



# ARQUEOLOGIA E TRADIÇÃO ORAL

COORD.  
ALEXANDRA VIEIRA



CITCEM  
CENTRO DE INVESTIGAÇÃO TRANSDISCIPLINAR  
CULTURA, ESPAÇO E MEMÓRIA

# ARQUEOLOGIA E TRADIÇÃO ORAL

COORD.  
ALEXANDRA VIEIRA

Título: *Arqueologia e Tradição Oral*

Coordenação: Alexandra Vieira

Design gráfico: Helena Lobo Design | [www.hldesign.pt](http://www.hldesign.pt)

Capa: Bacia de Mirandela a partir da Serra dos Passos. Fotografia de Alexandra Vieira

© 2023 Autores

Edição: CITCEM – Centro de Investigação Transdisciplinar Cultura, Espaço e Memória

Via Panorâmica, s/n | 4150-564 Porto | [www.citcem.org](http://www.citcem.org) | [citcem@letras.up.pt](mailto:citcem@letras.up.pt)

Este trabalho é sujeito a *double-blind peer review*.

*Referees*: Ana Vale, Andreia Arezes, Francesco Renzi, Francisco Queiroga, Joana Valdez-Tullett, Lina Santos Mendonça, Otilia Lage, Pedro Pereira, Rafael Quintía, Sofia Figueiredo, Teresa Soeiro

Esta é uma obra em Acesso Aberto, disponibilizada *online* (<https://ler.letras.up.pt/site/default.aspx?qry=id024id1890&sum=sim&n0=Edi%C3%A7%C3%B5es%20do%20CITCEM&n1=Arqueologia%20e%20Tradi%C3%A7%C3%A3o%20Oral>) e licenciada segundo uma licença Creative Commons de

Atribuição Sem Derivações 4.0 Internacional (CC BY 4.0)



eISBN: 978-989-8970-66-4

DOI: <https://doi.org/10.21747/978-989-8970-66-4/arq>

VIEIRA, Alexandra, *coord.* (2023). *Arqueologia e Tradição Oral*. Porto: CITCEM. 202 pp.

Porto, dezembro de 2023 (1.ª edição)

Paginação: João Candeias

Este trabalho foi elaborado no quadro das atividades do grupo de investigação «Territórios e Paisagens» e é financiado por Fundos Nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, no âmbito do projeto UIDB/04059/2020.

# SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> Alexandra Vieira	5
<b>PREFÁCIO</b> Lara Bacelar Alves	7
<b>O Alto do Talégre (Albergaria-a-Velha, Aveiro) — um posto de comunicação entre a memória oral e a arqueologia</b> António Manuel S. P. Silva, Paulo A. P. Lemos, Sara Almeida e Silva	11
<b>Arqueologia e tradição oral... em Cascais</b> José d'Encarnação	39
<b>Além das materialidades: a tradição oral, os sítios arqueológicos e a memória coletiva</b> Lois Ladra	49
<b>Podomorfos do noroeste português na imagética popular</b> José Moreira, Ana M. S. Bettencourt	67
<b>Penedos na Paisagem. A oralidade e a força da pedra sagrada</b> Álvaro Campelo	95
<b>Mouros, topónimos e lendas: algumas achegas para o seu estudo</b> Alexandra Vieira	125
<b>Historias do inframundo: o subsolo no imaxinario colectivo</b> Beatriz Comendador-Rey	157
<b>Memoria popolare e serendipita' archeologiche. La leggenda di Monte Barro</b> Fabio Carminati, Andrea Mariani	179



# INTRODUÇÃO

ALEXANDRA VIEIRA\*

Este livro resulta de três encontros científicos, nomeadamente de duas sessões das Oficinas de Investigação promovidas pelo CITCEM – Centro de Investigação Transdisciplinar Cultura, Espaço e Memória, nos anos de 2018/19 e 2020/21. A primeira sessão, subordinada ao tema *A tradição oral e o seu contributo para o estudo dos vestígios arqueológicos*, teve lugar na Faculdade de Letras da Universidade do Porto, no dia 25 de janeiro de 2019, das 14h30 às 18h00, enquanto que a segunda sessão, intitulada *Tradição oral e Arqueologia*, ocorreu de forma virtual, tendo sido transmitida ao vivo no canal do YouTube CITCEM FLUP a 19 de março de 2021, das 14h30 às 18h00. No âmbito do 2.º TAG Ibérico, realizado na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, a 14 de fevereiro de 2020, a signatária e Lois Ladra coordenaram uma sessão de debate sobre *Tradições orais e vestígios arqueológicos*.

Nessas três sessões, arqueólogos e antropólogos, portugueses e espanhóis, dos quais destacamos Álvaro Campelo, Beatriz Comendador-Rey, José Carvalho, Lois Ladra e Miguel Lago, compartilharam as suas perspetivas e conhecimentos sobre a forma como a tradição oral pode ser considerada um valioso instrumento para a compreensão e interpretação dos vestígios arqueológicos. Os autores suscitaram o debate de ideias, refletindo sobre como as histórias transmitidas oralmente ao longo de gerações podem complementar e contextualizar as descobertas arqueológicas, oferecendo uma visão mais completa e rica das nossas paisagens.

No seguimento destes encontros científicos optou-se por publicar um livro que agregasse os diferentes contributos destes e de outros autores, abrindo-se, desde modo, a participação a outros investigadores do CITCEM e de outras instituições, a possibilidade de contribuírem com os resultados das suas pesquisas.

À medida que mergulhamos nas páginas deste livro, deparamo-nos com oito artigos muito distintos entre si, seja em conteúdo, dimensão e forma, mas cujos olhares sobre a articulação entre a arqueologia e a tradição oral enriquecem o estudo desta temática. São diferentes olhares e perspetivas, cujo pendor alterna entre a arqueologia e a tradição oral, ou na estreita conjugação de ambas, numa tentativa de compreender como as histórias transmitidas de geração em geração podem dar vida aos vestígios silenciosos que ecoam através do tempo nas nossas paisagens e territórios.

---

\* Investigadora do CITCEM, Centro de Investigação Transdisciplinar Cultura, Espaço e Memória (unidade de I&D 4059 da FCT). Email: alexandramvieira@gmail.com; Instituto Politécnico de Bragança. Email: alexandra.vieira@ipb.pt.

Este livro reúne contributos dos autores António Manuel S. P. Silva, Paulo A. P. Lemos, Sara Almeida e Silva, José d'Encarnação, Lois Ladra, José Moreira, Ana M. S. Bettencourt, Álvaro Campelo, Alexandra Vieira, Beatriz Comendador-Rey, Fabio Carminati e Andrea Mariani. Agradecemos toda a dedicação dos autores na redação dos trabalhos que compõem esta obra. O seu empenho foi fundamental para o sucesso deste projeto. Gostaríamos de destacar a paciência com que nos acompanharam desde a sua génese até ao momento em que o livro é publicado, e a forma compreensiva como reagiram às razões que atrasaram a publicação desta obra.

Queremos expressar a nossa gratidão aos revisores deste livro, cuja análise crítica e sugestões valiosas contribuíram significativamente para a qualidade do presente trabalho. Agradecemos também ao CITCEM pelo seu apoio inestimável na organização e promoção das Oficinas de Investigação, bem como pelo seu compromisso contínuo com a pesquisa interdisciplinar que culminou na publicação deste volume.

Gostaríamos ainda de expressar a nossa profunda gratidão a um conjunto de pessoas que foram determinantes, pelo seu apoio e colaboração, para a publicação deste livro: à Marta Sofia Costa, do CITCEM, assim como à Sandra Santos pela revisão dos artigos, tarefa árdua e minuciosa; à Lara Bacelar Alves pelo seu companheirismo e por nos brindar com o excelente preâmbulo do livro e, por último, um especial agradecimento à Professora Doutora Teresa Soeiro, ao Professor Doutor Mário Barroca e à Professora Doutora Inês Amorim pelo seu incansável apoio, assim como pelos sábios conselhos. Um bem-haja a todos.

# PREFÁCIO

LARA BACELAR ALVES\*

O livro que agora se publica é uma expressão de resistência. Resistência de uma Arqueologia que se imaginou que, um dia, voltaria a olhar as pessoas, liberta da primazia da construção de modelos assentes na classificação cronotipológica, conforme ao paradigma, centrada no objecto e encerrada no passado. Na década de 1990, num movimento impulsionado por uma maior liberdade criativa aberta pelo pós-processualismo, começaram a ser abordadas, nos círculos anglo-saxónicos, temáticas que atendiam ao tempo longo das dinâmicas socioculturais, ao simbólico e ao ritual há muito preteridos, à longa biografia de sítios arqueológicos e paisagens e, conseqüentemente, à memória e tradições orais, incitando diálogos entre passado e presente.

Foi nesta senda que muitos de nós revisitaram os escritos de Leite de Vasconcelos, Martins Sarmiento, Abade de Baçal, Taboada Chivite, López Cuevillas, Bouza-Brey, entre outros, em busca das histórias dos sítios e estórias sobre eles. Mas também em busca de uma leitura animada pelos relatos emotivos das descobertas e descrições detalhadas de paisagens e vivências hoje quase desaparecidas. Como muitas propostas epistemológicas forâneas, estas também tiveram um carácter transiente no espaço peninsular. Uma moda que serviu algum protagonismo e passou, sucumbindo ao peso do paradigma.

Foi prosseguindo esta ideia das possibilidades que podem ser abertas pela prática da Arqueologia para além da sua cristalização disciplinar modernista que Michael Shanks, no seu livro *The Archaeological Imagination*, de 2012, encontrou, no universo intelectual dos antiquários, inspiração para reflectir sobre formas alternativas de devolver a harmonia entre a história e as materialidades do passado. Isto porque os interesses dos antiquários não passavam apenas por recolher artefactos, mas, na sua prática, descreviam paisagens e comunidades, faziam incursões por disciplinas como a geografia humana, história natural, toponímia, genealogia e afins. Nesta obra Shanks exorta a que se olhe (e pratique) a Arqueologia através de uma valorização das tradições e da memória, sem as dissociar da inovação, contribuindo assim para ampliar e enriquecer a experiência humana, no seu todo, no presente e no futuro. Esta ideia remete para a conciliação do discurso científico com uma tentativa de restauração do ideário humanista nas Ciências Humanas e Sociais, como advogou Clifford Geertz no início da década de 1970. Shanks alerta, contudo, que isto implica um entendimento criativo da vida e, acrescento, implica também a preocupação de levar as histórias que contamos ao todo da nossa

---

\* Investigadora. CEAACP/Universidade de Coimbra. A autora não segue o Acordo Ortográfico de 1990.



sociedade pois, por mais que se apele à difusão para a comunidade, a linguagem de uma Arqueologia científica não é adequada aos interesses de todos.

