho, há mais pessoas a colaborar e mais pessoas a observar quem trabalha. Alguns autóctones, que realizam um trabalho mais de retaguarda, confidenciaram-me, criticamente, que esta era uma altura mais apetecível para elevar o protagonismo de quem o fazia, mas sem o seu trabalho menos visível (fazer o peditório, recolher e debulhar flores) não havia festa.

Com o avançar da manhã, a rua vai-se compondo. O tapete de flores está quase terminado e a assistência vai aumentando. Algumas senhoras mais velhas já marcaram o seu lugar, colocando cadeiras articuladas em lugares privilegiados da rua. Entretanto, os pequenos bombeiros, recém-chegados, já *marcham* para a casa do senhor que iniciou este ritual, e que agora é habitada pelo neto e pela sua família nuclear. Espera-os o habitual lanche, uma prática incorporada há poucos anos no ritual e que muito agrada a todos os bombeiros, crianças e adultos.

Os bombeiros voltam para a sua posição, agora alinhados, próximos do altar à frente de um dos bancos das meninas (e um ou outro menino), também elas já preparadas, vestidas de branco, com um cesto de pétalas nas mãos. Os tapetes estão terminados, protegidos pelos *verdes*, que os separam das pessoas que são cada vez mais e procuram estar cada vez mais próximas do altar. Ao longe vêm os cavalos da Guarda Republicana e ouvem-se os sons da fanfarra que encabeçam o longo séquito da procissão, mas aquilo que todos esperam é pela chegada da Senhora da Saúde. Duas meninas vestidas de Senhora da Saúde denunciam a sua proximidade.

Por fim, o andor da Senhora da Saúde chega ao coração de flores. Voltado para o altar, aqueles que o carregam baixam a parte da frente que os autóctones traduzem como uma *vénia*. Este é um gesto primordial, visto que é o que espoleta uma simultaneidade de outras ações simbólicas: toca a sirene dos bombeiros, soltam-se os foguetes, as meninas lançam as pétalas de rosas, as pombas são soltas das gaiolas e diversas mulheres começam a chorar.

É primordialmente para este momento que os participantes trabalham, é por este momento que todos esperam.

Depois, as pessoas aguardam o fim da longa procissão para abandonar as margens da rua onde estiveram e avançar para o centro da rua, deambulando sobre o que resta dos tapetes de flores, percorrendo mimeticamente caminhos percorridos inicialmente pela Senhora da Saúde, no fundo, *devotando com os pés*.

Por fim, a rua volta ao silêncio inicial e os participantes partem na esperança de que a Senhora da Saúde lhes dê «saudinha, para estar aqui para o ano».

NOTA FINAL

Em muitos outros lugares de culto mariano, nomeadamente da Senhora da Saúde, desenvolvem-se rituais religiosos que atraem muito mais gente para lá da população residente. Efetivamente, este tipo de rituais festivos apresenta-se como uma espécie de *estandarte* de uma identidade local através dos quais os autóctones *lutam simbolicamente* para preservar este *património cultural*. Assim é o caso do Senhora da Saúde no Subidouro.

Numa repetição cíclica e efémera, os participantes locais põem em prática estratégias estéticas, cénicas e simbólicas que se materializam, predominantemente, na sacralização do espaço, atualizam a «memória coletiva»⁴⁸ da comunidade, atraindo os autóctones e turistas.

Considerando que a «região de fachada»⁴⁹ deste ritual é uma confluência de ruas, é necessário transformar este «não lugar» num «lugar»⁵⁰, criando assim as condições necessárias para que se cumpra o trabalho religioso de sacralização do espaço. Tal empresa exige a convocação dos habitantes do lugar do Subidouro para uma prática ritual que configura dinâmicas de «agência» e «sociabilidade»⁵¹ imprescindíveis para a construção e preservação desta paisagem religiosa.

A evidente expressão coletiva desta cerimónia não anula motivações individuais, seja na construção seja na participação neste ritual. Ora, é exatamente esta *habilidade* para acomodar uma multiplicidade de discursos e de experiências que reforça o poder deste lugar⁵², o que certamente contribui para a sua visível e crescente propensão para atrair autóctones e turistas. Ao verificarmos ainda a evidente «reprodutibilidade»⁵³ deste ritual, através da participação intensa de crianças e jovens em todas as suas fases, podemos concluir que as *paisagens religiosas efémeras* do culto à Senhora da Saúde no Subidouro pronunciam *crenças religiosas perenes*.

