

S. Bartolomeu do Mar: um Banho Santo

Álvaro Campelo¹ e Rui Cavalheiro²

¹UFP / Universidade Fernando Pessoa e ²Câmara Municipal de Esposende

Vídeo:



https://youtu.be/jS-lEq_1NPs

A riqueza e variedade de rituais presentes na romaria de S. Bartolomeu do Mar introduzem-nos num complexo património imaterial. Ao estudarem-se as suas manifestações, sobressaem os sentidos de sacrifício da comunidade e dos romeiros, que buscam, nos rituais do galo preto e do banho santo, a exorcização do mal e a pureza inicial. Entre as forças do mal e a força da água, o corpo disponibiliza-se ao bem e à cura, na procura da resolução dos problemas que afligem os romeiros.

Palavras-chave: Banho Santo; Património Imaterial; Corpo; Cura; Crença.

Durante os anos de 2015 e 2016 realizámos uma pesquisa na freguesia de Mar, concelho de Esposende, Norte de Portugal, para inventariar a Romaria de S. Bartolomeu do Mar e seu Banho Santo. A romaria tem o seu dia principal, todos os anos, a 24 de agosto. As principais expressões culturais desta romaria são:

- a) Na igreja e seu largo os romeiros cumprem os seguintes rituais: oferta, por parte das crianças, do galo preto (nem sempre preto e nem sempre galo),¹ dando três voltas à igreja; entram no templo e beijam a imagem do santo que se encontra na mesa da comissão de festas (alguns romeiros colocam a imagem sobre a cabeça); passam por baixo do andor do santo;
- b) Depois, os romeiros seguem para a praia e aí tomam o Banho Santo: as crianças são, normalmente, entregues a um/a «banheiro/a» que as levam às águas do mar, para serem mergulhadas em três ondas (podem ser sete),² devolvendo-as, depois, aos pais, que pagam um valor estipulado;
- c) As pessoas adultas, até idosos, mergulham ou lavam partes do corpo, nas «águas santas»;
- d) Segue-se uma refeição familiar nas dunas da praia ou nas tendas próximas à praia ou nas casas das famílias;
- e) Na parte da tarde, realiza-se a procissão solene, com a ida do andor do padroeiro, S. Bartolomeu, ao mar, onde se faz o sermão festivo, com regresso, pela Avenida da Praia, à Igreja Paroquial;

- f) Depois da procissão acontece o leilão dos galináceos, ritual que termina a relação do romeiro com os rituais previstos. As pessoas permanecem no local e entregam-se a atividades lúdicas e de convivialidade, dado ser este, para muitos romeiros, o único dia do ano em que vão à praia.

Um dos objetivos do estudo da romaria de S. Bartolomeu do Mar e Banho Santo foi, enquanto medida de salvaguarda, o de integrar esta manifestação cultural no Inventário Nacional do Património Cultural Imaterial. A metodologia seguida centrava-se em quatro eixos: 1. Levantar toda a bibliografia e material referente à Romaria de S. Bartolomeu do Mar, sobre a qual muitos etnógrafos e historiadores escreveram; 2. Iniciar uma aproximação à comunidade de Mar e aos romeiros que procuravam as celebrações, de forma a integrá-los no processo de pesquisa e construção do inventário, seguindo tanto os fundamentos teóricos mais relevantes neste campo, como as recomendações da convenção da UNESCO; 3. Planear e desenvolver uma investigação de terreno, tendo em conta as metodologias de pesquisa etnográfica e a análise antropológica para a construção dos conteúdos; 4. Partilhar criticamente os conteúdos inventariados com a comunidade local.