Mas como é que, no seu percurso temporal, a Arqueologia peninsular se dissociou, mais e mais, das comunidades herdeiras dos sítios e paisagens objecto do nosso estudo, guardiãs das memórias retidas nesses lugares? Parte da resposta encontramos na incessante tentativa de legitimação da Arqueologia como ciência ao longo do século XX que explica a sua constante deriva para o seio das Ciências Naturais e Exactas, dando primazia ao exercício de contar, medir, analisar, dissecar o objecto. Outra parte encontramos na cisão entre mundo rural, onde jaz o objecto de estudo, e o mundo urbano, de onde usualmente provém o sujeito que estuda. Imbuído da formação e cultura científica, literária, intelectual distintiva dos ambientes cosmopolitas, o sujeito usufrui, no mundo rural, de um exército de informadores (na sua maioria, anónimos) que lhe permitem apropriar-se daqueles lugares para fins científicos. Arrancados aos seus, os sítios perdem as suas biografias telúricas e tradições orais associadas, transformando-se em ‘artefactos’ passivos e, assim, passíveis de serem exibidos em vitrinas de museus, reconfigurados, com novas legendas e cronologicamente delimitados num tempo pretérito.

Mas se foi sob influência de estudos de Antropologia Social, Antropologia da Paisagem e da Antropologia da Arte que, na década de 1990, a atenção dos arqueólogos, em particular dos estudiosos de arte rupestre, começou a incidir sobre a importância dos usos dos sítios no tempo longo, da memória e tradições orais, é de notar que praticamente nenhum desses estudos decorria de investigações levadas a cabo na Europa Ocidental. Encontrava-se inspiração em povos forâneos, noutros continentes. Para além de haver, nos meios académicos dos países mais industrializados, a percepção de que as tradições orais associadas a sítios arqueológicos eram já quase inexistentes, naqueles onde elas subsistiam, eram vistas como demasiado próximas, logo, isentas de exotismo, e as crenças populares tomadas como relatos fantasiosos de pessoas sem instrução.

Um dos primeiros estudos arqueológicos sobre a realidade peninsular decorrente dessa nova abordagem que instigava a valorização da memória e tradições orais como impulsionadoras de novas possibilidades teóricas na interpretação do passado foi publicamente apresentado em 1999 e dado à estampa em 2001 sob o título *Rock art and enchanted moors*. Centrando-se nos contextos portugueses, este ensaio procurou demonstrar que a arte rupestre, como prática — a inscrição de signos em rochas — prevaleceu até aos nossos dias associando-se a rituais comunitários e, como manifestação de uma topologia simbólica, mantinha um papel fundamental na construção e percepção da paisagem para as comunidades rurais. O significado desses lugares materializava-se na toponímia e nas lendas de mouras encantadas impregnadas nos penedos, constituindo hierofanias reminiscentes de um tempo ancestral em que o material e imaterial se fundiam nas formas da terra. Aquando da sua redacção, a Antropologia Social portuguesa pouco havia investido no estudo do mundo rural, incidido o seu interesse, à imagem

do que sucedia nos demais países europeus, sobre comunidades forâneas, enquanto as suas próprias sucumbiam à colonização paulatina do mundo urbano e cosmopolita. Como muitos dos autores deste livro reconhecem, de geração em geração, vemos extinguirem-se as práticas comunitárias nas quais eram transmitidos os saberes e histórias sobre os nomes dos lugares que materializavam essa relação ancestral à terra.

Alexandra Vieira promotora e guardiã, há mais de uma década, desta linha de investigação, tal como os autores que convidou para esta obra, resgatam esses saberes, dão-lhes novos sentidos, ensaiam metodologias de abordagem, definem espaços de acção e de interpretação do que quase podemos entender como matéria embrionária de uma nova disciplina — Arqueologia e Tradição Oral —, um lugar de encontro entre antropólogos, arqueólogos e comunidades locais. São prova de que há uma forma de estar em Arqueologia que valoriza a permuta de saberes com comunidades externas aos circuitos académicos e que são estes encontros, geradores de novas memórias, que permitem à Arqueologia percolar no tecido social. Como se assinala neste livro, é na empatia gerada na relação com as comunidades e na vinculação a um interesse comum que se abrem portas para uma verdadeira difusão e socialização do património cultural, material e imaterial.



# O ALTO DO TALÉGRE (ALBERGARIA-A-VELHA, AVEIRO) — UM POSTO DE COMUNICAÇÃO ENTRE A MEMÓRIA ORAL E A ARQUEOLOGIA\*

ANTÓNIO MANUEL S. P. SILVA\*\*

PAULO A. P. LEMOS\*\*\*

SARA ALMEIDA E SILVA\*\*\*\*

**Resumo:** *O Monte de São Julião, em Albergaria-a-Velha, conserva os vestígios de um povoado da Idade do Bronze, mas a microtoponímia e a memória local preservaram uma recordação mais recente — a da existência de um posto de comunicações telegráfico na primeira metade do século XIX. As escavações arqueológicas, levadas a cabo pelo Centro de Arqueologia de Arouca, com particular incidência para a campanha realizada em 2021, têm colocado a descoberto os vestígios desta estrutura contemporânea, após a recolha de informações orais e da realização de trabalhos de prospeção geofísica, que permitiram localizar a área potencial de assentamento do edifício que serviu de posto telegráfico, com as instalações de apoio às guarnições militares em serviço no Alto da Branca.*

**Palavras-chave:** *telegrafia ótica ou visual; São Julião da Branca; Albergaria-a-Velha; arqueologia moderna e contemporânea.*

**Abstract:** *São Julião Hill, in Albergaria-a-Velha, preserves the remains of a Bronze Age settlement, but the micro-toponymy and local memories have preserved a more recent memory — that of the existence of a telegraphic communications post, in the first half of the 19<sup>th</sup> century. The archaeological excavations, developed by Centro de Arqueologia de Arouca, with particular emphasis on the campaign, carried out in 2021, have uncovered the remains of this contemporary structure, after collecting oral information and carrying out geophysical prospection works, which made it possible to locate the potential settlement area of the building that served as a telegraph office, with the support facilities for the military garrisons in service at Alto da Branca.*

**Keywords:** *optical or visual telegraphy; São Julião da Branca; Albergaria-a-Velha; modern and contemporary archaeology.*

## INTRODUÇÃO

O «Alto do Talégre», também conhecido como Monte de São Julião, localiza-se no lugar da Espinheira, freguesia da Branca, concelho de Albergaria-a-Velha, distrito de Aveiro (Fig. 1). A elevação situa-se na primeira cordilheira de relevos que assinalam a transição das planícies litorais do Baixo Vouga lagunar para os contrafortes da Serra do Arestal,

---

\* Se o *copyright* das imagens, gráficos ou tabelas não for indicado, pertence aos autores do texto.

\*\* Coordenador do Projeto VAL-JUL. Centro de Arqueologia de Arouca; Investigador do CITCEM – Centro de Investigação Transdisciplinar Cultura, Espaço e Memória (unidade de I&D 4059 da FCT). Email: ampsilva@hotmail.com.

\*\*\* Projeto VAL-JUL. Centro de Arqueologia de Arouca. Email: paplemos@gmail.com.

\*\*\*\* Projeto VAL-JUL. Centro de Arqueologia de Arouca. Email: saralmeidasilva@gmail.com.

com altitude máxima de 330 m, gozando por isso de condições de visibilidade bastante assinaláveis, podendo alcançar-se no horizonte desde a laguna de Aveiro, a oeste, passando pela bacia do rio Caima, até ao Caramulinho, em Tondela.

Consagrada na toponímia — a Rua do Talégre é um dos acessos à cumeada — ficou a memória de ali ter existido um antigo posto de comunicações telegráficas, mas não foi esta estrutura contemporânea a primeira a merecer a atenção da investigação arqueológica. As pesquisas tiveram início na década de 90 do século XX, após ações de florestação intensiva que revelaram, destruindo-o parcialmente, um povoado dos finais da Idade do Bronze<sup>1</sup>. Após as campanhas de 1993-1994, os trabalhos arqueológicos só foram retomados em 2014, no âmbito de projetos de investigação desenvolvidos pelo Centro de Arqueologia de Arouca e financiados pelo município de Albergaria-a-Velha. Nesta segunda fase, foram efetuadas escavações especialmente num troço da estrutura de delimitação do povoado proto-histórico e numa mamoa também existente no local<sup>2</sup> (Fig. 2). O reconhecimento da importância científica destas ruínas levou o município a adquirir a principal parcela de terreno onde se implantavam aquelas estruturas arqueológicas, tendo-se dado início, em 2019, a um novo projeto de investigação, designado como VAL-JUL (Estudo, Conservação e Valorização do Sítio Arqueológico de São Julião), que prevê, além da continuidade das escavações, a realização de prospeção geofísica e a valorização dos vestígios identificados.

Este novo projeto de pesquisa veio permitir que também os vestígios contemporâneos fossem alvo de investigação. Assim, a dispersão de material de construção de aspeto contemporâneo numa área próxima à mamoa de São Julião, bem como os relatos de residentes nas proximidades, permitiram selecionar uma zona propícia para averiguar a eventual localização do telégrafo. Na sequência destes testemunhos e dos resultados dos trabalhos de prospeção geofísica, que tiveram lugar em 2020<sup>3</sup>, foram realizadas sondagens que colocaram a descoberto os vestígios de um edifício que poderá ter acolhido o posto de comunicações, servindo também de apoio aos militares que se encontravam no serviço telegráfico.