⁴⁸ HALBWACHS, 1990.

⁴⁹ GOFFMAN, 1993.

⁵⁰ AUGÉ, 1994.

⁵¹ APPADURAI, 2004: 237-263.

⁵² EADE, SALLNOW, 1991: 15-16.

⁵³ APPADURAI, 2004: 237-263.

BIBLIOGRAFIA

- ALMEIDA, Carlos Alberto Ferreira de (1981). *Território Paroquial de Entre-Douro-e-Minho. Sua Sacralização*. «Nova Renascença». I:2, 202-212.
- APPADURAI, Arjun (1986). *Introduction: commodities and the politics of value*. In APPADURAI, Arjun, ed. *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 3-63.
- APPADURAI, Arjun (2004). *As dimensões culturais da globalização: A modernidade sem peias*. Lisboa: Teorema.
- AUGÉ, Marc (1994). *Não-Lugares: introdução a uma antropologia da sobremodernidade*. Venda Nova: Bertrand.
- CAILLOIS, Roger (1988). *O Homem e o Sagrado*. Lisboa: Edições 70.
- CAZENEUVE, Jean [s.d.]. *Sociologia do Rito*. Porto: Rés Editora.
- CHRISTIAN, William (1976). *De los santos a Maria: panorama de las devociones a santuarios españoles desde el principio de la Edad Media hasta nuestros días*. LISON TOLOSANA, Carmelo, ed. *Temas de Antropología Española*. Madrid: Akal, pp. 49-105.
- DAMATTA, Roberto (1986). *O que faz o brasil, Brasil?* Rio de Janeiro: Rocco.
- DELAHOUTRE, Michel (1987). *Peregrinaciones búdicas*. In POUPARD Paul, dir. *Diccionario de las Religiones*. Barcelona: Editorial Herder, p. 1526.
- DOSTOIÉVSKI, Fiódor (2003). *Crime e castigo*. Porto: Público Comunicação Social.
- DOUGLAS, Mary (1991). *Pureza e Perigo: ensaio sobre as noções de poluição e tabu*. Lisboa: Edições 70.
- DURKHEIM, Émile (1996). *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. São Paulo: Martins Fontes.
- EADE, John; SALLNOW, Michael J. (1991). *Introduction*. In EADE, John; SALLNOW, Michael J., ed. *Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage*. London: Routledge, pp. 1-29.
- ELIADE, Mircea (1988). *O mito do eterno retorno*. Lisboa: Edições 70.
- ELIADE, Mircea (1994). *Tratado de História das Religiões*. Porto: Edições Asa.
- ESPÍRITO SANTO, Moisés (1990). *A Religião Popular Portuguesa*. Lisboa: Assírio & Alvim.
- FREUD, Sigmund (1996). *Totem et tabou*. Paris: Éditions Payot.
- GIRARD, René (1972). *La Violence et le Sacré*. Paris: Éditions Bernard Grasset.
- GOFFMAN, Erving (1974). *Les rites d'interaction*. Paris: Éditions de Minuit.
- GOFFMAN, Erving (1993). *A Apresentação do eu na vida de todos os dias*. Lisboa: Relógio D'Água.
- GOODY, Jack (1994). *La culture des fleurs*. Paris: Éditions du Seuil.
- HALBWACHS, Maurice (1990). *A Memória Coletiva*. São Paulo: Vértice.
- INGOLD, Tim (2012). *Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais*. «Horizontes Antropológicos». 18:37, 25-44.
- ISAMBERT, François-André (1982). *Le Sens du Sacré: Fête et religion populaire*. Paris: Éditions de Minuit.
- KOPYTOFF, Igor (1986). *The cultural biography of things: commoditization as process*. In APPADURAI, Arjun, ed. *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 64-91.
- LEACH, Edmund (1992). *Cultura e comunicação. A lógica da conexão dos símbolos: Introdução ao uso da análise estruturalista em antropologia social*. Lisboa: Edições 70.
- LEROI-GOURHAN, André (1987). *O Gesto e a Palavra*. Lisboa: Edições 70. Vol. II: *Memória e Ritmos*.
- MARKALE, Jean (1997). *La Grande Déesse*. Paris: Albin Michel.
- MESLIN, Michel (1988). *L'Expérience Humaine du Divin*. Paris: Cerf.
- MORINIS, Alan (1992). *Introduction: The Territory of the Anthropology of Pilgrimage*. In MORINIS, Alan, ed. *Sacred Journeys: The Anthropology of Pilgrimage*. London: Greenwood Press, pp. 1-28.
- PEREIRA, Pedro (2003). *Peregrinos: um estudo antropológico das peregrinações a pé a Fátima*. Lisboa: Piaget.

