

A Virgem Maria manifesta-se das mais diversas formas, apresentando inúmeras designações, sendo uma delas a Senhora da Saúde. Contudo, também esta Senhora da Saúde se materializa de forma diferente em várias comunidades de Portugal, como é o caso da Senhora da Saúde de Touvedo. Ancora-do na histórica plasticidade de Maria e recorrendo particularmente à etnografia das crenças e práticas religiosas dos crentes, com o presente artigo pretende-se sustentar que para além de uma apropriação comunitária emergem relações de particular intimidade com a Senhora da Saúde, dando forma a um processo de apropriação individual da Senhora da Saúde de Touvedo.

[DOENÇA, RELIGIÃO, SAÚDE,  
VIRGEM MARIA]

article

# A Minha Senhora da Saúde

## O processo de apropriação individual da Senhora da Saúde de Touvedo

Pedro PEREIRA

Escola Superior de Enfermagem – Instituto Politécnico de Viana do Castelo (Portugal)  
[pedro.q.pereira@netcabo.pt](mailto:pedro.q.pereira@netcabo.pt)

### INTRODUÇÃO<sup>1</sup>

Primeiro domingo de Agosto, o calor confirma-o, algumas dezenas de pessoas aguardam no adro da Igreja. O ruído dos foguetes anuncia que em breve vão formar um pequeno séquito que vai seguir o andor da Senhora da Saúde, percorrendo lentamente o breve mas íngreme caminho até à Capela. Um homem descalço carrega o andor, uma mulher amortilhada devido a uma promessa feita por outra que a acompanha e todos partilham o caminho, a devoção e a pertença à comunidade de Touvedo.

<sup>1</sup> Este artigo é uma versão revista do trabalho realizado para o Curso de Pós-Graduação em Dinâmicas Religiosas no Mundo Contemporâneo, coordenado pelo Professor Doutor Ramon Sarro, em Janeiro-2006. Agradeço ao Professor Doutor José Manuel Sobral as críticas e sugestões que fez ao trabalho.

Esta Senhora da Saúde é, naturalmente, uma manifestação da Virgem Maria, contudo diferencia-se desta quer pela advocação específica – Saúde – quer por estar radicada numa freguesia – Touvedo (S. Lourenço). É, portanto, nesta festa em sua honra que a comunidade se reencontra, os que vivem na freguesia e os que estando ausentes, quase todo o ano, nunca deixaram de lhe pertencer.

Porém, ainda que a apropriação comunitária da Senhora da Saúde influencie todos estes crentes, há também uma apropriação individual que decorre de uma relação com a Senhora da Saúde experimentada tão intimamente que muitas vezes não transparece para a comunidade.

É sobre esta apropriação individual da Senhora da Saúde de Touvedo que este trabalho se debruça procurando, através particularmente, da etnografia das crenças e práticas religiosas dos crentes, conhecer o processo relacional destes com a Senhora da Saúde de Touvedo.

Para atingir tal intuito não é suficiente fazer incursões circunscritas à memória individual dos crentes, é preciso ir mais longe, pois esta memória é certamente influenciada pela memória colectiva da comunidade a que pertencem. Mas é preciso recuar ainda mais, pois a Senhora da Saúde de Touvedo é uma manifestação da Virgem Maria.

Todavia, para Maria convergiram diversas divindades femininas, devendo merecer algumas referências, e de Maria multiplicaram-se as mais diversas manifestações: Senhoras da Saúde e muitas outras. Assim, a análise da forma como o culto mariano se foi desenvolvendo apresenta-se como fundamental para a compreensão da apropriação individual que os crentes fazem da Senhora da Saúde de Touvedo. Desde a absorção de cultos de divindades femininas, anteriores ao cristianismo, até à Senhora da Saúde de Touvedo, é inegável a enorme plasticidade de Maria, que permitiu que o seu culto tivesse sido transportado até à actualidade e de forma que se adapta às necessidades de cada crente.

## 1. O CULTO A DIVINDADES FEMININAS

O culto a divindades femininas, sobretudo às chamadas Grandes Deusas, reveste-se particularmente de uma dimensão histórica e de outra geográfico/cultural. Por um lado, este culto apresenta uma ancestralidade que o faz remontar a um passado longínquo, concomitantemente com uma continuidade de culto que o traz até aos primeiros séculos do cristianismo. Por outro, a devoção a estas divindades femininas caracteriza-se por uma acentuada diversidade de formas de manifestação, bem como o aparecimento em diferentes lugares geográficos e culturais. Sem procurar a exaustividade, expressa nas obras de alguns autores<sup>2</sup>, pretende-se tão só fazer uma breve descrição deste culto, que possa permitir uma melhor compreensão do culto mariano.

Podemos recuar até ao Paleolítico e notar o culto à Grande Deusa através das pequenas estatuetas, denominadas *vénus aurinhacenses*, caracterizadas deste modo por André Leroi-Gourhan: “uns seios enormes pendem do corpo maciço, a cabeça não possui quaisquer pormenores, os braços são um mero esboço, e as pernas, curtas e esquemáticas, afilando-se rapidamente, constituem o prolongamento das coxas” (1987: 195). Este culto prolongou-se até ao Neolítico, contudo durante a Idade do Bronze, os deuses tribais masculinos foram lentamente substituindo a Grande Deusa. Quanto ao momento de transição de um culto primordial a uma Grande Deusa para o domínio de um deus macho, ele dá-se na Idade do Bronze na Civilização Suméria, na qual a Grande Deusa sempre venerada, Inanna ou Ishtar, perdeu a primazia

<sup>2</sup> Alguns exemplos são os seguintes: James, E. O. (1960), *Le Culte de la Déesse-Mère dans l'histoire des Religions*, Paris: Payot; Markale, Jean (2000), *A Grande Deusa – mitos e santuários: da Vénus de Lespugue à Nossa Senhora de Lourdes*, Lisboa: Piaget; Neumann, Erich (1963), *The Great Mother*, N.York: Routledge & Kegan Paul; Przyluski, J. (1950), *La Grande Déesse - étude comparative des religions*, Paris: Payot.

de Deusa Universal, que deu à luz os deuses, para se tornar esposa, em seguida irmã e por fim filha do deus do Céu, Enlil. Este tornou-se então deus principal dos sumérios. Também os arianos e os semitas (3000 a. C.), ambos povos guerreiros, foram impondo o culto a um deus masculino que substituiu o culto anterior a uma divindade feminina.

Deste modo, com o domínio dos povos que prestavam culto a um deus masculino, a Grande Deusa perdeu o seu papel de primordial, e passou a secundar o deus masculino. Por conseguinte, como os povos ocidentais se basearam na cultura judaico-cristã que bebeu as suas referências religiosas nas culturas babilónica e assíria, nota-se no simbolismo religioso desta cultura uma aparente ausência, em termos institucionais, da Grande Deusa.

Ora, é a partir dos assírios, que recuperam a mitologia babilónica, concretamente a substituição da Grande Deusa Tiamat pelo seu neto Marduk, que vai aparecer uma nova ordem no topo do Mundo religioso: um deus masculino, da conquista e da guerra. Então, o elemento feminino torna-se secundário ou submisso, pois cedeu o lugar ao Pai Criador único como acontece nas religiões do livro: judaísmo, cristianismo e islamismo.

Portanto, com a invasão, na Idade do Ferro, dos povos nómadas e guerreiros indo-europeus, tudo levaria a crer que tivesse havido definitivo declínio do culto à Grande Deusa. Contudo, não devemos deduzir que a perda de algum protagonismo da Grande Deusa significasse o seu desaparecimento, pois, como se poderá notar em seguida, a diversidade do seu culto até aos primeiros séculos do cristianismo foi enorme.