---

<sup>1</sup> SILVA, PEREIRA DA SILVA, 1995.

<sup>2</sup> ALMEIDA E SILVA *et al.*, 2018-2019; SILVA, PEREIRA, 2020; SILVA *et al.*, 2015, 2016, 2017, 2019, 2020; SILVA, LEMOS, ALMEIDA E SILVA, 2021.

<sup>3</sup> BARRACA, 2020.

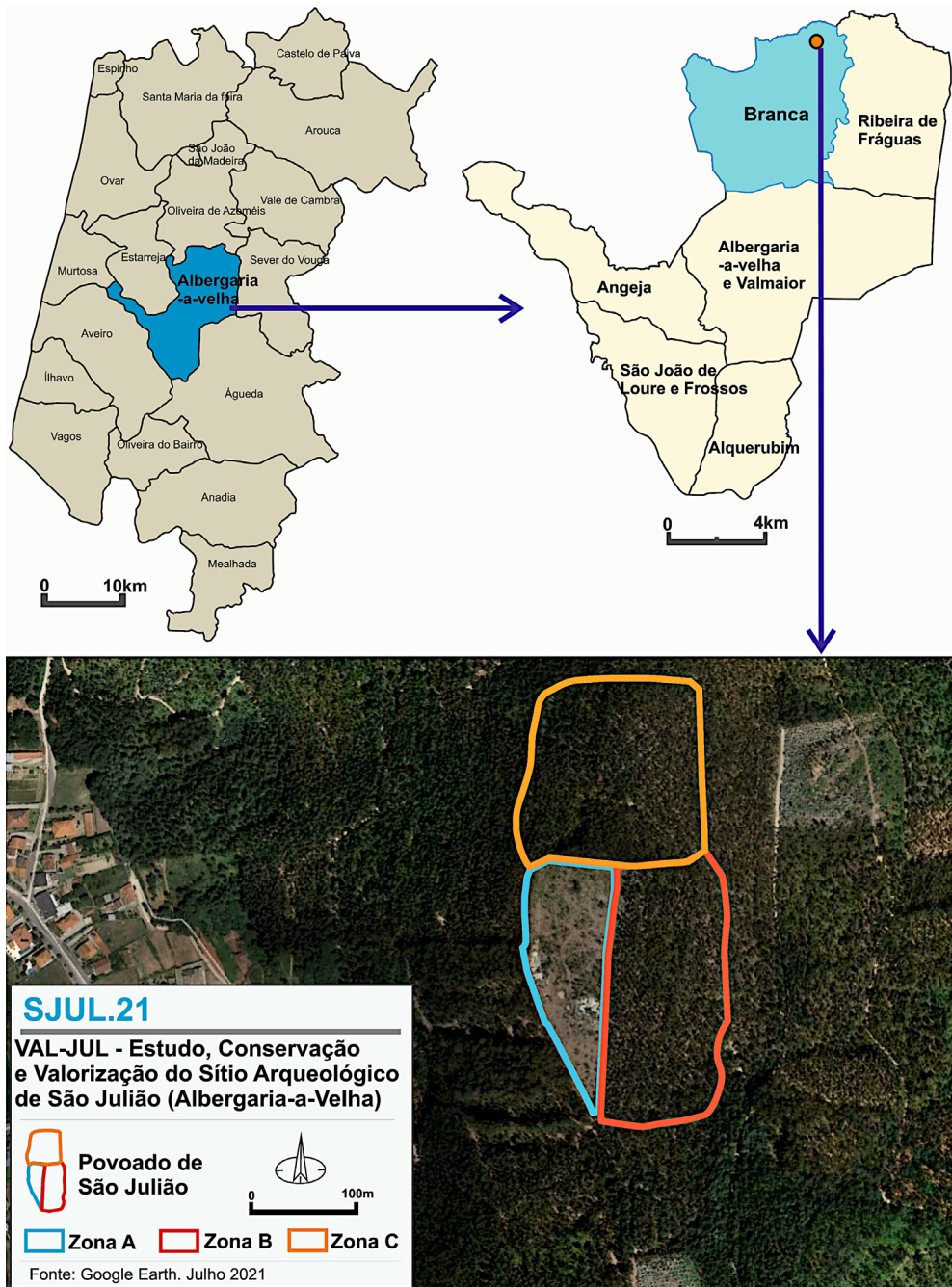


Fig. 1. Localização do Monte de São Julião  
Fonte: Google Earth, julho 2021



Fig. 2. Ortofoto do Setor A de São Julião indicando-se as diferentes áreas de escavação  
Fotografia: Multimapa

Com efeito, além de se preservar na microtoponímia, corrompendo-se, por interpretação popular, telégrafo em *talégre*<sup>4</sup>, a existência do posto telegráfico perdurou nas memórias locais, assim como foram perpetuadas também outras lendas e mistérios evocando, porventura, a ocupação mais antiga da elevação<sup>5</sup>. De alguns dos habitantes dos lugares mais próximos, ouvimos as *estórias* que se contavam em casa e aquelas que experienciaram nas suas visitas regulares a São Julião.

Um desses testemunhos foi bastante relevante, uma vez que o Sr. José Marques, residente no lugar vizinho de Chaque, quando criança, visitava frequentemente o monte, tendo-nos, em várias ocasiões, relatado a concentração de telhas e tijolos, com as quais costumava brincar, numa área um pouco a norte da mamoa. Também a D. Maria da Conceição Soares, residente no lugar da Espinheira, contava-nos que a sua sogra mencionava a existência do telégrafo, o qual comunicaria com um outro telégrafo, igualmente localizado no concelho de Albergaria-a-Velha.

## ENQUADRAMENTO HISTÓRICO E DOCUMENTAL

Após algumas experiências na área de Lisboa, ainda em finais do século XVIII, tendo como objetivo essencial o controle militar e aduaneiro da barra do Tejo<sup>6</sup>, a instalação da rede telegráfica visual acontece em Portugal nos inícios do século XIX, impulsionada por dois movimentos coevos: por um lado, a ação do matemático, cartógrafo e multimodo cientista Francisco António Ciera (1763-1814), nomeado pelo rei, em 1803, para renovar e expandir aquele sistema de comunicações<sup>7</sup>; por outro, já no quadro das invasões francesas, a intervenção do exército britânico<sup>8</sup>. Os sistemas utilizados para as comunicações, todavia, eram particulares. Nas Linhas de Torres instalaram-se, principalmente, dispositivos conhecidos como «telégrafos de balões», um modelo desenvolvido pelo almirante Berkeley, a pedido de Wellington, que aparentemente o ajustou, e que constava, basicamente, de um poste que sustentava uma verga horizontal que segurava, a diferentes alturas, um conjunto de balões, uma bandeira e um galhardete, elementos cuja articulação permitia gerar códigos numéricos e a partir destes, com o auxílio de tábuas adequadas, as respetivas mensagens alfabéticas<sup>9</sup>. De grande utilidade no quadro das manobras militares decorrentes da terceira invasão francesa, particularmente entre

---

<sup>4</sup> «Talegre», como também «Talefe», são nomes muito comuns, que fossilizaram na microtoponímia contemporânea muitos pontos da rede telegráfica do século XIX. O *Reportório Toponímico de Portugal* — que regista os nomes geográficos da cartografia militar — regista, de norte a sul do país, sete locais designados como «Talegre» e formas aparentadas, além de oito «Telégrafo», mas muitos mais se encontram na bibliografia regional. Veja-se, sobre os aspetos linguísticos, RODRIGUES, 2007: 90-91, nota 126.

<sup>5</sup> SILVA *et al.*, 2019: 26-27.

<sup>6</sup> LUNA, SOUSA, LEAL, 2009: 75-76; LIMA, 2010: 10-12.

<sup>7</sup> OLIVEIRA E LEMOS, 2015: em especial as pp. 479-482.

<sup>8</sup> LIMA, 2010: 36-37; LUNA, SOUSA, LEAL, 2009: 78ss.

<sup>9</sup> LUNA, SOUSA, LEAL, 2009: 95-101.



1809 e 1811, este tipo de telégrafo, que equipou, além dos postos da linha defensiva da capital, outras estações dos ramais de Lisboa a Almeida, Abrantes e Elvas, foi praticamente abandonado após essa época<sup>10</sup>.

Entretanto, em todas estas redes começaram também a ser usados modelos do «telégrafo português», desenvolvidos por Francisco António Ciera a partir dos sistemas inventados pelos irmãos Chappe, em França (1793) e suas adaptações em Inglaterra (Murray, 1796) e na Suécia (Edelkrantz, 1796)<sup>11</sup>. Ciera desenhou três tipos de dispositivos, que designou como «de três balões», «de um ponteiro» e «de postigos»<sup>12</sup>. O primeiro funcionava de modo similar ao modelo inglês, já descrito; o de ponteiro constava de um mastro sobre o qual estava instalado um ponteiro giratório, acionado por uma manivela, que proporcionava oito posições, em escalas de 45°, modelo relativamente móvel e adequado para comunicações de pequena distância; por fim, o telégrafo de postigos, persianas ou palhetas exigia uma estrutura mais complexa, composta por quatro postes que enquadravam, superiormente, um conjunto de persianas basculantes, que podiam ser cerradas ou abertas por meio de cabos (Fig. 3), produzindo — à semelhança do anterior — um sistema numérico codificado que depois era desdobrado alfabeticamente<sup>13</sup>. Todos estes sistemas permitiam a transmissão de mensagens entre dois pontos que se alcançavam visualmente com recurso a lunetas ou óculos, não funcionando as comunicações durante a noite ou em condições atmosféricas adversas.

Os telégrafos «de taboinhas, ou de mostrador» — correspondentes aos dois últimos acima mencionados — seriam os utilizados em Portugal por alturas de 1838<sup>14</sup>. A instalação da rede que ligava Lisboa ao Porto, planeada por Filipe Folque<sup>15</sup>, havia sido concluída em 1828, num período de grande instabilidade política relacionada com as guerras liberais. Esta linha constava de 28 estações, incluindo, no município de Albergaria-a-Velha, os postos de Vila Nova de Fusos e Alto da Branca<sup>16</sup>.