A Romaria de S. Bartolomeu do Mar e seu Banho Santo despertou, desde há várias décadas, um particular interesse por parte de investigadores. Se num primeiro momento ela é meramente descrita nas

¹ Tradicionalmente o galo deveria ser preto (no sentido em que a narrativa da oferta do 'galo' sempre refere ser ele um 'galo preto', muito comum na região em tempos passados, e que está agora a ressurgir devido a concursos e prémios, como o realizado em Barcelos na 'Festa do Galo'). Os eruditos salientam esta característica, por poderem associar a cor preta a muitas das figurações do diabo, quase sempre pintado de preto. Também os nossos informantes associam o preto ao mal, ao misterioso. Fazendo a romaria e oferecendo o galo preto, pretendem, segundo dizem, deixar junto do santo os 'problemas' e 'doenças' que podem afligir as crianças. Quando questionados da razão de oferecerem galos de outras cores e até outros animais (patos, por exemplo) respondem: "o que interessa é dar a esmola, o bicho, ao santo! Ele não é esquisito!" (Maria Augusta, 73 anos, da freguesia de Barroselas). Ou seja, perante a dificuldade de disponibilidade de galos pretos, os romeiros não ficam presos à tradição, julgando que o importante é a oferta e o ritual da romaria. Tal facto mostra, mais uma vez, a flexibilidade da prática do ritual e a capacidade de interpretar e alterar o que a tradição propõe (isso mesmo se verificou, de forma extrema, no ano de 2017, no caso do Banho Santo, por não existirem ondas e o banho ter sido realizado numa lagoa, entre as rochas, dada a erosão costeira). Os crentes romeiros negociam e manifestam a sua vontade, contornando as imposições de eruditos e as formalidades estabelecidas, sem, com isso, temerem a não eficácia do ritual, o que contraria muitas posições teóricas assumidas.

² O banho em 7 (sete) ondas está fundado na importância sagrada do número 7, tido como o número perfeito, o da totalidade, que manifesta, ao mesmo tempo, a consciência da plenitude e o mistério. É um número simbólico muito presente no cristianismo e em outras mitologias. Desde logo, marca a criação do mundo, feito por Deus em 6 (seis) dias, com descanso no sétimo. Assim, ele é o princípio e o fim. O número 3 (número perfeito para os chineses) está ligado à geometria do triângulo e à Trindade cristã, o que lhe confere outra carga simbólica muito grande. Em S. Bartolomeu do Mar quase sempre se faz o mergulho em 3 ondas. Nunca verificamos, em trabalho de terreno durante 12 anos, mergulharem as crianças em sete ondas. O que consta é essa narrativa erudita. Há ocasiões em que até podem ser mergulhados mais do que três vezes (sem chegar a sete), se o banheiro, ou banheira, pensar que o mergulho não foi bem realizado. O objetivo é mergulhar nas três ondas, número ímpar, carregado de simbologia espiritual.

monografias locais (Cepa, 1944; Oliveira, 1971) e em notícias avulsas dos jornais, surgiu, nas últimas décadas, uma atenção mais aprofundada, depois do trabalho etnográfico de Jorge Dias (1960) e Callier-Boisvert (1969), com reforço de textos de etnógrafos (Oliveira, 1971, 1984; Pereira, 1986; Santo, 1988; Barros & Costa, 2003), historiadores (Soares, 1985, 1987, 1988), psiquiatras (Malpique, 1987) e novas sínteses monográficas (Vieira s/d, 1994; AAVV, 2000; Capitão, 2004).

Como a maior parte das romarias tradicionais (Sanchis, 1992), esta romaria resume muitos dos sentidos expressos na celebração festiva da fé do povo: louvor à divindade e santos padroeiros; pedidos ou agradecimentos de cura e proteção; manifestação de coesão social e de pertença comunitária; aliança entre o sagrado e as expressões mais significativas do quotidiano das pessoas, no momento de exceção da festa, para onde se transporta a vida familiar e a produção económica; celebração de expressões artísticas, do ciclo da vida e do corpo em constante dinâmica.