De facto, a multiplicidade de formas de representação de uma divindade feminina é muito elevada, como se poderá notar através de alguns exemplos geográfico/culturais. Na Palestina, em Canaã, local escolhido pelo Deus da Bíblia para fazer a aliança com o seu povo, de Israel, através das Núpcias de Canaã, neste local os habitantes prestavam

culto a uma Grande Deusa. Daí que se compreenda a indignação de Jeremias: “ ‘Vocês ofereceram bolos à Rainha do Céu?’ ” (Quéré, 1983: 114). No evangelho de Tiago, pode ler-se que “os papiros de Elefantina confirmaram que os judeus haviam colocado uma deusa paredra ao lado de Yahvé” (Quéré, 1983: 114).

Mais a Leste situa-se a região da Mesopotâmia (englobando as civilizações Babilónica, Suméria e Assíria), onde se destaca a presença de uma Grande Deusa, ainda que assumindo vários nomes como sejam: Namu, Ki, Ninhoursag, Tiamat, Ishtar ou Ianna, Ninnah ou Arourou.

A Sul do Mar Negro (Ásia Menor), na antiga Fenícia, venerava-se a Deusa Astart, sendo depois exportado o seu culto para as regiões vizinhas. Na mesma região, a Religião Hitita também possuía uma Grande Deusa com diversos nomes e muitas caras, adorada como Deusa do Sol de Arinna. Ainda mais a Oriente, na antiga Pérsia, actual Irão, a Grande Deusa era venerada pelo nome de Anahita. Mas, com Zaratustra e reformada a Religião Persa, ou seja, no zoroastrismo há referência a uma deusa reinterpretada, após o abrandar do próprio culto zoroástrico. Ela chamava-se Sarasvati.

Rumando a Sudeste, na Índia, “julga-se que a monarquia sagrada estava intimamente associada ao culto da Deusa Mãe como na Babilónia. Alguns dos edifícios mais pretenciosos de Mohenjo-Daro podem ter sido santuários erigidos em sua honra, e julga-se que em todas as casas tivessem havido figuras de barro de uma divindade feminina de aspecto idêntico ao da Grande Mãe do Médio Oriente antigo” (James, 1994: 71/72).

Em África, na parte leste, destaca-se Ísis como Grande Deusa (Deusa Suprema e Universal), cujo culto se extravasou muito para além do Egipto, chegando a abranger o Próximo Oriente, a Grécia, Roma e toda a bacia mediterrânica. A sua influência foi tal que lentamente conseguiu englobar muitos dos cultos de Grandes Deusas.



Na Europa central, na mitologia celta encontram-se diversas Grandes Deusas, como por exemplo Rigantona, que existe antes de toda a recepção de energia da terra, Danu, Brigitte, mãe de Dagda, o Pai Universal e Dana, Mãe dos Deuses. Mais a Sul, no Báltico, nota-se que a mitologia dos povos que aqui residiam, tinha uma preocupação prioritária com a fertilidade e fecundidade e assim, sob a forma de culto às Deusas Mães (dos jardins, do vento, do mar), evoca-se uma Deusa Mãe primordial e telúrica. Na mesma área, os trácios do Sul tinham uma divindade feminina que se identificava com Hera. Ainda mais a Sul e banhada pelas águas mediterrâneas situa-se a Grécia. Na sua mitologia, sobressai a Grande Deusa Geia que deu origem a Urano, seu filho e amante. Para além de Geia, existem muitas outras deusas, como por exemplo Eurínome ou Tétis, que na opinião de Loraux (1990), não são senão manifestações ou sobrevivências da Deusa ou Grande Deusa. Mais para Oeste, continuando no Mediterrâneo, encontramos a Grande Deusa Cibele, venerada em Roma, mas originária da Anatólia, e difundida pelas áreas circundantes. Por fim, em Creta, a religião minoana deixou uma vasta gama de iconografia que sustenta a existência de uma Grande Deusa da Natureza e que seria a divindade principal da ilha. Ela tinha um companheiro, deus adolescente, com menor protagonismo.

Ora, tendo em conta alguns exemplos da pluralidade das representações de Grandes Deusas, não parece estranho que Verez, no seu livro *La mère et la Spiritualité*, sugira que “a Deusa Mãe foi venerada em todos os tempos e em todos os lugares, excepto na nossa sociedade moderna” (1995: 47). Como se poderá notar em seguida, o culto de Maria apresenta uma acentuada diversidade de formas e uma enorme expressão de culto no mundo católico<sup>3</sup>. Igualmente

<sup>3</sup> Veja-se o número de peregrinos presentes anualmente em alguns santuários marianos: Nossa Senhora da Guadalupe – 15 a 20 milhões; Nossa Senhora Lourdes – 5 milhões; Nossa Senhora de Fátima – 2 milhões [outras fontes apresentam o

importante foi a forma como a Igreja Cristã/Católica procurou substituir o culto a algumas Deusas pelo culto a Maria. Não se pretende com estes argumentos sustentar que Maria é uma Deusa, como aliás já foi chamada, mas apenas salientar que, particularmente no Ocidente, o culto a uma entidade sobrenatural feminina é um de uma enorme importância devocional e, por outro lado, que as referidas substituições de culto longe de serem processos estanques deixam-se sempre marcas quer em termos de crenças quer em termos de práticas religiosas<sup>4</sup>, que se podem constituir como um elemento importante para se compreender esta singular plasticidade do culto mariano.

## 2. O CULTO DA VIRGEM MARIA

O culto mariano encerra em si uma situação paradoxal: poucas são as referências a Maria nos Evangelhos canónicos; a devoção a Maria nos meios católicos tem uma expressão muito diversificada e muito acentuada, sendo a Senhora da Saúde de Touvedo uma dessas manifestações. Como é que, ao longo da sua história, Maria se foi metamorfoseando de forma a aumentar e a diversificar o seu culto? Como é que o culto a Maria foi fugindo quer aos evangelhos canónicos quer às redes teológicas cristãs e católicas que foram sendo sucessivamente alargadas de forma a manter o culto mariano inserido na teologia cristã? Assim, de uma forma breve, procurar-se-á ilustrar, de uma forma cronológica, alguns exemplos dessas fugas que se julga contribuir para aquilo que se poderá denominar *plasticidade de Maria*.

Como salienta R. Laurentin, a Igreja primitiva só prestou culto a Maria a partir do século IV<sup>5</sup> (1987:

número de 4 milhões] (Ruggles, 2003: 24-25).

<sup>4</sup> Veja-se o caso da Nossa Senhora da Guadalupe, em que a Virgem apareceu exactamente na colina sagrada da deusa asteca Tonantzin, também ela virgem imaculada (Eliade, 1995: 38).

<sup>5</sup> V. Turner contraria esta ideia, sustentando que já no século II foram pintados frescos nas catacumbas romanas, salientado

1115). Um dos motivos para tal situação teve a ver com uma alergia às deusas pagãs, relacionadas com as forças cósmicas e com a divinização da natureza (Laurentin, 1987: 1115), que naturalmente poderia levar a conceber Maria como uma divindade. Contudo, por muito controlo que a Igreja tentasse ter, os exageros populares <sup>6</sup> (Gambero, 1995: 360) prolongaram-se até ao século V <sup>7</sup>. É interessante notar que perante a dificuldade de controlar práticas e crenças relativas a Maria a Igreja alarga a malha e engloba oficialmente devoções populares. Assim, no século V (431), o Concílio de Éfeso proclama Maria como Teotokos (Mãe de Deus), dando carácter institucional ao culto mariano.