A estação de comunicações óticas que se instalou no Monte de São Julião (Alto da Branca) integrava o segmento Coimbra-Porto daquela linha e foi erguida no dia 21 de setembro de 1828, conforme deu nota o Comandante do Corpo Telegráfico e Inspetor-geral dos Telégrafos, João Crisóstomo do Couto e Melo, em carta enviada ao Ministro da Guerra do governo de D. Miguel, o Conde de Rio Pardo, a partir de Albergaria-a-Velha<sup>17</sup>.

<sup>10</sup> LUNA, SOUSA, LEAL, 2009: 102-114.

<sup>11</sup> RODRIGUES, 2007: 82-84.

<sup>12</sup> CANAVILHAS, 2012.

<sup>13</sup> LIMA, 2010: 16-20.

<sup>14</sup> *Sobre Telegraphos*, 1838: 120.

<sup>15</sup> Filipe de Sousa Folque (1800-1874) foi um destacado militar e matemático, especialista em geodesia e cartografia, responsável, por exemplo, pelo levantamento da Carta Topográfica de Portugal à escala 1: 100 000.

<sup>16</sup> LIMA, 2010: 43-47.

<sup>17</sup> AHM. *Correspondência de João Crisóstomo do Couto e Melo* [...] (1828-1833), p. 68.



Fig. 3. Telégrafo visual de Peniche, c. de 1900  
Fonte: fotografia reproduzida de  
<<https://historiadastransmissoes.wordpress.com/2011/11/15/telegrafo-de-peniche/>>

Num croqui da *Linha Telegráfica de Coimbra ao Porto*<sup>18</sup> o telégrafo aqui localizado é referido como Alto da Branca e no *Mapa da Linha Telegráfica de Lisboa até a Cidade do Porto no primeiro d'Outubro de 1828*<sup>19</sup> é possível verificar que era considerado *Telégrafo Chefe de Distrito*, sendo neste documento visível que a comunicação seria feita com um telégrafo a sul localizado em Montêdo (que corresponderá ao topónimo atual Moitedo, no concelho de Águeda) e a norte no Couto (Cucujães, Oliveira de Azeméis). Contudo, em meados de outubro de 1828, Couto e Melo identifica problemas de visibilidade entre o telégrafo do Alto da Branca e o de Montêdo — «achei que o telégrafo da Branca tinha horas, em que não podia descobrir destintamente o de Montêdo»<sup>20</sup> — em virtude da localização deste no fundo duma montanha, pelo que escolhe um ponto intermédio, onde manda colocar um novo telégrafo, em Vila Nova de Fusos (Albergaria-a-Velha)<sup>21</sup>, que fica estabelecido a 20 desse mesmo mês, melhorando assim a operacionalidade da linha de Lisboa ao Porto, salvo condições meteorológicas adversas como *nevoeiros e tempestades*<sup>22</sup>.

<sup>18</sup> AHM. *Correspondência de João Crisóstomo do Couto e Melo* [...] (1828-1833), p. 25.

<sup>19</sup> AHM. *Correspondência de João Crisóstomo do Couto e Melo* [...] (1828-1833), p. 21.

<sup>20</sup> AHM. *Correspondência de João Crisóstomo do Couto e Melo* [...] (1828-1833), p. 21.

<sup>21</sup> AHM. *Correspondência de João Crisóstomo do Couto e Melo* [...] (1828-1833), p. 97.

<sup>22</sup> AHM. *Correspondência de João Crisóstomo do Couto e Melo* [...] (1828-1833), pp. 98-99.

No ano de 1832 o telégrafo estaria ainda em funcionamento<sup>23</sup>, o que parece já não suceder em 1846, uma vez que neste ano já não consta da listagem de composição da rede<sup>24</sup>, não chegando assim, aparentemente, a funcionar sequer por 20 anos.

Para albergar as guarnições estacionadas nos telégrafos, «as estações eram inicialmente montadas em barracas de lona, para depois serem substituídas por barracas de alvenaria ou de madeira»<sup>25</sup>, mas na mesma carta em que relata a instalação do telégrafo em Vila Nova de Fusos, o Comandante do Corpo Telegráfico dá nota da falta de dinheiro que afetava o estabelecimento de algumas das barracas, referindo a sua preocupação com a chegada do inverno<sup>26</sup>. Não obstante, no *Mapa da Linha Telegráfica de Lisboa até a Cidade do Porto no primeiro d'Outubro de 1828*, consta uma observação que indica que as barracas da «Linha de Coimbra até ao Porto são de pedra, excetuando A. Branca»<sup>27</sup>, não se referindo se a barraca aí instalada ainda seria de lona ou de madeira.

Esse mesmo mapa indica que a guarnição estacionada no telégrafo do Alto da Branca era composta por três operacionais — um cabo e dois soldados — e que tinham com eles um conjunto de material que permitiria o funcionamento do telégrafo, como óculos ou dicionários, jogos de cordas, cadernos de papel, penas de escrever e tinteiros. Já em junho de 1831, o Sargento Quartel Mestre do Corpo Telegráfico, Rodrigo António Bernardes Semêdo, indica que estava estacionada na Branca uma guarnição composta por um segundo sargento, um cabo e dois soldados<sup>28</sup>.

## A CONFIRMAÇÃO ARQUEOLÓGICA

Como referimos, as pistas fornecidas pela memória daqueles que, desde há muito, frequentam o Monte de São Julião, às quais se juntou a dispersão de fragmentos cerâmicos contemporâneos observáveis à superfície, levaram-nos a reduzir a área do terreno onde a estrutura contemporânea podia localizar-se. Todavia, estruturas deste género não têm sido alvo de trabalhos arqueológicos. Com exceção dos realizados na Serra do Socorro, em Mafra, num telégrafo integrante das Linhas de Torres<sup>29</sup>, não se conhecem outras intervenções em estruturas similares, o que levantava, à partida, questões relativas ao tipo de construção que teria existido em São Julião, que pudesse relacionar-se

<sup>23</sup> LIMA, 2010: 46.

<sup>24</sup> LIMA, 2010: 48-49.

<sup>25</sup> LIMA, 2010: 44.

<sup>26</sup> AHM. *Correspondência de João Crisóstomo do Couto e Melo* [...] (1828-1833), p. 99.

<sup>27</sup> AHM. *Correspondência de João Crisóstomo do Couto e Melo* [...] (1828-1833), p. 21.

<sup>28</sup> AHM. *Projecto da linha telegráfica a Norte de Lisboa e para Sul do país* (1831), p. 5.

<sup>29</sup> LUNA, SOUSA, LEAL, 2009: 118-122. Nesta intervenção arqueológica, realizada em 2007-2008, na sequência de um buraco de poste descoberto em sondagens efetuadas em 1991, confirmou-se a existência daquela estrutura negativa, cuja relação com o dispositivo do telégrafo, aliás, não é totalmente segura (LUNA, SOUSA, LEAL, 2009: 120). Não obstante, como acima se indicou, o telégrafo que ali esteve instalado foi um «telégrafo de balões», sistema inglês utilizado especialmente na defesa das Linhas de Torres no âmbito da terceira invasão francesa, em 1810-1811, e distinto dos mecanismos que viriam a ser usados na expansão da rede telegráfica nacional.



Fig. 4. Trabalhos de escavação de 2020, na zona do telégrafo, vendo-se o derrube em primeiro plano



Fig. 5. Plano inicial dos trabalhos em 2021, na zona do telégrafo

com o posto telegráfico. Estaríamos perante a existência de simples buracos de poste ou de um edifício de alguma dimensão, em madeira ou alvenaria, coberto com telha, como se poderia antever pela dispersão desse material? Assim, após os trabalhos de prospeção geofísica, realizados em 2020, que tinham, além do objetivo primário de procurar áreas de ocupação habitacional da Idade do Bronze, também a finalidade de identificar alguma anomalia compatível com as ruínas de uma estrutura que pudesse ser associada ao telégrafo<sup>30</sup>, estabeleceram-se duas sondagens, uma de 3x1 m, onde não se identificaram

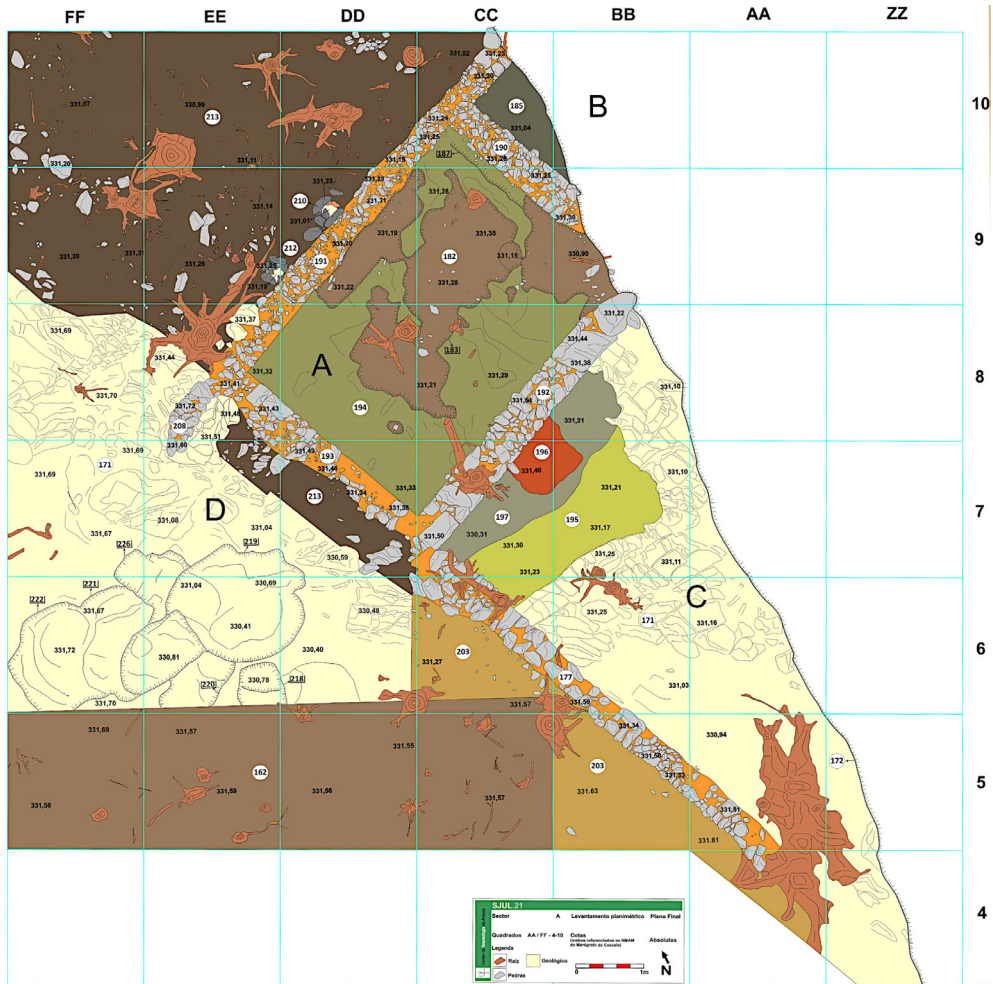
<sup>30</sup> BARRACA, 2020.