A romaria de S. Bartolomeu do Mar é uma celebração religiosa e uma expressão particular da cultura popular. Multidões de romeiros, juntas com a comunidade local, seguem uma bem estabelecida geografia do sagrado, entre o largo da Igreja Paroquial e a praia, passando pela Igreja Velha e seu tanque de águas, anteriormente vividas como sagradas. Centra-se a festa na expressão do corpo sofrido – doente ou em promessa no corpo das crianças – e na ritualização do banho, onde impera a água protetora e curativa (Vigarello, 1988; Le Breton, 1993; Sennett, 1994; Duerr, 2002; Porter & Achama, 2004). Junto ao santo protetor, S. Bartolomeu, o romeiro ora invoca a graça divina, ora oferece o corpo em promessa de gratidão ao dom recebido, na cura e saúde, contra qualquer impureza ou desvio (Terry & Urla, 1955; Douglas, 1991; Eliade, 1994; Hidioglou, 1994; Bastos, 2003). Os pais, acompanhando as crianças, aproximam-se da imagem do santo, entram em contacto com ela, colocando-a sobre a cabeça, passando por baixo do seu andor e seguindo-o na procissão até à praia. Com

o santo caminham lado a lado, vendo no martírio de S. Bartolomeu, esfolado vivo, e na sua história associada às lutas com as forças do mal (figuradas na personagem do diabo), uma oportunidade para relacionarem os poderes sagrados do santo com os males que os afligem: as doenças de pele, o medo, a gaguez e a epilepsia (a «gota»). As manifestações destas doenças definem os limites da normalidade do corpo e suas problemáticas expressões (Canguilhem, 1992; Gil, 1997; Butler, 1993; Corbin, 2003).

As crianças são a promessa do mundo, mas são frágeis, em corpos feridos de inocência, sujeitas às forças do mal. Os pais, os primeiros protetores dos riscos do mundo, são também os primeiros a sentirem a obrigação de os proteger das forças invisíveis. Quando levam em romaria os filhos, em cumprimento de promessa, procuram a força espiritual, mágica, que lhes dê uma vida sã, num ritual de passagem (Van Gennep, 1909). Reza-se a Deus, ao santo; invocam-se forças desconhecidas, mas temidas e supostas no percurso da vida. Em S. Bartolomeu do Mar fazem romagem para «mergulhar» nos espaços onde o santo protetor está; para mergulhar, literalmente, na água do mar, recebendo a força telúrica das águas vivas.

A riqueza e variedade de rituais presentes na romaria de S. Bartolomeu do Mar introduzem-nos num complexo património imaterial. Participar e viver esta romaria dá-nos a possibilidade de sentir por dentro os significados mais profundos que as nossas comunidades construíram ao longo de séculos e que, parecendo tão ancestrais e próprios de um «outro mundo», onde impera o sagrado, o mágico, ele, quando compreendido, não deixa de nos desvelar os medos e anseios que ainda hoje regem o nosso quotidiano. É certo que o fazemos e expressamos com outros meios, supostamente mais contemporâneos e higienizados, alheios, parece-nos, aos atavismos de crenças datadas e mágicas.

Nesta romaria encontramos rituais ancestrais e narrativas que os contextualizam. Elas invocam conceitos e palavras muito estranhas ao vocabulário que utilizamos; rituais e comportamentos estranhos

ao nosso quotidiano. Mas quanto mais vamos penetrando nos conteúdos e nas palavras, nos rituais e comportamentos ali expressos, mais temos consciência de pertencermos à mesma humanidade e aos mesmos medos, por mais «modernos» que supomos ser. Tal facto dá razão à investigação do património imaterial de uma comunidade e à responsabilidade de todos em o inventariar, defender e promover como um património cultural digno de ser transmitido às gerações vindouras. E isso faz-se não com o sentido de criar um mero «espetáculo» a visualizar, mas como acervo de conhecimento a reinterpretar, desafiante e provocador no mundo que agora construímos.