Ao longo da Idade Média o culto mariano foi-se alargando através do aumento do número de festas, que passavam de Oriente para Ocidente, como por exemplo: Conceção de Maria ou Assunção de Maria. A par disto, a diversidade de Maria foi também aumentando quer através das designações, como Santa Mãe de Deus ou Estrela da Manhã <sup>8</sup>, quer pelas expressões artísticas, quer pelo culto de relíquias (cabelos ou túnica), quer ainda pelas mais de mil aparições da Virgem ao longo da Idade Média (Boutry, 1997: 683).

Sustentado na falta de fundamento teológico, o culto mariano foi duramente criticado pelos homens da Reforma, que assumiram posições iconoclastas em relação às imagens de Maria. Contudo, com o Concílio de Trento, o culto mariano foi legitimado e em países do Sul da Europa (como Itália, Espa-

nha, França ou Portugal) tendo estado até presente de uma forma tão acentuada que, como reconhece o autor católico Gambero, a devoção popular chegou a atribuir à Virgem o título de Deusa (1995: 363) <sup>9</sup>.

De facto, neste período, o culto mariano para além de se tornar mais intenso, tendeu a tornar-se mais autónomo, sendo isto visível em dois aspectos. Por um lado, através das chamadas correntes de teologia mística, que eram em grande número, e que tinham como objectivo separar o culto mariano da doutrina cristã, transformando o culto a Maria num tratado separado da cristologia (Roux, 1968: 526). Por outro, pelo denominado *voto sanguíneo*, no qual os defensores da Imaculada Conceção de Maria defendiam, se necessário com o derramamento do próprio sangue, esta verdade (Gambero, 1955: 363).

Ao longo dos séculos XIX e XX, o culto mariano saiu reformado, particularmente por dois motivos. Por um lado, pela transformação em dogma de festas, crenças e práticas religiosas relativas a Maria que já existiam desde a Idade Média, como a Imaculada Conceção de Maria (1854) e Assunção de Maria (1950). Por outro lado, através das diversas aparições de Maria, que despertavam grande fervor entre os crentes, e que foram sendo reconhecidas pela Igreja, como La Salette (1846), Lourdes (1858) ou Pontmain (1871), como Fátima (1917), Beauraing (1932-1933) ou Banneaux (1933).

De facto este alargar oficial das crenças e práticas populares associadas ao culto mariano e as tentativas de controlo desse mesmo culto estão bem patentes no *Marialis Cultus*, resultante do Concílio Vaticano II, Paulo VI, que legitimou o culto a Maria. Este documento, exorta ao culto mariano, mas simultaneamente pretende controlá-lo, regulá-lo, procurando assim evitar que o culto a Maria ganhe autonomia<sup>10</sup>

particularmente a Catacumba de Priscilla, na qual um fresco representa a Maria sentada com o menino Jesus nos seus joelhos (Turner, 1978: 150).

<sup>6</sup> No século IV, Epifânio denuncia as práticas de culto de uma seita de feminina denominada Coliridianas que ofereciam uma espécie de um bolo à Virgem como se Ela fosse uma Deusa (Reumann, 2005: 5753).

<sup>7</sup> Nos séculos XVI e XVII, dentro do processo da Contra-Reforma, Maria participa em missões de evangelização do Novo Mundo (Garcia, 2003: 76).

<sup>8</sup> Note-se que esta designação de Maria como Estrela da Manhã, bem como outras como Mãe Divina, Senhora, Rainha do Céu ou Luz do Mar, já haviam apelidado a Grande Deusa Ísis.

<sup>9</sup> Nos séculos XVI e XVII, dentro do processo da Contra-Reforma, Maria participa em missões de evangelização do Novo Mundo (Garcia, 2003: 76).

<sup>10</sup> Pode-se notar isto mesmo no “*Marialis Cultus*” do Papa





11.

Para além de ter estado presente em momentos importantes da História de Portugal <sup>12</sup>, o culto mariano é anterior à Fundação de Portugal e prolonga-se até ao presente. Antes da Fundação de Portugal, o culto de Maria foi substituindo cultos já existentes de Deusas, como Céres <sup>13</sup> e Íris <sup>14</sup>. Na actualidade, a importância e preponderância do culto mariano em Portugal pode ser atestada, não apenas por toda a exponência da Senhora de Fátima, mas também pelo elevado número de santuários dedicados a Maria, que são 75% dos santuários existentes em Portugal (Lima, 1977: 347). Mas, ainda que com menor expressão arquitectónica e, frequentemente com menos crentes, existe uma enorme diversidade de cultos a Senhoras que são manifestações de Maria <sup>15</sup>, como é

---

Paulo VI (1974). Não apenas no subtítulo “Para a recta ordenação e desenvolvimento do culto à bem-aventurada Virgem Maria”, como também em afirmações presentes no próprio documento: “(...) o desejo da Igreja Católica é que nesse culto, sem que lhe seja atenuado o carácter singular, sejam cuidadosamente evitados quaisquer exageros, que possam induzir em erro os outros irmãos cristãos, acerca da verdadeira doutrina da Igreja Católica e sejam banidas quaisquer manifestações culturais contrárias à legítima prática católica”; “(...) a necessidade de evitar apresentações unilaterais da figura de Maria, que, por insistirem desmesuradamente num determinado elemento, comprometem o conjunto da imagem evangélica” (Paulo VI, 1987 [1974]: 101 e 106).

<sup>11</sup> Contudo, mesmo antes do Concílio em causa, M. Weber sustenta que: “nenhuma resolução de um concílio na qual se diferencie ‘adoração’ a Deus da ‘veneração’ às imagens sagradas, como meros meios de devoção, impediu que ainda hoje o europeu do Sul responsabilize e inclusive cuspa na imagem sagrada, quando apesar das manipulações habituais não obtém o resultado pretendido” (Weber, 1997: 67).

<sup>12</sup> Como seja, aquando da Criação do Reino de Portugal (1142), na Consolidação da Independência (1385) ou na Restauração do Reino (1640).

<sup>13</sup> “Na sua passagem pelo Ocidente, São Tiago teria encontrado, nas terras onde havia de formar-se a vila de Guimarães, um santuário pagão dedicado à deusa Céres. Purificou-o do culto idólatrico e consagrou-o aos mistérios cristãos, erguendo nele um altar com a imagem da Virgem” (cit. in Aguiã, 1996: 107).

<sup>14</sup> Na Sé de Braga, São Pedro de Rates substituiu o culto da Deusa Íris pelo culto à Virgem Maria (Rodrigues, 1978: 19).

<sup>15</sup> Os exemplos são inúmeros, como: Senhora da Piedade, Senhora dos Remédios, Senhora da Paz, Senhora da Agonia, Senhora do Amparo, Senhora da Luz, Senhora da Abadia,

o caso da Senhora da Saúde de Touvedo.

### 3. A SENHORA DA SAÚDE DETOUVEDO

Depois da descrição que foi feita de uma diversidade de deusas-mães, algumas delas vieram a ser substituídas por Maria <sup>16</sup>, e após termos abordado a evolução do dilatado culto mariano, realçando as fugas às malhas teológicas, estamos em melhores condições para compreender a plasticidade de Maria numa das suas diversas manifestações: a Senhora da Saúde, ou mais concretamente, a Senhora da Saúde de Touvedo, que é uma manifestação material <sup>17</sup> e local de uma das várias Senhoras da Saúde que existem em Portugal.