Fig. 6. Plano final dos trabalhos de 2021 na zona do telégrafo. Imagem orientada, sensivelmente, a norte  
Fotografia: Multimapa

estruturas arqueológicas, mas apenas materiais cerâmicos e metálicos de cronologia contemporânea, e uma outra, inicialmente de 2x2 m, onde se vieram a identificar vestígios do que se interpretou como um derrube (Figs. 4 e 5). Com o alargamento da área de escavação em 2021, que alcançou os 140 m<sup>2</sup>, identificaram-se os vestígios de um edifício, indubitavelmente construído no século XIX (Figs. 6 e 7).

Os trabalhos arqueológicos revelaram um conjunto de seis muros, configurando, pelo menos, dois compartimentos (Fig. 6 e Figs. 7a e c), com indícios de outros dois (Figs. 7b e d), apresentando o corpo construído uma orientação NNO-SSE. Os alinhamentos apresentavam preservada apenas a sua base, tendo o mais conservado 0,40 m de altura, sendo que, na zona a nascente, a estrutura foi afetada por uma ação de plantio intensivo, que provocou o desnivelamento do terreno, não se encontrando assim preservada a totalidade do edifício.



Os diferentes tramos de muro foram construídos, maioritariamente, com pedras de granito de grande e média dimensão, sendo rara a inclusão de blocos de quartzo. O seu miolo estava preenchido com pedras de menores dimensões, incluindo por vezes nódulos de argamassa bege-clara e, mais raramente, alguns fragmentos de telha. A espessura dos muros, no geral assentes sobre a rocha natural, é irregular, oscilando entre os 34 e os 64 cm, variando também a técnica edilícia, o que poderá indiciar algum faseamento construtivo. Na face exterior de uma das paredes do compartimento menor (Fig. 7a) observam-se ainda restos de argamassa de reboco (Fig. 8).



**Fig. 8.** Pormenor de um dos muros rebocado com argamassa de saibro



**Fig. 9.** Buracos de poste identificados em 2021, em primeiro plano



**Fig. 10.** Pormenor de um dos buracos de poste, registando-se a presença de argamassa de saibro

A planimetria do edifício — significativamente truncado a nascente, como se disse — evidencia, pelo menos, dois compartimentos. O menor (Fig. 7a) tem uma área interna na ordem dos 15 m<sup>2</sup>; o maior (Fig. 7c), situado a sul e desalinhado do anterior<sup>31</sup>, está bastante destruído, podendo estimar-se, no mínimo, que terá tido uma superfície interna superior a 32 m<sup>2</sup>. O compartimento que designamos pela letra A exibe ainda restos de um pavimento em saibro, bastante homogéneo, muito compacto e arenoso, de coloração amarelada, destruído na área central por raízes de árvores. Sensivelmente a meio do paramento norte desta divisão, encontraram-se, adossados à face externa do muro, dois buracos de poste, delimitados por pedras de granito e distanciados entre si 1,15 m, apresentando diâmetro interno aproximado de 0,15 m e externo de 0,40 m, contendo um deles restos de argamassa de saibro de coloração bege-clara. Não se apurou a sua profundidade, que não parece muito significativa, através da escavação, para que melhor se preservassem (Figs. 9 e 10). Como adiante discutiremos, é possível que estes negativos estejam associados à colocação de postes em madeira para o funcionamento do dispositivo do telégrafo.

O muro [191], que limita o edifício a norte, prolonga-se ainda para nascente e, de forma menos clara, também para poente [208] (Fig. 7b e d), não podendo averiguar-se se corresponderiam a elementos de outros espaços cobertos ou, porventura, de alpendres ou muros de delimitação de diferente natureza. Atendendo à quantidade de fragmentos de telha de meia-cana exumados na escavação, por certo que, pelo menos, alguns daqueles espaços seriam cobertos com aquele material.

Do lado noroeste desta construção, verificou-se que a rocha natural se achava bastante perturbada pela abertura, em data indeterminada, de valas para extração de saibro, que alcançaram profundidades que rondaram os 0,50 m e diâmetros de 1,70 m. Uma vez que estas valas se encontravam preenchidas com materiais arqueológicos aparentemente resultantes do abandono das casas do telégrafo, é provável que a extração tenha acontecido posteriormente ao abandono da estrutura militar, embora não devamos excluir a hipótese de, pelo contrário, as valas terem sido feitas para obtenção de inertes para a construção do edifício e só terem sido colmatadas após o seu abandono, questão que a escavação não permitiu clarificar.

No que respeita aos materiais arqueológicos resultantes da campanha de 2021, dos 9819 elementos cerâmicos recolhidos, apenas 18 correspondem a materiais proto-históricos. A cerâmica de cobertura totaliza cerca de 94% do volume de materiais contemporâneos recolhidos na zona do telégrafo. Surgindo bastante fragmentada, a telha de meia-cana (Fig. 11) é sobretudo de coloração bege ou laranjada, alcançando os 184 kg. Foi ainda possível verificar a presença de algumas telhas com argamassa de saibro e pequenos seixos, tendo-se procedido à recolha de cerca de 500 g dessa mesma argamassa, de coloração bege, para futuras análises de composição.

---

<sup>31</sup> Indiciando, talvez, faseamento construtivo que não pôde determinar-se.





Fig. 11. Fragmentos de telha (em cima ao centro fragmento com argamassa; em baixo à direita fragmento com negativo vegetal)

As perto de seis centenas de fragmentos de cerâmica comum de uso doméstico incluem, como grupo tecnológico maioritário, a louça negra (267), seguindo-se a olaria vermelha (200), a faiança (112) e, finalmente, os recipientes cobertos por vidrado de chumbo (14), em proporção claramente residual. Ainda que este conjunto não tenha, por enquanto, sido objeto de estudo detalhado, adiantam-se algumas informações gerais sobre as suas características.

Entre a louça negra (Fig. 12), a mais numerosa, identificaram-se bordos pertencentes a 9 recipientes diferentes e fundos de 5 peças, reconhecendo-se, pelo menos, fragmentos de panelas e caçoilas, podendo estar representados centros produtores tanto do Baixo Douro, como da região aveirense<sup>32</sup>. A maior parte da cerâmica desta categoria apresenta-se com paredes muito finas e bastante fuligem, denunciando a sua utilização no fogo. Surgem fragmentos decorados com caneluras, incisão e decoração plástica e asas de 2 recipientes distintos. No que concerne às pastas, assinala-se a presença de um conjunto de cerâmicas com inclusão significativa de micas.

<sup>32</sup> Veja-se, para uma perspetiva muito geral, VV.AA., 1997 e RIBEIRO, SILVA, 2010.



Fig. 12. Fragmentos de cerâmica comum — barro negro

0 1cm

Entre a louça vermelha, maioritariamente das produções conhecidas como da região de Aveiro-Ovar<sup>33</sup> (Fig. 13), foi possível reconhecer o perfil completo de 3 tigelas, de diferentes diâmetros de abertura. Além destes 3 elementos, identificaram-se bordos de mais 17 recipientes e fundos de 14, não tendo sido possível estabelecer a relação destes últimos com os bordos. Os únicos fragmentos decorados identificados correspondem a panças ornamentadas com caneluras, muitos deles pertencentes ao mesmo recipiente. Os recipientes asados também são raros, tendo-se recolhido 3 asas, provavelmente de uma mesma peça.

No que respeita à faiança (Fig. 14), com base nos padrões decorativos, foi possível identificar pelo menos 15 recipientes diferentes, 2 dos quais com perfil completo, correspondendo a pratos. Já o vidrado de chumbo (Fig. 15) é, como dissemos, bastante residual, identificando-se fragmentos pertencentes a 3 recipientes diferentes. Merece ainda menção a recolha de 4 fragmentos de telha que foram arredondados, podendo ter sido usados como peças de jogo (Fig. 15).



Fig. 13. Fragmentos de cerâmica comum — louça vermelha

<sup>33</sup> Veja-se, como síntese recente, GOMES *et al.*, 2018.



Fig. 14. Fragmentos de faiança



Fig. 15. Fragmentos de cerâmica comum — vidrado de chumbo; peças de jogo

Recolheram-se também 26 fragmentos de vidro (Fig. 16), alguns deles de coloração esverdeada, correspondendo ao bojo e fundo de uma garrafa. Surgiram ainda vidros transparentes e um outro de coloração castanha, pertencentes a outros objetos. Os vidros transparentes apresentam espessura bastante reduzida, pelo que poderão relacionar-se com alguma lente, uma vez que, como era normal, existiam instrumentos óticos, como lunetas, no telégrafo.