É muito difícil e até polémico definir o que é património cultural imaterial, bem como a sua delimitação do património material, que o sustenta e dá visibilidade (Ahmad, 2006). As bases com que hoje inventariamos o património imaterial não são propriamente consensuais entre os investigadores na área da antropologia e do património cultural, mas são aquelas expressas na Convenção da UNESCO de 2003, para o Património Cultural Imaterial. Aí se define o que é património cultural imaterial (Artº 2º, nº 1), quais os domínios onde ele se expressa (Artº 2º, nº 2), assim como os responsáveis pela inventariação (Artº 11) e a necessidade de participação da comunidade (Artº 15).

Para as comunidades, a celebração do seu património cultural imaterial apresenta-se como a oportunidade de celebrarem o grupo social de pertença e de partilharem a identidade de grupo, mostrando como a expressão cultural celebrada se apresenta num «saber», numa apropriação do mundo, com intencionalidades significativas para o quotidiano das suas vidas. A forma como estabeleceram performances, rituais, narrativas e artefactos, dentro de um determinado contexto social e espacial, deu às comunidades a sensação de harmonia nos costumes; sentido de grupo que persevera no tempo; poder de definir as regras sociais sobre os comportamentos nos momentos do quotidiano e sobre os momentos de exceção; a capacidade de resolver, pelos artefactos e saberes, os desafios que a natureza e as necessidades

básicas exigem; visões do mundo coerentes que lhes dão a interpretação mais consensual sobre as forças que regem a natureza, os corpos e o futuro das suas vidas.

É esta complexidade e profundidade que se coloca a quem investiga o património cultural imaterial: ver as multiplicidades e «camadas» de sentido entre as práticas e expressões da cultura imaterial; aferir os pontos de conflito e os elementos paradoxais entre as consensualidades pretendidas; interpretar e trazer para o presente este património (se é património, é uma herança com sentido para o presente), sem ser totalmente um traidor (mas tradutor), um manipulador de sentidos impondo a autoridade académica ou política (Smith, 2006).

Não é por acaso haver algum consenso sobre a necessidade de uma metodologia etnográfica e um labor antropológico, na medida em que os contextos de observação, das expressões culturais, obrigam a colocar em diálogo e sob um olhar crítico diferentes metodologias de pesquisa. Assim sendo, o processo de inventariação, com a descrição/interpretação e divulgação das expressões culturais, é ele mesmo uma oportunidade para um questionamento teórico do objeto de estudo e inventariação (Harvey, 2001; Smith, 2006). Ao olharmos para o património cultural imaterial, temos de ter a noção de que ele é sempre um «acto de criação», constantemente renovado e reinterpretado pelos seus detentores (Cominelli & Greffe, 2012). Não podemos ceder às tentativas de uma «patrimonialização» estagnante da vitalidade do património cultural, ou seja, não confundir a inventividade das expressões culturais com a «invenção» das mesmas, preservando um suposto património «autêntico», quando esse «autêntico» não é mais do que uma petrificação de uma época ou a construção interessada por parte de poderes externos, políticos ou académicos (Smith, 2006), roubando aos detentores a dinâmica intrínseca à vivência da sua cultura. No caso do património cultural imaterial corremos sempre o risco de «objetivar» a cultura, dado os saberes, as artes de fazer ou as performances, e os rituais que o compõem, serem

facilmente sujeitos a fixações para observação, apropriando-se dos sentidos, que se deveriam manifestar livremente (Campelo, 2005). O património imaterial depende tanto da temporalidade (Harvey, 2001), como do grupo social, da comunidade que o vive (Frost, 2016). Assim, a inserção das comunidades na salvaguarda do seu património cultural imaterial assume particular destaque e significado, pois é a comunidade que, ao expressá-lo, reflete a complexidade das vivências e confere à prática das expressões culturais o campo de atualização do sentido de pertença e identidade das mesmas (Watterton & Smith, 2010).