Todavia, ainda que a Senhora da Saúde de Touvedo seja uma manifestação de Maria, como refere V. Turner, “a tendência popular é de ver o poder sobrenatural da Virgem intimamente ligado à imagem específica, em vez de ver a imagem como outro símbolo desse poder” (Turner, 1978:143). Assim, esta sacramentalização afectiva da imagem sagrada, como lhe chama M. Meslin (1988: 272), faz com que a imagem seja algo mais do que a representação de Maria, permitindo a esta Senhora da Saúde apresentar uma identidade própria que vai sendo construída pela comunidade dos crentes.

Poderíamos pensar que a plasticidade de Maria, quando se metamorfoseia em Senhora da Saúde de

---

Senhora do Carmo, Senhora do Minho, Senhora da Peneda, entre muitas outras.

<sup>16</sup> V. Turner salienta que “os missionários encorajaram a transferência para Ela [Virgem Maria] de atitudes e conceitos das deusas-mães, que tinham uma função semelhante na velha religião, ou que eram estruturalmente homólogas no panteão pré-Cristão” (Turner, 1978: 151).

<sup>17</sup> De facto, no âmbito religioso, como refere E. Leach, parece ser importante materializar entidades metafísicas, de forma a ficarem exteriores aos indivíduos permitindo, por um lado, a continuidade da sua existência para além da concepção metafísica e, por outro, a possibilidade de as pessoas se relacionarem mais fenomenologicamente com essas entidades (Leach, 1992: 55-61).

Touvedo, decorreria de um desconhecimento teológico dos crentes, que confeririam individualidade a uma mera manifestação de uma entidade sobrenatural. Contudo, algumas crentes com quem falei foram catequistas e todos têm uma proximidade tal com a Igreja que é para eles claro que a Senhora da Saúde de Touvedo é apenas uma manifestação da Virgem Maria. Todavia, para os crentes parece ser perfeitamente conciliável uma perspectiva teológica da unicidade de Maria com uma perspectiva afectiva por algumas manifestações da Virgem. Uma crente explicou-me, exemplificando, esta concomitância: “A Nossa Senhora é toda a mesma, ainda que nós posamos dar-lhe vários nomes. Há a Senhora de Fátima, Senhora da Luz, Senhora da Saúde, Senhora da Guia, várias, damos vários nomes, mas Ela é uma Só. Embora nós veneremos Esta [Senhora da Saúde de Touvedo], como é o meu caso, outras pessoas têm fé com outras, como a Senhora do Alívio. Mas eu também vejo muitas pessoas com muito amor e muita fé em relação à Nossa Senhora de Fátima, e eu quando vejo na televisão o que dá de Fátima emocionou-me e choro. Embora a Nossa Senhora seja a mesma, a fé é diferente”. O conhecimento teológico acerca da figura de Maria não inibe os crentes de manifestarem a sua afectividade pelas diversas manifestações de Maria. No caso da Senhora da Saúde de Touvedo, os crentes, com a sua devoção, manifestam uma afectividade singular em relação à Senhora da Saúde, conferindo-lhe uma identidade própria. Naturalmente que esta relação é também influenciada pelo imaginário colectivo de devoção<sup>18</sup> que foi sendo construído, pela comunidade, em torno da entidade em causa.

Deste modo, será importante começar por descrever o processo de apropriação comunitária que os habitantes de Touvedo foram construindo em relação

<sup>18</sup> Com esta expressão pretende-se fazer referência a todos os acontecimentos de carácter devocional e histórico que resultam da relação da comunidade com a Senhora da Saúde e estão presentes na memória colectiva da comunidade.

à imagem da Senhora da Saúde, para em seguida, focalizando o objectivo central do presente estudo, compreender a forma como cada crente constrói o seu processo de apropriação individual<sup>19</sup> da entidade em causa.

### 3.1. O processo de apropriação comunitária

Na memória colectiva<sup>20</sup> da comunidade está presente um acontecimento central na vida da Senhora da Saúde de Touvedo: há mais de cem anos a Senhora da Saúde sobrepôs-se a São Sebastião, então padroeiro da freguesia. A história pode ser contada de uma forma breve: um homem, com elevado capital económico e social na comunidade, fez uma promessa à Senhora da Saúde e como forma de agradecimento começou a prestar-lhe culto. Certamente que a sua condição económico-social terá contribuído para que a sua devoção à Senhora da Saúde se tivesse alargado à comunidade, sendo expressão disso mesmo o facto de o padroeiro da capela ter sido relegado para um lugar secundário e ter emergido o culto da Senhora da Saúde como o culto principal da capela e da comunidade de Touvedo (S. Lourenço)<sup>21</sup>.

De facto, o atributo toponímico desta Senhora da Saúde é já uma expressão da apropriação comunitária da Virgem Maria, visto que a designação de Senhora da Saúde de Touvedo permite que esta Se-

<sup>19</sup> Com estas duas expressões processo de apropriação comunitário e processo de apropriação individual, pretende-se caracterizar a forma como as relações estabelecidas com a Senhora da Saúde de Touvedo se vão tornando diferenciadas (de outras Senhoras da Saúde e da própria figura da Virgem) e singulares. É através das relações específicas, premeditadas ou contingenciais, estabelecidas com esta Senhora da Saúde que a comunidade e cada crente vão construindo um universo relacional único.

<sup>20</sup> Utiliza-se aqui este conceito, referido por M. Halbwachs, e segundo o qual, “a memória colectiva é o processo social de reconstrução do passado vivido e experimentado por um determinado grupo, comunidade ou sociedade” (Halbwachs, 1950:174).

<sup>21</sup> Não foi possível confrontar a história oral, relatada por diversas pessoas, com algum documento escrito que se reporte ao assunto em causa.



nhora da Saúde se distinga de todas as outras, criando assim uma identidade própria, específica a um espaço geográfico, e principalmente social.

A apropriação comunitária da Senhora da Saúde assume um particular relevo na festa em honra da Senhora. Neste período, a comunidade encontra-se com a Senhora da Saúde mas também se encontra a si mesma <sup>22</sup>, e a identidade comunitária da Senhora da Saúde de Touvedo torna-se mais evidente. A sua imagem sofre algumas alterações, sendo as mais notórias o cacho de uvas maduro e a espiga de milho madura, que são colocados nas suas mãos como forma de bênção e de agradecimento de duas das colheitas com maior produção da freguesia <sup>23</sup>. Diversas fitas verticais, com notas presas (oferecidas pelos devotos) a alfinetes, percorrem verticalmente a imagem da Senhora. Os crentes procuram sempre tocar com as mãos, passar um lenço ou beijar a imagem da Senhora, quando não conseguem tocam com as mãos ou beijam uma fita.

Efectivamente, é particularmente durante a festa, ainda que também o façam noutras alturas, que os crentes tocam com as mãos na imagem sagrada. Este gesto efemeramente repetido pelos crentes transforma-se numa marca perene que talvez pudéssemos chamar social, que se encontra cristalizada na própria imagem da Senhora. Como nos dias de festa, o acesso à imagem da Senhora é dificultado, não apenas porque a imagem está num andor, mas também porque este está cuidadosamente ornamentado com flores, os crentes procuram a parte mais acessível para o contacto, que é quase sempre a mesma: a zona do joelho direito, pois este está um pouco flectido, e

oculto pelo vestido. Este gesto social foi fazendo com que a côr original desta zona do vestido já tenha desaparecido, sendo mais uma marca social, mais perene do que as uvas ou milho, na imagem da Senhora da Saúde de Touvedo <sup>24</sup>.

É também durante o período da festa que a própria imagem da Senhora da Saúde, colocada sobre um andor, sobre os ombros daqueles que lhe agradecem alguma graça, uns calçados e outros descalços, percorre a freguesia saindo da Igreja Paroquial para ir até à Capela, por um curto mas íngreme caminho.