- PEREIRA, Pedro (2006). *Cada um anda ao seu ritmo: As práticas individuais nas peregrinações a pé a Fátima*. In ASSOCIAÇÃO PORTUGUESA DE ANTROPOLOGIA. *Actas do III Congresso da Associação Portuguesa de Antropologia: Afinidade e Diferença*. Lisboa: Associação Portuguesa de Antropologia.
- PEREIRA, Pedro (2007). *Peregrinações pouco católicas: o locus religioso das peregrinações a pé a Fátima*. «Revista de Ciências Humanas». 41:1 e 2 (abr.-out.) 179-193.
- PEREIRA, Pedro (2008). *A Minha Senhora da Saúde: o processo de apropriação individual da Senhora da Saúde de Touvedo*. «(con)textos. revista d'antropologia i investigació social». 1 (mai.) 59-73.
- PEREIRA, Pedro (2014a). *Em Busca da Saúde: o recurso à Senhora da Saúde como estratégia para lidar com a doença e para promover a saúde*. «Revista Santuários». 1:1, 222-226.
- PEREIRA, Pedro (2014b). *One image, one Virgin and one believer: proximity and change in the cult of Our Lady of Health*. «Diálogos com a Arte: revista de arte, cultura e educação». 4, 57-60.
- PEREIRA, Pedro (2014c). *Uma imagem é uma imagem, mas...: o processo de humanização das imagens da Senhora da Saúde*. «Revista Santuários». 1:2, 171-175.
- PEREIRA, Pedro (2016). *Aparição, doença e devoção: a emergência do culto à Senhora da Saúde em Portugal*. «Revista Estudos Regionais». II Série. 10, 171-179.
- PEREIRA, Pedro (2017a). *Devoting with the Feet: Motivations and Trajectory of the Pilgrims towards the Sanctuary of Fátima*. «Annali di studi religiosi». 18, 97-106.
- PEREIRA, Pedro (2017b). *O início e o fim do culto: uma genealogia do culto à Senhora da Saúde em Portugal*. «Revista Estudos Regionais». II Série. 11, 193-205.
- PEREIRA, Pedro; BRAGA, Mário J. (2016). *A kind of street art: Artistic and religious expressions in the preservation of the local cultural heritage (Maia)*. «Diálogos com a Arte: revista de arte, cultura e educação». 6, 221-230.
- PEREIRA, Pedro; BRAGA, Mário J. (2017). *A arte na rua: Senhora da Saúde, Subidouro, Maia, Portugal. Expressões religiosas e artísticas na preservação do património cultural local*. «Revista MEMORIAMEDIA». 2. Disponível em <http://memoriamedia.net/pdfarticles/PT_MEMORIAMEDIA_REVIEW_A_arte_na_rua.pdf>.
- PRESTON, James J. (1992). *Spiritual Magnetism: An Organizing Principle for the Study of Pilgrimage*. In MORINIS, Alan, ed. *Sacred Journeys: The Anthropology of Pilgrimage*. London: Greenwood Press, pp. 31-46.
- RIVIÈRE, Claude (2000). *Introdução à Antropologia*. Lisboa: Edições 70.
- TURNER, Victor (1990). *La selva de los simbolos: Aspectos del ritual ndembu*. Madrid: Siglo Veintiuno Editores.
- TURNER, Victor; TURNER, Edith (1978). *Image and pilgrimage in Christian culture: anthropological perspectives*. Oxford: Basil Blackwell.