Conclusão

Os conteúdos recolhidos e trabalhados na romaria de S. Bartolomeu do Mar, com o Banho Santo, permitem introduzir-nos nas vivências e nos sentidos procurados pelos romeiros, dando à comunidade de Mar e aos que a procuram, no dia 24 de agosto, a consciência de que são detentores de um património cultural imaterial

digno de ser preservado e transmitido às gerações futuras. As crianças, com os galos ao colo e levadas ao banho santo, veem o projeto familiar de proteção executar-se. Os seus corpos protegem-se da manifestação dos males e ganham força para enfrentar os desafios do desenvolvimento físico esperado. Os adultos, já marcados por histórias de dor, da monstruosidade de um corpo tocado pela doença, pela malformação, por forças e desejos que muitos associam ao diabo, contam com a cura divina e a solidariedade dos romeiros. Os corpos exibem-se na praia numa outra dimensão, a erótica, paradoxal num ritual de sacrifício, em busca da propiciação.

No dia 24 de agosto, em S. Bartolomeu do Mar, seja na igreja à volta do santo, seja na praia, em banhos sagrados, o que está presente é um saber entender a fragilidade do corpo, a complexidade do desejo, o estabelecer uma relação com a comunidade, pela refeição ritual, pela exuberância da festa, voltando à ordem do mundo, à pureza original, de que o mergulho na água é suprema manifestação.

Referências

- AAVV. (2000). *Memórias de São Bartolomeu do Mar. Crenças e Ritos de Passagem*. São Bartolomeu do Mar - Esposende: Centro Social da Juventude de Mar.
- AHMAD, Yahaya, (2006). "The Scope and Definitions of Heritage: From Tangible to Intangible". *International Journal of Heritage Studies*, 12:3, pp. 292-300.
- BARROS, J.; COSTA, S. M. (2003) [8 vol. 2002-2003]. "Romaria de São Bartolomeu do Mar" – Esposende. A Branqueta e o Sueste. In *Festas e Tradições Portuguesas*. Julho e Agosto. Lisboa: Círculo de Leitores, pp. 200-215.
- BASTOS, C. (2003). "Antropologias saindo da Água". *Etnográfica*, Vol. VII, 1, pp. 3-12.
- BUTLER, J. (1993), *Bodies that Matter*. London: Routledge.
- CANGUILHEM, G. (1992 [1965]). *La monstruosité et le monstrueux. Dans La connaissance de la vie*. Paris: Vrin.
- CALLIER-BOISVERT, C. (1969). "Survivances d'un bain sacré au Portugal. S. Bartolomeu do Mar". *Bulletin des Études Portugaises, Institut Français au Portugal*, Nouvelle Série, Tome 30, pp. 347-367.
- CAMPELO, Á. (2005). "Da Natureza da Cultura à Cultura da Natureza". In Vítor Oliveira Jorge (ed.). *Conservar para quê?* Porto/Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, pp. 127 - 143.
- CAPITÃO, O. M. (2004). *Impressões e Desafios*. S. Bartolomeu do Mar: Centro Social da Juventude de mar.
- Cepa, P.e M. M. (1944). *Monografia de S. Bartolomeu do Mar*. Braga.
- CHARMAZ, K. (1995). "The body, identity, and self: Adapting to impairment". *Sociological Quarterly*, 36(4), pp. 657-680.
- COHEN, J. R. (ed.) (1996). *Monster theory. Reading culture*. Minneapolis: University of Minnesota Press,
- COMINELLI, F.; Greffe, X. (2012). "Intangible cultural heritage: Safeguarding for creativity". *City, Culture and Society*, 3, pp. 245-250.
- CORBIN, J. M. (2003). "The Body in Health and Illness". *Qualitative Health Research*, Vol. 13 No. 2, pp. 256-267.
- DIAS, J. (1960). "Banhos Santos". *Actas do Colóquio de Estudos Etnográficos 'Dr. José Leite de Vasconcelos'*, Porto, Vol. III, pp. 195-200.
- DOUGLAS, M. (1991). *Pureza e Perigo*. Lisboa: Ed. 70.
- DUERR, H. P. (2002). *Nudez e Pudor: o Mito do Processo Civilizacional*. Lisboa: Editorial Notícias.