Em suma, é possível afirmar que, com marcas mais efémeras e festivas e outras mais duradouras, a Senhora da Saúde de Touvedo foi criando uma identidade que lhe permite, por um lado, distinguir-se de outras manifestações da Virgem Maria e mesmo de outras Senhoras da Saúde e, por outro, fazer convergir para si os crentes e a própria comunidade. Assim se compreende que tanto há dois ou três anos, tal como há cerca de sessenta, quando, segundo alguns habitantes de Touvedo (S. Lourenço), a comunidade vizinha, São Salvador, procurou alargar os limites geográficos de forma a abranger a Capela da Senhora da Saúde, a comunidade de Touvedo (S. Lourenço) tenha conseguido conservar a Senhora da Saúde, certamente por esta constituir uma marca indelével na sua memória colectiva.

### 3.2. O processo de apropriação individual

A apropriação individual que cada crente faz da Senhora da Saúde de Touvedo decorre, naturalmente, da apropriação que foi sendo feita pela comunida-

<sup>22</sup> Como refere E. Durkheim no clássico, *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, “A sociedade não pode reavivar o sentimento que tem de si mesma a menos que se reúna” (Durkheim, 1996 [1912]: 377).

<sup>23</sup> É interessante o carácter simbólico de uma manifestação da Virgem Maria segurar nas mãos o que irá ser o vinho e o pão, o sangue e o corpo de Cristo. Esta constatação mereceria uma análise mais detalhada, que não caberia dentro dos objectivos deste trabalho.

<sup>24</sup> Talvez se possa referir que o facto de uma boa parte dos crentes desta Senhora da Saúde trabalharem na agricultura leva a que as suas mãos sejam mais ásperas, calejadas, ou seja, como refere M. Mauss, incorporaram no corpo as marcas do trabalho (Mauss, 1974 [1950]). Então, a dureza das mãos, a par da acentuada devoção e da grande vontade do contacto directo com o sagrado poderiam ser vistos como elementos que contribuiriam para o desgaste desta parte da imagem.



de, mas não se reduz a ela. Através de um processo que os acompanha ao longo da vida, os crentes vão conferindo contornos particulares à relação que estabelecem com a Senhora da Saúde. Desse processo sobressaem alguns elementos que valerá a pena referir para em seguida, descrever com mais detalhe. Importa começar por salientar que a relação que os crentes estabelecem com a Senhora da Saúde, ainda que seja especial, é apenas uma das várias relações que estabelecem com entidades sobrenaturais, particularmente santos da região. O principal motivo que despoleta estas relações é o sofrimento, do próprio ou de familiares (e às vezes de amigos), que é também compreendido, pelos próprios, através do código religioso. Assim, perante o sofrimento, os crentes prestam devoção e estabelecem trocas com a Senhora da Saúde. Este comportamento continuado leva, então, a que o comportamento com a Senhora vá assumindo cada vez mais contornos singulares, que são reforçados por outros acontecimentos especiais que ligam o crente à Senhora da Saúde, sendo por vezes esta ligação materializada na própria imagem da Senhora. Contudo, esta apropriação é de tal forma individual que os crentes extravasam os limites estabelecidos para uma manifestação da Virgem Maria que opera no campo da saúde para, elevando a sua plasticidade, adaptá-la às suas necessidades.

### 3.1.1. A Senhora da Saúde e Os Santos

Apesar da singularidade da relação que os crentes de Touvedo estabelecem com a Senhora da Saúde que, como diz um crente, “para mim [a Senhora da Saúde] é diferente de todos os outros santos”, eles recorrem a diversos santos, em particular da região, para fazer face às aflições que se lhes vão deparando.

Assim, perante situações específicas também são procurados santos específicos. Num meio rural, em que a criação de gado é recorrente, é normal que exista preocupação com os animais. Neste caso, o recurso ao Santo António é frequente. “Quando a

gente tem uma vaca que está desesperada para parir, prometemos ao Santo António”, mas como o Santo António da Igreja é muito perto, prometem a um Santo António que está mais afastado e num lugar menos acessível. Dois crentes, que fazem criação de animais, vão lá, quase todos os meses, a pé e dão uma esmolinha<sup>25</sup>. Quando os males são ruins ou desconhecidos pede-se ao São Bento, pois como diz uma crente “o São Bento é o advogado dos males desconhecidos. Quando tenho alguma coisa que não sei o que é peço ao São Bento; depois ou dou alguma coisa na festa, ou pago a missa ou o sermão”. Outra crente, logo após o nascimento do filho, notou que ele tinha no peito um “angioma”, ou seja, um conjunto de pequenas pintas vermelhas que “parecia uma cruz”<sup>26</sup>. Para fazer face ao mal, não identificado à partida, a senhora virou-se para o São Bento da Porta Aberta, prometendo que, se o filho não tivesse nada de grave, iria todos os anos a pé até ao seu santuário (cerca de oito horas de viagem), o que realmente faz todos os anos. Outras vezes, não é uma doença em si, mas é o decurso de uma doença que assume contornos específicos e faz com que os crentes realizem também ações concretas. A mãe de um doente terminal, profunda devota da Senhora da Saúde, a certa altura da evolução da doença, notou que o filho começava a ter dificuldades em manter um dos olhos aberto. Então prometeu à Senhora da Luz que, se o filho mantivesse o olho aberto, ofereceria todos os anos, enquanto pudesse, uns “olhinhos de cera”, fazia a romaria e dava uma esmola<sup>27</sup>. Hoje, depois do filho

<sup>25</sup> Reportando-se ao Vale de Nansa, W. Christian (1972: 122), sustenta que as promessas mais importantes são feitas a seres sobrenaturais geograficamente mais distantes. Pude notar isto mesmo nas peregrinações a pé Fátima (Pereira, 2003-b). No caso dos crentes em causa, tal como no caso dos peregrinos que vão a Fátima a pé a estrada que separa o crente do ser sobrenatural, ou melhor as dificuldades da estrada, assumem uma importância primordial nas relações que os crentes estabelecem com o sagrado.

<sup>26</sup> É interessante notar o recurso ao universo iconográfico cristão para designar uma marca corporal.

<sup>27</sup> No itinerário terapêutico dos crentes não existe, frequentemente, uma exclusividade de uma única prática



ter morrido, continua a realizar a contra-dádiva<sup>28</sup> prometida.

Contudo, há crentes que são mais cautelosos, como é o caso de uma senhora que me disse: “eu peço a tantos santos que se não ouvir um, ouve outro”. Ainda que de formas diferentes, os crentes procuram parar ou aliviar o sofrimento, que por vezes pode ser perfeitamente explicado pelo sagrado, outras vezes nem tanto.

### 3.2.2. O sagrado e o sofrimento

Diversas vezes, os crentes questionam-se sobre a justificação para o sofrimento; alguns conformam-se outros procuram conformar-se. Para uma crente, o sofrimento é uma condição inerente à vida: “é impossível andar neste mundo sem ter um sofrimento; então era um mar de alegria, as pessoas até podiam ficar um bocadinho vaidosas se não soubessem o que é sofrer. Deus também sofreu, Nossa Senhora também sofreu. Nosso Senhor também tem que nos dar um bocadinho [sofrimento] senão não havia caridade. Temos de ter um bocadinho de sofrimento para saber o que é dar amor às pessoas”. Outra crente, que tem o marido com a doença de Parkinson, expressa um menor conformismo: “Às vezes até me revolto contra Deus. É verdade, até me revolto, ‘porque é que me havia de calhar a mim assim?!’” O padre diz que esta crente deve ter calma porque a uns aparece umas coisas (por exemplo o cancro ou sida) ao seu marido apareceu-lhe o Parkinson. Nas palavras da crente: “é uma doença que não mata mas que arruína ao próprio e aos outros”, e continua, “o padre diz-me aquilo e eu quero aceitar aquilo mas não aceito nada. Não aceito porque aquilo dói, dói muito, não aceito. Quer dizer, acabo por aceitar. Se sou crente como

---

terapêutica. Aliás, é comum a recursividade entre diversas práticas terapêuticas, como neste caso entre a medicina e a religião.