Finalmente, registaram-se 44 objetos metálicos (Fig. 16), dos quais 37 são pregos em ferro, de diferentes dimensões, certamente relacionados com a cobertura ou estruturas internas da construção. Identificaram-se ainda 2 objetos em chumbo, um projétil e uma pequena chapa com orifício ainda por classificar; e 1 botão de farda, em latão, decorado no interior com folhas de louro, lendo-se ao centro a marca LONDON. Trata-se de objetos de evidente contexto militar, podendo interpretar-se, em análise preliminar, como um botão pertencente a um uniforme inglês, de oficial, correspondendo as restantes peças, a um elemento e projétil de um mosquete Brown Bess, arma de fabrico britânico, mas amplamente usada pelo exército português nesse período<sup>34</sup>.

<sup>34</sup> Agradecemos esta classificação preliminar a Sérgio Veludo Coelho, da Escola Superior de Educação/Politécnico do Porto, reconhecido especialista em história militar.



Fig. 16. Fragmentos de vidro; elementos metálicos (1. pregos em ferro; 2. chapa em chumbo; 3. botão em liga de cobre; 4. projétil)

Estes materiais arqueológicos, datáveis, no essencial, da primeira metade do século XIX, enquadram-se plenamente no intervalo de ocupação do posto telegráfico, de acordo com a documentação que pudemos compulsar. Na verdade, se o dispositivo de comunicações foi instalado em setembro de 1828, como vimos, a construção de alvenaria parece ter sido erguida em data posterior, tendo o complexo sido abandonado, aparentemente, em data anterior a 1846, antecedendo assim a substituição do sistema de telegrafia *ótica* ou visual pelo elétrico, a partir de meados da década de 1850. Pouco mais de três décadas após a desativação do posto telegráfico, Augusto de Pinho Leal, escrevendo acerca de uma lenda local, menciona os «restos de uma trincheira, facho ou atalaia»<sup>35</sup> ali ainda visíveis, não se percebendo se o informador em que o dicionarista se baseou aludiria às muralhas proto-históricas do povoado ou, como parece provável, também às ruínas do telégrafo, o qual, curiosamente, *não mereceu referência particular*.

<sup>35</sup> LEAL, 1876: 102.

## DISCUSSÃO: ARQUITETURA E SISTEMA DE COMUNICAÇÕES DO TELÉGRAFO DO ALTO DA BRANCA

Como se explicou, a má conservação das estruturas e, em especial, a ripagem mecânica do terreno do lado nascente, tornam impossível, com recurso exclusivo à arqueologia, alcançar a planta completa do posto telegráfico, cuja estrutura e organização não lográmos também, por enquanto, esclarecer por via documental. Não obstante, algo poderá adiantar-se a este respeito, bem como acerca do dispositivo de comunicação visual que ali esteve instalado.

Pela documentação que acima apresentámos, o telégrafo visual do Alto da Branca esteve ativo entre setembro de 1828 e data talvez anterior a 1846, não tendo nos primeiros momentos contado com construção em pedra, mas talvez «barracas» em madeira ou tendas de lona, como era comum, para alojamento da guarnição. Esta era composta por três (1828) ou quatro militares (1831), devendo notar-se que exerciam por turnos, talvez de um ou dois efetivos, apenas em período diurno.

Os textos coevos que pudemos localizar prestam maior atenção à tecnologia e história dos sistemas de comunicação visual do que, propriamente, às construções que os apoiavam<sup>36</sup>, para as quais não encontrámos, igualmente, iconografia. E se de construções de natureza militar podemos, talvez, esperar alguma padronização formal, a circunstância de terem sido instalados postos telegráficos tanto em meio urbano como rural, quer aproveitando construções preexistentes como erigindo-as de raiz, dificulta sobremaneira a nossa aproximação.

A partir de 1855 inicia-se a instalação da telegrafia elétrica por todo o país<sup>37</sup>. A maior parte dos anteriores postos de telegrafia visual, de uso estritamente militar<sup>38</sup>, nomeadamente os não urbanos, instalados em descampados e no alto dos montes, foram desativados e, nos anos subsequentes, avaliados e colocados à venda em hasta pública<sup>39</sup>, o que permite obter — mesmo em busca não exaustiva — algumas informações sobre as respetivas construções e mesmo acerca dos mecanismos utilizados na telegrafia, como segue.

Em 1858 é colocada à venda a «casa que servia de telegrapho visual» de Monte Serves (Vialonga, Lisboa), descrita como

*uma casa terrea abarracada, em estado de ruina, e já sem porta, e dentro da mesma [...] um tabique, que dividia a dita casa e uma outra, que servia de cozinha, pertencendo-lhe mais em todo o redor [...] um pequeno terreno*<sup>40</sup>.

<sup>36</sup> Veja-se, por exemplo, *Sobre Telegraphos*, 1838, que poderá ter servido de fonte ao anónimo autor de uma breve *Historia dos Telegraphos*, 1846.

<sup>37</sup> SANTOS, VALE, 2016; LIMA, 2010: 64-68.

<sup>38</sup> Tal era o princípio, embora, circunstancialmente, esta rede de comunicações passasse também a ser usada para fins civis, como deu nota um deputado em sessão da Câmara («Diário do Governo», 1854: 517).

<sup>39</sup> Em conformidade com os decretos de 30 de agosto e 21 de outubro de 1852 (RODRIGUES, 2007: 91).

<sup>40</sup> «Diário do Governo», 1858-11-26: 1479.

As instalações de Sabugo (Almargem do Bispo, Sintra) consistiam em

*uma pequena casa abarracada [...] dividida interiormente em dois quartos, e junto a ela um pequeno cerrado, conservando-se junto a ela quatro páos altos onde assentavam as três palhetas, as quaes também existem, bem como uma tarimba de descansar os óculos*<sup>41</sup>.

O telégrafo do Murado (Mozelos, Santa Maria da Feira) tinha

*de comprido 25 palmos e a pequena cozinha contigua á mesma 11 palmos, tendo pela parte do norte 35 palmos, e pelo poente 20 palmos e meio, com duas portas uma para o nascente, e outra para o sul, tendo mais quatro mastros e seis fncas de páo de pinho onde trabalhava o telegrafo, e um pequeno terreno*<sup>42</sup>.

Por sua vez, o de Vila Nova de Fusos (Valmaior, Albergaria-a-Velha) — imediatamente a sul do da Branca e então também já arruinado — apresentava-se com um «comprimento de nascente ao poente [de] seis metros e cincoenta centímetros, e de largura do norte ao sul cinco metros e seis centímetros»<sup>43</sup>. Ainda no mesmo ano foi posto à venda o posto do Cabeço (Castanheira, Águeda), que tinha «de comprimento quatro varas, e de largura duas varas e tres palmos: e uma pequena casa chamada da Mesa, que lhe está adjunta, como pertença, tem de comprimento duas varas e quatro palmos, e de largura uma vara e tres palmos»<sup>44</sup>. A casa do telégrafo do Cabeço do Moimento (Montido, Valongo, Águeda) tinha

*adjuntos, como pertenças, dois quartos ou casas mais pequenas, uma pelo lado do poente, e outra pelo lado do nascente: tendo a casa principal de nascente a poente tres varas e meio palmo, e do sul ao norte tres varas e palmo e meio; e os quartos, o do nascente tres varas e meia do norte ao sul, e três varas de nascente a poente; c do do poente, tem de norte a sul vara c meia, e de nascente a poente três varas*<sup>45</sup>.

Em Estremoz, verificavam-se duas situações. Um dos telégrafos situava-se «proximo da parede da muralha de traz da Igreja de Santa Maria, da villa de Evora Monte», compondo-se «de duas pequenas casas terreas, contendo uma tarimba de madeira, mastreação, e palhetas do mesmo telegrafo»<sup>46</sup>; enquanto que no sítio da Cruz

---

<sup>41</sup> «Diário do Governo», 1858-11-26: 1479.

<sup>42</sup> «Diário do Governo», 1858-12-14: 1553.

<sup>43</sup> «Diário do Governo», 1858-12-14: 1553.

<sup>44</sup> «Diário do Governo», 1858-12-14: 1553.

<sup>45</sup> «Diário do Governo», 1858-12-14: 1553.

<sup>46</sup> «Diário do Governo», 1858-12-14: 1553.



dos Caldeireiros (Santo António das Arcas) as instalações que haviam servido o mesmo fim consistiam em «duas pequenas casas terreas, contendo uma tarimba de madeira, mastreação e competentes palhetas, tudo em muito mau estado»<sup>47</sup>. Da mesma lista fazia ainda parte o edifício da Serra de São Simão, em Montemor-o-Novo, não descrito, «com as suas competentes palhetas, duas estantes para escorar os olhos, quatro mastros, e quatro escoras»<sup>48</sup>.

No ano de 1859 prossegue a venda de bens nacionais, oferecendo-se, entre outras propriedades, as instalações do telégrafo da Boa Vista (Aveiras, Azambuja), traduzido por «quatro pequenos quartos em pavimento abarracado»<sup>49</sup> e, em Vila Velha de Ródão, o posto do Alto do Perdigão, que tinha «de cumprimento vinte palmos e de largura dezoito, e de pé direito, de um dos lados quatorze palmos, e do outro dez, com uma janella para o oessudoeste, e uma porta para o susudoeste; todas em mau estado, principalmente, o sobrado»<sup>50</sup>. Quase apenas com as medidas é também descrita a casa que servira de telégrafo no sítio da Serra das Olelas (Cebolais de Cima, Castelo Branco), registando-se um «cumprimento [de] vinte e tres palmos, de largura vinte e um e meio palmos, de direito no lado mais alto quatorze palmos, e no lado mais baixo dez palmos, uma porta virada ao susueste, e uma janella para o esnordeste»<sup>51</sup>.

Por fim, na área de Coimbra, o avaliador detalhou mais o edifício de Santo António dos Olivais (Penacova), composto por «uma pequena casa terrea com três quartos, uma cozinha arruinada, sendo as paredes de pedra, devidamente tudo telhado, tendo por cima os utensílios do telegrapho, que são quatro mastros, seis escoras, e tres palhetas com a sua competente ferragem»<sup>52</sup>; enquanto em Penela, no sítio denominado o Monte de Vez, o telégrafo reduzia-se a «uma casa terrea com cincoenta palmos de comprimento, e quarenta de largura, com uma pequena janella para o lado norte, tudo muito arruinado, assim como a mastreação e palhetas»<sup>53</sup>.