- ELIADE, M. (1994 [1949]), “As águas e o Simbolismo Aquático”, *Tratado das Religiões*, Lisboa: ASA, pp. 243-275.
- FROST, W. ; LAING, J. H. (2016). “Children, Families and Heritage”. *Journal of Heritage Tourism*, 12: 1, pp. 1-6.
- GIL, J. (1997). *Metamorfoses do corpo*. Lisboa: Relógio D’Água.
- HARVEY, D.C. (2001). Heritage pasts and heritage presents: temporality, meaning and the scope of heritage studies. *International Journal of Heritage Studies*, 7 (4), pp. 319–338.
- HIDIROGLOU, P. (1994). *L’Eau Divine et Sa Sybmbolique*. Paris: Albin
- LE BRETON, D. (1993). *La chair à vif. Usages médicaux et mondains du corps human*. Paris: Métailié.
- MALPIQUE, C. (1987). “O Banho-Santo de S. Bartolomeu do Mar visto por uma Psiquiatra de Crianças”. *Actas do Colóquio Manuel Boaventura – 1885-1985*, Esposende: Casa da Cultura / Biblioteca Municipal, pp. 325-328.
- OLIVEIRA, E. V. de (1971). “A Romaria de S. Bartolomeu do Mar”. *Geographica*, n.º 26, pp. 42-59.
- OLIVEIRA, E. V. de (1984). *Festividades Cíclicas em Portugal*. Lisboa: Publicações Dom Quixote.
- PEREIRA, M. M. da C. (1986). “A crença dos povos do Vale do Neiva no banho santo de S. Bartolomeu do Mar”. *Actas do colóquio “Santos Graça” de etnologia marítima*, Vol. IV, Póvoa de Varzim, pp. 219-230.
- PORTER, R.; SCHAMA, S. (2004). *Flesh in the age of reason: The modern foundations of body and soul*. New York: Norton.
- SANTO, M. E. (1988). *Origens orientais da Religião Popular Portuguesa*. Lisboa: Assírio & Alvim.
- SANCHIS, P. (1992 [1983]). *Arraial Festa de um Povo. As Romarias Portuguesas*. Lisboa: P. Dom Quixote.
- SCHNEIDER, J.; CONRAD, P. (1980). “In the closet with illness: Epilepsy, stigma potential, and information control”. *Social Problems*, 28, 32-44.
- SENNETT, R. (1994). *Flesh and stone: The body and the city in Western civilization*. New York: Norton.
- SOARES, F. N. (1987). “A Romaria de S. Bartolomeu do Mar e o Banho Santo. Passado e Presente”. *Actas do Colóquio Manuel Boaventura 1885-1985*, Esposende: Casa da Cultura / Biblioteca Municipal, pp. 235-318.
- SOARES, F. N. (1988). *A Romaria de s. Bartolomeu do Mar e o seu Banho Santo*. Póvoa de Varzim: Edição do Centro Social da Juventude de Mar.
- SMITH, L. (2006). *Uses of heritage*. London: Routledge.
- TERRY, J.; URLA, J. (eds.) (1955). *Deviant Bodies*. Bloomington: Indiana University Press.
- UNESCO, (2003), Convenção para p Salvaguarda do Património Cultural Imaterial.
- VAN GENNEP, A. (1909). *Les rites de passage*. Paris: Picard.
- VIEIRA, C. (s/d). *O Banho santo de S. Bartolomeu do Mar*. Viana do Castelo.
- VIEIRA, C. (1994). *O Diabo à solta na Romaria de S. Bartolomeu do Mar*. Esposende.
- VIGARELLO, G. (1988 [1985]). *O Limpo e o Sujo: a Higiene do Corpo desde a Idade Média*. Lisboa: Editorial Fragmentos.
- WATERTON, E.; SMITH, L. (2010). “The recognition and misrecognition of community heritage”. *International Journal of Heritage Studies*, 16: 1-2, pp. 4-15.