<sup>28</sup> A contra-dádiva ou o pagamento da promessa já foi abordado com detalhe noutra trabalho (Pereira, 2003a).

disse no início, acabo por aceitar o sofrimento, mas por vontade própria não. Às vezes aceito, e agradeço por ainda ter o meu marido comigo, outras vezes não aceito. Não me zango assim muito com Deus porque tenho medo que Ele me castigue, senão às vezes zangava-me. Com a Nossa Senhora da Saúde não, porque é aquela coisa. Porque eu penso que Jesus Cristo manda mais que Nossa Senhora; é o filho, mas dizem que manda mais do que a Mãe, mas às vezes fico assim na corda bamba”.

No sofrimento que leva à morte, particularmente de filhos, a aceitação e a revolta aumentam, ainda que com um certo “paliativo sagrado”. A explicação que “um padre velhinho”, no Santuário de São Bento, deu a uma crente que procurava a salvação de um filho que “estava na hora de Deus o levar para ele não se perder”. Hoje, passados alguns anos, a crescente resignação foi apaziguando um pouco a revolta ainda latente. É interessante notar que para os crentes foi Deus que lhes deu o sofrimento e não Nossa Senhora. Aliás Esta permite que o sofrimento não se acentue, que o marido com a doença de Parkinson continue vivo e a comer pela sua mão ou que o tumor na garganta de uma crente não fosse maligno. De facto, para os entrevistados, a condição de mulher e mãe de Nossa Senhora e o sofrimento que teve com o sofrimento do filho permitem-lhe compreender melhor o sofrimento, particularmente, de outras mães por causa dos seus filhos.

### 3.2.3. A devoção e a troca

De uma forma geral, as relações com a Senhora da Saúde de Touvedo passam por orações e promessas<sup>29</sup>. As orações podem assumir uma forma organizada como as novenas (que às vezes decorrem de promessas) ou podem acontecer em orações matinais e nocturnas ou mesmo, ainda que menos frequente,

---

<sup>29</sup> Alguns crentes disseram-me que conversavam em voz alta ou em pensamento com a Senhora da Saúde.

ao longo do dia. As orações servem essencialmente para os crentes pedirem saúde para si, para a sua família ou para aqueles que estão doentes. Quanto às promessas, estas apresentam uma acentuada diversidade. Carregar o andor da Nossa Senhora da Saúde no dia da festa é uma das várias formas de promessas que podem passar por: dar uma esmola, ir amortalhado desde a Igreja paroquial até à Capela, no caso de crianças, ir vestida de Nossa Senhora da Saúde, oferecer velas da altura da pessoa ou de partes do corpo, como braço ou perna, que podem ser de criança ou mesmo um menino de cera. Por vezes, algumas pessoas alugam estes ex-votos de cera e depois voltam a entregá-los onde os alugaram, na Casa das Esmolas. Estes objectos alugados são sempre utilizados para fazer a romaria (dar algumas voltas à igreja, normalmente três ou múltiplos de três até um total de nove); os objectos comprados, por vezes, são directamente entregues à Senhora.

As promessas de sacrifícios físicos assumem recorrentemente a forma de romarias de joelhos à volta da Capela. Nesta prática, tal como já pude notar em Fátima<sup>30</sup>, existe alguma variedade de formas de fazer o mesmo, ou seja, com maior ou menor protecção nos joelhos. Uma crente frisou com clareza que tinha cumprido uma promessa de romaria de joelhos “sem nada nos joelhos, que era para me magoar”; desta forma, o crente paga com sofrimento o sofrimento parado pela Senhora da Saúde.

#### 3.2.4. relacionamento particular com a Senhora da Saúde

A oração e a promessa são duas formas que evidenciam um relacionamento individual e estreito com a Senhora da Saúde, dotando esta relação de uma singularidade que se vai construindo ao longo do

tempo. Todavia, por vezes, existem outros aspectos contingenciais que tornam ainda mais vinculativo o relacionamento de cada crente com a Senhora da Saúde, como a data de nascimento. Para uma crente, o facto de partilhar a data de nascimento com Santa Ana<sup>31</sup>, mãe de Maria, permite-lhe também partilhar, como ela diz, “muita intimidade” com a Senhora da Saúde. Quando, no regresso da Capela para casa, alguém lhe pergunta donde é que ela vem, responde: “venho da minha Amiga, a Senhora da Saúde”, eu acho-A uma Amiga, uma Protectora, porque me tem valido em muitas situações; quando lhe peço, acho que Ela me faz a vontade”. Outras vezes, o relacionamento pode expressar simbolicamente em fortes relações de parentesco. Para uma crente, o seu relacionamento com a Senhora da Saúde alterou-se a partir do momento em que a sua mãe morreu e que passou a tomar conta da chave da Capela. Antes da mãe morrer, a crente ia todos os dias visitá-la e prestar-lhe alguns cuidados, depois da sua morte passou a usar esse tempo na manutenção da Capela da Senhora da Saúde. Daqui resultou que estabelecesse uma relação de acentuada proximidade e afectividade com a Senhora da Saúde, como ela própria diz: “perdi uma mãe, encontrei outra; perdi uma mãe da Terra e encontrei uma Mãe do Céu”. De facto, esta crente vê na Senhora da Saúde uma mãe e isto tem consequências em aspectos concretos da sua vida, como na altura em que foi operada a um tumor na garganta: “quando ia para a sala de operações só me lembrava da Nossa Senhora [da Saúde], não me lembrava de mais ninguém, nem família nem nada”. Quando acordou da operação, a primeira coisa que disse foi: “ai Nossa Senhora”. Para esta crente, a relação que mantém com a Senhora da Saúde é, efectivamente, singular, pois como ela diz: “a Nossa Senhora salvou-me; embora adore todos [santinhos], Esta [Senhora

<sup>30</sup> No Santuário de Fátima, há peregrinos que apenas têm o tecido das calças a proteger-lhes os joelhos e outros que usam as mesmas protecções que os jogadores de hóquei em patins usam nos joelhos (Pereira, 2003-b: 164-168).

<sup>31</sup> Não existe muita informação sobre a data de nascimento de Santa Ana. Talvez a crente se quisesse referir à data de 26 de Julho, que é o dia de festa dedicado a Santa Ana (Hallam, 1998: 32-33), ainda que possa não ser o dia do seu nascimento.



da Saúde] é mais particular”.

Também a iconografia da Senhora da Saúde de Touvedo pode distingui-la de outras Senhoras da Saúde tornando-a mais bonita e significativa para os crentes. Uma crente que apesar viver e ter vivido até aos vinte e seis anos em Touvedo, passou uma boa parte da sua vida em Lisboa e, neste período, ia muitas vezes à Senhora da Saúde de Lisboa. Mas sempre que, de volta a Touvedo, via a Senhora da Saúde de Touvedo, sentia algo especial, porque como ela diz “a nossa aqui é a nossa aqui, é diferente (...) Esta aqui tem o menino; esta é a mais linda Senhora da Saúde”. A beleza iconográfica manifesta, oculta uma latente relação de grande proximidade, pois o facto de a Senhora da Saúde de Touvedo estar representada com o menino, remete mimeticamente esta crente para a sua memória, quando segurava os filhos e que morreram os dois muito jovens.