Ainda das listas publicadas nesse mesmo ano, fazia parte a casa do telégrafo de Água das Maias (Tomar), que constava de «uma sala, um pequeno quarto e uma cozinha com quatro janellas de vidraça em bom uso, tres palhetas com seus eixos, um ponteiro com manivella, e a mastreação do telegrapho com machas-femeas, escorada com varia madeira»<sup>54</sup>. Uma indicação respeitante a Ferreira do Zêzere, apresenta particular interesse, ao referir uma «casa que servia de telegrapho visual denominado de Ceras [*sic*],

<sup>47</sup> «Diário do Governo», 1858-12-14: 1553.

<sup>48</sup> «Diário do Governo», 1858-12-14: 1553.

<sup>49</sup> «Diário do Governo», 1859-10-29: 1378.

<sup>50</sup> «Diário do Governo», 1859-04-11: 478.

<sup>51</sup> «Diário do Governo», 1859-04-11: 478.

<sup>52</sup> «Diário do Governo», 1859-04-11: 478.

<sup>53</sup> «Diário do Governo», 1859-04-11: 478.

<sup>54</sup> «Diário de Lisboa», 1859: 65.

no sítio das Cabeças, freguesia dos Chãos [que] tem de comprimento quarenta e quatro palmos, e de largura dezoito palmos»<sup>55</sup>, indicando claramente a designação do telégrafo que o sistema de Francisco Ciera ali havia sido utilizado.

No concelho de Paredes, o extinto telégrafo de Baltar (Nabeiros, Rebordosa) compunha-se «de uma casa terrea de parede dobrada, e uma pequena cosinha ao nascente de parede singela, tudo coberto de telha, e com as madeiras bastante arruinadas»<sup>56</sup>, sem informação de dimensões, que todavia se indicam, sem outros detalhes, para o posto de Arraiolos, sítio «no Oiteiro, denominada a Forca, com todos os seus pertences e terra anexa, que tem 10m para a parte do sul, 7m para a parte do norte, 7m para a parte do nascente, e 5m para a parte do poente»<sup>57</sup>. Mais a norte, da «casa que servia de telegrapho visual» em «Capelludos, limite do lugar de Carrazedo da Cabugueira», Vila Pouca de Aguiar, menciona-se apenas que tinha «duas portas e duas janellas, sendo toda a madeira do forro e janellas de castanho, e de pinho o so[a]lho»<sup>58</sup>.

A extensão destes exemplos de «casas do telégrafo», na sua evidente diversidade, parece-nos útil — à falta de outras fontes — para tentar perceber a natureza das estruturas escavadas no «Alto do Talégre» da Branca. Sem comentarmos ainda as informações sobre os dispositivos telegráficos, atentemos nos principais aspetos atinentes às edificações.

Com frequência, as descrições aludem à modéstia das construções, designadas por vezes como «casas abarracadas», se bem que erigidas geralmente em alvenaria de pedra, ao que parece. Os detalhes fornecidos são escassos, mencionando-se, ocasionalmente, a presença de uma ou duas janelas — indispensáveis para a função — tarimbas de madeira, para descanso e pernoita da guarnição militar, e cerrados ou terrenos envolventes, acaso utilizados, podemos conjecturar, para pequenas hortas ou guarda de lenha.

Faltando-nos as plantas, temos normalmente indicação do número de compartimentos, que parece variar entre um (Aveiras) e quatro (Penacova), entre os quais se incluem cozinha, quartos e, naturalmente, a casa do telégrafo propriamente dita. O modelo mais simples reduz-se a um único espaço coberto, de área reduzida, como os de Castelo Branco e Vila Velha de Ródão, com superfícies, respetivamente, de 23,9 e 17,4 m<sup>2</sup>, sendo de destacar a circunstância da descrição indicar, para cada um, alçados com distintos pés-direitos (3,08 e 2,2 m), o que sugere tratar-se de construções de cobertura de uma água, instalando-se, por certo, o posto de vigia do operador do telégrafo na parte mais alta.

A tipologia mais comum, porém, é a de dois ou três compartimentos, de morfologia variada, sendo talvez exemplo mais canónico o telégrafo de Valongo, em Águeda,

---

<sup>55</sup> «Diário de Lisboa», 1859: 65.

<sup>56</sup> «Diário de Lisboa», 1860: 1153.

<sup>57</sup> «Diário de Lisboa», 1861: 1869.

<sup>58</sup> «Diário de Lisboa», 1861: 1869.

composto por uma sala central, com 12,4 m<sup>2</sup>, correspondendo ao posto telegráfico, ladeada por dois quartos ou compartimentos menores, o do nascente com 12,7 m<sup>2</sup> e o poente com 5,5 m<sup>2</sup>, talvez um usado como quarto e o menor como cozinha. A superfície global das construções parece variar entre 17,4 m<sup>2</sup> (sala única, em Vila Velha de Ródão) e cerca de 88 m<sup>2</sup> (Penela), construção que, provavelmente, teria compartimentação interna, não mencionada. Quando indicadas, são mais comuns as dimensões entre os 18 e os 38 m<sup>2</sup>, aparentemente inferiores às do posto da Branca, que teria, no mínimo, uma área bruta a rondar os 70 m<sup>2</sup>, não podendo estimar-se a parte que foi destruída<sup>59</sup>.

No que respeita ao tipo de sistema em que operava o telégrafo da Branca, os dados recolhidos, tanto na documentação escrita como na intervenção arqueológica, não fornecem indicação precisa, embora seja lícito sugerir que com ele se pudessem relacionar os dois buracos de poste encontrados junto à face norte da construção. Provavelmente, tratar-se-ia do modelo de persianas ou palhetas, uma vez que o seu funcionamento é descrito no *Regulamento do Serviço Telegráfico*<sup>60</sup> de 8 de dezembro de 1828, que foi aplicado à Linha Lisboa-Porto<sup>61</sup>. Na documentação que reunimos acerca das arrematações dos edifícios da rede de telegrafia visual, tal era o sistema utilizado em muitos deles, como o telégrafo de Mozelos, Santa Maria da Feira<sup>62</sup>, instalado no mesmo ano do que aqui apresentamos; todavia, já para o da Água das Maias, Tomar, do mesmo ano, a menção a «um ponteiro com manivela» pode indiciar o segundo modelo principal de Francisco Ciera<sup>63</sup>.

Não podendo determinar-se, ou excluir, outras presenças ou frequência militar contemporânea no Alto da Branca, a existência do posto de telegrafia visual e de um pequeno corpo militar, em permanência, ainda que alternada, e mesmo que, como apurámos, por escassas duas décadas, marcou indelevelmente a memória da comunidade local. Tal é o efeito dos centros de poder, ainda que modestos, e das construções e atividades que destoam, pelo seu ineditismo, da arquitetura e hábitos das populações rurais tradicionais. Mas outros impactes no meio natural, que desconhecemos e a arqueologia em pouco desvenda, terão resultado desta presença militar: extração de pedra e saibro para as construções, ações de deflorestação para melhorar o campo visual ou utilização da madeira, produção de carvão vegetal, o cultivo de pequenas hortas? A duas ou três dezenas de metros das casas do telégrafo as crateras de duas pequenas explorações de rachão — de cuja origem e funcionamento se perdeu a memória — poderão, talvez, ligar-se à edificação do posto. Do mesmo modo, a violação da câmara funerária

<sup>59</sup> Não obstante, na apreciação destas tipologias arquitetónicas deve ter-se em conta, como acima expressámos, que as descrições tanto aludem a construções de raiz como, porventura, ao aproveitamento de edifícios preexistentes, nomeadamente nas zonas urbanas.

<sup>60</sup> AHM. *Regulamento de serviço telegráfico* (1828).

<sup>61</sup> LIMA, 2010: 44-45.

<sup>62</sup> «Diário do Governo», 1858-12-14: 1553. *Vd. supra*.

<sup>63</sup> «Diário de Lisboa», 1859: 65. *Vd. supra*.

da mamoa megalítica ali existente<sup>64</sup> pode ter tido como razão, porventura, o aproveitamento da pedra; do mesmo modo, a estranha estrutura negativa aberta na área central do mesmo monumento — uma vala subquadrangular, relativamente profunda, seccionada transversalmente por um pequeno murete em pedra e colmatada por aterros com significativa inclusão de telha — poderá ter algo a ver com a vida do posto telegráfico, sem que todavia façamos qualquer ideia do seu uso ou função.

Entre a memória e a arqueologia, como titulámos este texto, a estação de telegrafia visual do Alto da Branca «intrometeu-se» num sítio do Bronze Final — ele próprio gerador de interessantes questões e perplexidades — a lembrar-nos que a arqueologia, na sua radical materialidade, se aproxima de nós, por vezes, até à distância de poucas gerações. A escavação, e projetada musealização, deste «talégre» acrescenta novos dados à história das comunicações militares e à reconstituição das vivências de Oitocentos em terras de Albergaria-a-Velha.

## FONTES

### Arquivo Histórico Militar (Lisboa)

AHM. *Correspondência de João Crisóstomo do Couto e Melo, inspector dos telegrafos, para o conde do Rio Pardo sobre pessoal, construção de novos telégrafos, vencimentos, croquis da linha telegráfica de Lisboa ao Porto, armas, mapa da força, transferências de pessoal e contabilidade*. PT/AHM/DIV/1/20/008/05 (1828-1833).

AHM. *Projecto da linha telegráfica a Norte de Lisboa e para Sul do país*. PT/AHM/DIV/1/20/011/12 (1831).

AHM. *Regulamento de serviço telegráfico*. PT/AHM/FE/040/0880 (1828).

## Fontes hemerográficas

«Diário do Governo». 93 (1854-04-22) 517.

«Diário do Governo». 279 (1858-11-26) 1479.

«Diário do Governo». 294 (1858-12-14) 1553.

«Diário do Governo». 85 (1859-04-11) 478.

«Diário do Governo». 255 (1859-10-29) 1378.

«Diário de Lisboa». 15 (1859-11-17) 65.