### 3.2.5. As marcas individuais na imagem da Senhora da Saúde

Às vezes a relação singular de um crente com a Senhora da Saúde pode ter uma expressão material e quando o crente vê na Senhora da Saúde aquilo que ofereceu, para além de sentir que a Senhora incorpora um pouco de si, reencontra-se com todo o contexto que envolveu a oferta daquele objecto. Sempre que vai à Capela e reza perante a imagem da Senhora da Saúde, a crente que lhe ofereceu o manto vê um pouco de si naquela imagem, mas também se recorda da grave doença do seu marido devido à qual prometeu oferecer o manto. Quando outra crente vê os brincos que o pai lhe ofereceu nas mãos da Senhora da Saúde, “sente mais confiança na Senhora da Saúde” e certamente revive o sofrimento pelo qual a filha passou para queimar as anginas, perante o qual prometeu o que mais precioso tinha. Outras vezes, não é necessário uma promessa, mas o vínculo de proximidade está sempre presente, mesmo à distância, que depois é encurtada pela materialização. A filha

de uma crente ofereceu uma toalha bordada à Senhora da Saúde, mas latente na marca material oculta-se uma relação de afectividade. Atente-se nas palavras da filha: “Ai mãe, fui a Braga e vi lá uma toalha tão linda e comprei-a para a Senhora da Saúde!”.

### 3.2.6. Para além da saúde

Talvez este fio narrativo desenvolvido até ao momento fosse suficiente para ilustrar as estratégias que os crentes têm para se apropriarem da entidade sobrenatural que é a Senhora da Saúde. Talvez o facto desta manifestação da Virgem Maria se expressar na saúde crie contornos específicos no culto mariano aproximando-se das aflições decorrentes da doença que afectam os crentes. Todavia, a relação que os crentes mantêm com a Senhora da Saúde parece extravasar a já dilatada fronteira da sua especialidade na saúde. A relação dos crentes com a Senhora da Saúde parece sustentar que a plasticidade de Maria que a faz manifestar-se nas inúmeras Senhoras que povoam o mundo católico e na Senhora da Saúde de Touvedo, pode adaptar-se, diversas vezes, às aflições dos crentes, criando novos contornos nas já flexíveis fronteiras do culto mariano.

Efectivamente, os limites previsíveis da área de influência da Senhora da Saúde são rompidos e reconstruídos em função das necessidades dos crentes. Um desses golpes é na educação. Uma crente vai à Capela da Senhora da Saúde para que os exames da filha corram bem, depois volta à Capela agradecer com orações a graça obtida. A pedido do filho, que não é católico para muita pena da mãe, uma crente pediu à Senhora da Saúde para que ele conseguisse fazer rapidamente um conjunto de cadeiras pedagógicas para manter o seu lugar de membro do Conselho Executivo de uma escola.

Outras vezes são problemas paralelos à doença de um familiar que os crentes querem resolver e então recorrem à Senhora da Saúde. Uma crente diz que foi sempre a Senhora da Saúde que lhe deu ân-



mo para viver e tratar do marido que sofreu de sífilis durante muitos anos. O marido de outra crente teve um acidente e ficou internado num hospital que não permitia a visita de crianças, o que implicou que os filhos não pudessem visitar o pai. Depois da crente ter visitado o marido, a sua reacção foi imediata: “cheguei a casa e pus-me de joelhos, a pedir à Nossa Senhora [da Saúde] para que me trouxesse o quanto antes para perto de mim, se não pudesse vir para casa que viesse para o hospital da Ponte da Barca e passado meia hora, nem tanto, o meu vizinho, que tinha telefone, me diz que ele já estava na Ponte da Barca”. Foi com o auxílio da Senhora da Saúde que uma devota conseguiu ter forças para lidar com os problemas burocráticos de uma situação de elevada complexidade. Numa última tentativa para curar um tumor maligno do filho, ela estava em Londres com o filho quando lhes foi dito que ele tinha apenas três dias de vida e o filho manifestou o desejo de morrer na Ponte da Barca, mas passando pelo Santuário de Fátima. Sem saber falar inglês, e com toda a emotividade da situação, foi com a ajuda da Senhora da Saúde que a crente conseguiu concretizar o último desejo do filho.

Outras vezes, são situações menos graves, mas implicam uma resolução rápida de um problema que acontece numa fase ainda jovem da vida. Uma crente que quando era jovem, algumas vezes, prometia dar duas ou três voltas de joelhos à Capela da Senhora da Saúde se Esta fizesse com que ela encontrasse o gado que havia deixado fugir. Um crente, também quando era jovem, fumou o seu primeiro cigarro, algo próximo de uma cigarrilha, sentiu-se mal e não conseguia parar de vomitar no comboio em que viajava. O âmbito social sobrepôs-se ao lado físico, e a preocupação do jovem não era o mal-estar decorrente do vômito, mas o constrangimento daquela situação perante as pessoas que viajavam com ele no comboio. Então, prometeu à Senhora da Saúde a quantia de vinte escudos (que naquela altura era muito dinheiro e seria entregue no dia da festa) se os vômitos parassem.

## CONCLUSÃO

De facto, a partir do momento em que um ser sobrenatural como Maria se manifesta materialmente, este significante vai permitir que seja configurada em seu redor uma identidade própria construída publicamente pela comunidade e em privado por cada crente. Contudo, cada manifestação não anula o significado anterior, ou seja, da mesma forma que o culto mariano encerra em si os cultos a divindades femininas, também as manifestações de Maria, como a Senhora da Saúde, decorrem da figura de Maria. Estamos perante um conjunto sucessivo de apropriações que vão alargar o campo semântico da figura de Maria sem lhe anular o passado. Assim, o significado vai-se amplificando com as manifestações públicas da devoção – quando todos os anos um crente, descalço, carrega o andor da Senhora da Saúde de Touvedo, claro que acrescenta mais um significado, pelos menos reforça o poder, desta entidade sobrenatural –, e vai-se especificando com as íntimas relações de devoção – quando uma crente na missa de Domingo, entre a elevação da hóstia e do cálice (momento que ela considera ser o mais sagrado), pede à Senhora da Saúde que o seu marido, que tem uma grave doença crónica, não piore e viva o melhor possível.

Por outro lado, ainda que exista pouca informação, teologicamente aceite, sobre a biografia de Maria, o que abre um enorme campo de conjecturas possíveis, há alguns elementos na sua vida que talvez de tão estruturais na vida humana parecem evidenciem uma correspondência mimética à vida dos crentes. A derrota da morte através da Ascensão, confirmada pelos crentes através das múltiplas aparições; a maternidade, condição necessária à propagação da espécie, díade de parentesco primordial; e o sofrimento. Maria experimenta aquele que, como me dizia uma crente, é o mais rude dos sofrimentos, o sofrimento do filho. Maria experimenta o sofrimento e morte do filho.



A Senhora da Saúde de Touvedo é uma expressão clara da plasticidade de Maria que, transportando todo o passado, contribui para a resolução dos problemas de Saúde que afligem a comunidade. A plasticidade de Maria é esticada até aos limites através da apropriação individual da Senhora da Saúde: quando Esta é solicitada para que a intervenção cirúrgica corra bem a uma crente, para que o marido de outra abandone o hospital ou ainda, para que o filho de uma outra sofra o menos possível e com lucidez nos últimos dias da sua vida. Todavia, os próprios limites, decorrentes do próprio nome, da Senhora da Saúde de Touvedo são frequentemente ultrapassados ilustrando uma condição fundamental para a perenidade do culto de Maria que é a sua plasticidade na adaptação às necessidades dos crentes. Por vezes essas necessidades podem até estar associadas à área clubista: um crente de Touvedo, profundo devoto da Senhora da Saúde, faz-lhe, também, promessas para o Benfica ganhar alguns jogos.

## BIBLIOGRAFIA

- AGUIÃ, S. P. (1996) “A Imaculada Conceição Padroeira e Rainha de Portugal”. En *A Virgem Maria - Padroeira e Rainha de Portugal e de todos os povos de língua portuguesa*. Porto: Civilização, pp. 105-127.
- BOUTRY, P. (1997) “La Spiritualité Mariale”. En LENOIR, F. et MASQUELIER, Y. T. (dir.) *Encyclopédie des Religions - 2*. Paris: Bayard Éditions, pp. 679-685.
- CHRISTIAN, W. A. (1972). *Person and God in Spanish Valley*. New York: Seminar Press.
- DURKHEIM, E. (1996) [1912] *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. São Paulo: Martins Fontes.
- ELIADE, M. e COULIANO, I. P. (1995) *Dicionário das Religiões*. Lisboa: Círculo de Leitores.
- GAMBERO, L. (1995) “Culto” En DE FIORES, S. e MEO, S. (dir.). *Dicionário de Mariologia*. São Paulo: Paulus, pp. 356-370.
- GARCIA, E. (2003) “À quoi sert la Vierge Marie?”. En *Sciences Humaines*, nº 41, pp. 76-78.
- HALBWACHS, M. (1950) *La Mémoire Collective*. Paris: PUF.
- HALLAM, E. (coord.) (1998) *Os Santos - Quem são e como nos ajudam*. Lisboa: Centralivros.
- JAMES, E. O. (1994) [1956] *Historia de las Religiones*. Madrid, Alianza Editorial.
- JAMES, E. O. (1960) *Le Culte de la Déesse-Mère dans l'histoire des Religions*. Paris: Payot.
- LAURENTIN, R. (1987) “Maria” En POUPARD, P. (dir.) *Diccionario de las Religiones*. Barcelona: Editorial Herder, pp. 1112-1117.
- LEACH, E. (1992) *Cultura e Comunicação*. Lisboa: Edições 70.
- LEROI-GOURHAN, A. (1987) *O Gesto e a Palavra 2 - Memória e Ritmos*. Lisboa: Edições 70.
- LIMA, J. S. (1997) “Santuários, lugares de peregrinação em Portugal”. En *Communio - Revista Internacional Católica*. Ano XIV. nº 4, pp. 345-362.
- LOURAUX, N. (1990) “O que é uma Deusa?”. En GEORGES, D. et al. *História das Mulheres I - A Antiguidade*. Lisboa: Círculo de Leitores.
- MARKALE, J. (2000) *A Grande Deusa - mitos e santuários: da Vénus de Lespugue à Nossa Senhora de Lourdes*. Lisboa: Piaget.
- MAUSS, M. (1974) [1950] “As Técnicas Corporais”. En *Sociologia e Antropologia*. Vol. II, São Paulo: EPU, pp. 209-233.
- MESLIN, M. (1988) *L'Expérience Humaine du Divin*. Paris: Les Éditions du Cerf.
- NEUMANN, E. (1963) *The Great Mother*. N.York: Routledge & Kegan Paul.
- PAULO VI (1987) [1974] “Marialis Cultus - Exortação apostólica do Santo Padre Paulo VI - Para uma recta ordenação e desenvolvimento do culto à Bem-Aventurada Virgem Maria”. En *Maria nos Documentos da Igreja*. Braga: Editorial A.

O. – Braga, pp. 69-121.

- PEREIRA, P. (2003a) “Doenças, promessas e peregrinações: as promessas de peregrinação a pé a Fátima”. En *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*. Porto, 2003, Vol. 43 (fasc. 3-4), pp. 31-48.
- PEREIRA, P. (2003b) *Peregrinos – Um estudo antropológico das peregrinações a pé a Fátima*. Lisboa: Piaget.
- PRZYLUKSKI, J. (1950) *La Grande Déesse - étude comparative des religions*. Paris: Payot.
- QUÉRÉ, F. (org.) (1983) *Évangiles Apocryphes*. Paris: Éditions du Seuil.
- REUMANN, J. (2005) “Mary: na overview”. En *Encyclopedia of Religion*. n<sup>o</sup> 9. 2<sup>a</sup> ed. Detroit: Macmillan, pp. 5751-5755.
- RODRIGUES, J. F. (1978) “Subsídios para a História do culto da Virgem em Portugal”. En *Resistência*. Maio/Junho, pp. 18-38.
- ROUX, H. (1968) “Marie”. En *Encyclopaedia Universalis*. vol 10, pp. 525-526.
- RUGGLES, R. (2003) *Os Santuários das Aparições – Lugares de Peregrinação e Oração*. Lisboa: Paulinas.
- TURNER, V. e TURNER, E. (1978) *Image and Pilgrimage in Christian Culture - Anthropological Perspectives*. Oxford: Basil Blackwell.
- VEREZ, G. (1995) *La mère et la Spiritualité*. Paris: Publisud.
- WEBER, M. (1997) [1904-1920] “La aparición de las religiones”. En *Sociología de la religión*. Madrid: ISTMO, pp. 65-88.

## RESUM

La Verge Maria es manifesta de diverses formes, presentant innombrables designacions, essent una d'elles Senyora de la Salut. Tanmateix, aquesta Senyora de la Salut també es materialitza de manera diferent en diverses comunitats de Portugal, com és el cas de la Senyora de la Salut de Touvedo. Fonamentat en la històrica plasticitat de Maria i recurrent particularment a l'etnografia de les creences i pràctiques

religioses dels creients, amb el present article es pretén sostenir que més enllà d'una apropiació comunitària emergixen relacions de particular intimitat amb la Senyora de la Salut, donant forma a un procés d'apropriació individual de la Senyora de la Salut de Touvedo.

[MALALTIA, RELIGIÓ, SALUT, VERGE MARIA]

## RESUMEN

La Virgen María se manifiesta de diversas formas, presentando innumerables designaciones, siendo una de ellas Señora de la Salud. No obstante, esta Señora de la Salud también se materializa de manera diferente en varias comunidades de Portugal, como es el caso de la Señora de la Salud de Touvedo. Basado en la histórica plasticidad de María y recurriendo particularmente a la etnografía de las creencias y prácticas religiosas de los creyentes, con el presente artículo se pretende sostener que más allá de una apropiación comunitaria emergen relaciones de particular intimidad con la Señora de la Salud, dando forma a un proceso de apropiación individual de la Señora de la Salud de Touvedo.

[ENFERMEDAD, RELIGIÓN, SALUD, VIRGEN MARÍA]

## ABSTRACT

The Blessed Virgin Mary shows up in different ways and taking countless names, one of which is Lady of Health. However, Lady of Health also materializes in several forms across various communities of Portugal, such as Lady of Health of Touvedo. Based in Mary's historical plasticity, and supported particularly by an ethnography of the beliefs and the believers' religious practices, this article intends to sustain that beyond a communitarian appropriation relations of special intimacy with Lady of Health emerge, shaping a process of individual appropriation of Lady of Health of Touvedo.

[ILLNESS, RELIGION, HEALTH, THE BLESSED VIRGIN MARY]