«Diário de Lisboa». 242 (1860-10-22) 1153.

«Diário de Lisboa». 161 (1861-07-22) 1869.

## BIBLIOGRAFIA

ALMEIDA E SILVA, Sara *et al.* (2018-2019). *Cerâmica proto-histórica do povoado de São Julião (Albergaria-a-Velha): estudo preliminar*. «Oppidum – Revista de Arqueologia, História e Património». 11, Lousada, 9-36.

BARRACA, Nuno (2020). *Prospecção Geofísica: Magnetometria e Georadar no Castro de São Julião*. Relatório datilografado.

---

<sup>64</sup> Que designamos como «mamoa de São Julião». Veja-se SILVA *et al.*, 2020 e outra bibliografia indicada no final para informações sobre a escavação deste monumento funerário pré-histórico.

- CANAVILHAS, José Manuel (2012). *Linha telegráfica Lisboa/Coimbra*. «História das Transmissões Militares. Um blogue da Comissão da História das Transmissões (CHT)». (23 set. 2012). [Consult. set. 2022]. Disponível em <<https://historiadastransmissoes.wordpress.com/2012/09/23/linha-telegrafica-lisboacoimbra/>>.
- GOMES, Paulo Dordio *et al.* (2018). *Louça vermelha de Aveiro e de Ovar: ensaio de uma síntese atualizada*. In FRANÇA, António; PEREIRA, Gabriel; ELVAS, Raquel, coord. 3.7. *Olaria de Ovar – Catálogo da Exposição*. Ovar: Câmara Municipal de Ovar, pp. 4-43.
- HISTORIA dos Telegraphos* (1846). «Diário do Governo». Lisboa. 266 (1846-11-11) 1176.
- LEAL, Augusto S. A. B. de Pinho (1876). *Portugal Antigo e Moderno. Dicionario Geographico, Estatistico, Chorographico...* Lisboa: Mattos, Moreira & C.ª, vol. 7.
- LIMA, António L. Pedroso (2010). *Bicentenário do Corpo Telegráfico. 1810-2010*. Lisboa: Comissão Portuguesa de História Militar.
- LUNA, Isabel de; SOUSA, Ana Catarina; LEAL, Rui Sá (2009). *Telegrafia Visual na Guerra Peninsular. 1807-1814*. In GANDRA, Manuel J.; LOPES, Irina Alexandra, coord. *Boletim Cultural – 2008*. Mafra: Câmara Municipal de Mafra, 1.ª série, pp. 68-141.
- OLIVEIRA E LEMOS, Carlos de (2015). *Francisco António Ciera e os problemas científicos do seu tempo*. «Memórias, 2013». Lisboa: Academia da Marinha, 459-486.
- PORTUGAL. Ministério do Exército (1967). *Reportório Toponímico de Portugal. 03 – Continente (Carta 1/25.000)*. [Lisboa]: Serviço Cartográfico do Exército. 3 vols.
- RIBEIRO, Manuela C. S.; SILVA, António Manuel S. P. (2010). *Louça preta moderna e contemporânea de contextos arqueológicos da cidade do Porto*. «Olaria. Estudos arqueológicos, históricos e etnológicos». Barcelos: Câmara Municipal. 2ª Série. 4 (2008-2010) 174-203.
- RODRIGUES, Mário R. Simões (2007). *Da Estrada Romana ao Telégrafo Visual. Dois mil anos de viagens e comunicações por terras de Alvaiázere*. Leiria: CEPAE.
- SANTOS, Inês Moreira dos; VALE, Clara Pimenta do (2016). *A Primeira Idade de Ouro na Construção da Rede de Telecomunicações em Portugal. Da Regeneração à Implantação da República*. In PÓVOAS, Rui F.; MATEUS, João M., eds. 2.º Congresso Internacional de História da Construção Luso-Brasileira – Culturas Partilhadas. Livro de *Actas*. Porto: CEAU; Faculdade de Arquitetura da Universidade do Porto, vol. 2, pp. 593-602.
- SILVA, António Manuel S. P. *et al.* (2015). *Escavações arqueológicas em São Julião da Branca (Albergaria-a-Velha)*. *Campanhas de 2014-2015*. «Albergue. História e Património do Concelho de Albergaria-a-Velha». Albergaria-a-Velha: Câmara Municipal. 2, 59-91.
- SILVA, António Manuel S. P. *et al.* (2016). *Proto-história da Bacia do Antuã (2011-2015) – Um projeto de investigação arqueológica em rede*. «Patrimónios de OAZ». Oliveira de Azeméis: Câmara Municipal. 0, 77-96.
- SILVA, António Manuel S. P. *et al.* (2017). *São Julião da Branca e o povoamento do Entre Douro e Vouga na transição entre a Idade do Bronze e a Idade do Ferro*. «Albergue. História e Património do Concelho de Albergaria-a-Velha». Albergaria-a-Velha: Câmara Municipal. 4, 15-40.
- SILVA, António Manuel S. P. *et al.* (2019). *Projeto de valorização do sítio do Alto do Talégre/São Julião (Branca, Albergaria-a-Velha) – Investigar o Passado e (re)construir memórias*. «Albergue. História e Património do Concelho de Albergaria-a-Velha». Albergaria-a-Velha: Câmara Municipal. 6, 23-34.
- SILVA, António Manuel S. P. *et al.* (2020). *São Julião da Branca (Albergaria-a-Velha) - Investigação e valorização de um povoado do Bronze Final*. In ARNAUD, José Morais; NEVES, César; MARTINS, Andrea, coord. *Arqueologia em Portugal 2020 – Estado da Questão*. Lisboa: Associação dos Arqueólogos Portugueses; CITCEM, pp. 1065-1081.

- SILVA, António Manuel S. P.; LEMOS, Paulo A. P.; ALMEIDA E SILVA, Sara (2021). *Do povoado da Idade do Bronze ao Talégre do século XIX. Trabalhos Arqueológicos de 2020 e 2021 em São Julião da Branca*. «Albergue. História e Património do Concelho de Albergaria-a-Velha». Albergaria-a-Velha: Câmara Municipal. 8, 83-96.
- SILVA, António Manuel S. P.; PEREIRA DA SILVA, Fernando A. (1995). O Povoado de S. Julião (Branca, Albergaria-a-Velha, Aveiro). In SILVA, Isabel coord. *A Idade do Bronze em Portugal: Discursos de poder*. Lisboa: Instituto Português de Museus.
- SILVA, António Manuel S. P.; PEREIRA, Gabriel R. (2020). *Walls and Castros. Delimitation structures in the Proto-historic settlements of Entre Douro and Vouga region (Center-North of Portugal)*. In DELFINO, Davide et al. *Late Prehistoric Fortifications in Europe: Defensive, symbolic and territorial aspects from the Chalcolithic to the Iron Age. Proceedings of the International Colloquium 'FortMetalAges'*. Oxford: Archaeopress Publishing, pp. 215-228.
- SOBRE Telegraphos*. «O Museu Portuense. Jornal de Historia, Artes, Sciencias Industriaes e Bellas Letras». Porto, 8 (15 nov. 1838) 117-121.
- VV.AA. (1997). *A louça preta em Portugal: olhares cruzados*. Porto: Centro Regional de Artes Tradicionais.



# ARQUEOLOGIA E TRADIÇÃO ORAL... EM CASCAIS

JOSÉ D'ENCARNAÇÃO\*

**Resumo:** Procura-se mostrar como determinados topónimos e a existência de lendas constituem elementos a ter em conta pelo arqueólogo na identificação de sítios antigos. Exemplifica-se com casos patentes no concelho de Cascais: um «Caminho do Poço» a assinalar a vetusta importância duma nascente natural; a designação «Casais Velhos» a insinuar a existência de ruínas de construções; o topónimo Miroiços a identificar invulgar amontoado de pedras, que amiúde resulta da limpeza de terrenos onde preexistiam estruturas construtivas romanas; as lendas em torno de um sítio (Freiria) que as descobertas arqueológicas acabaram por confirmar.

**Palavras-chave:** microtoponímia; lendas; Cascais; villae romanas.

**Abstract:** The microtoponymies and the strange legends about a place can incite the archaeologist to research ancient civilizational vestiges. The examples of the Cascais' district in Portugal may be representative of this process: «The well's road» may signalize the ancient importance of a well to the local population; «Casais Velhos» («ancient hamlets») identifies old constructive remains; Miroiços it's an amount of stones perhaps from a Roman villa; the legends about a site may be confirmed by archaeological excavations.

**Keywords:** microtoponymy; ancient legends; Cascais; Roman villae.

## 1. AS DENÚNCIAS DA TOPONÍMIA

Era o Caminho do Poço. Ninguém o baptizara assim, oficialmente. Era o caminho que da aldeia levava ao poço donde o povo se abastecia. Um poço bem antigo, daqueles ditos «de chafurdo». Descia-se por uma escusa escadaria de pedra até ao nível da água, assim a modos das entradas de cisternas romanas. Cá fora, acopladas, duas pias: uma maior, para o gado beber; a outra deveria receber, em tempos recuados, a água tirada, porventura, por um engenho, já desaparecido nos anos 50.

Só os septuagenários sabem do Caminho do Poço, porque é do seu tempo. Hoje, o arruamento que o veio substituir, mais ou menos no mesmo traçado, chama-se Rua das Gardénias no seu primeiro trecho, de sul para norte, e, por não terem compreendido qual era o troço principal, ao trecho final que leva ao centro da povoação deram o nome de Rua dos Malmequeres. Tudo nomes de flores no perímetro dessa aldeia, decisão toponímica tomada pelos anos 60, a fim de melhor se identificarem os locais: uma aldeia tem nomes de santos, outra de santas, aquela de árvores, esta de escritores... Uma decisão política que teve o seu mérito, mas que fez tábua rasa da tradição.

---

\* Centro de Estudos em Arqueologia, Artes e Ciências do Património. Email: jde@fl.uc.pt. O autor não segue o Acordo Ortográfico de 1990.



E hoje, nada se sabe do Caminho do Poço, até porque a zona do poço, que compreendia os tanques de lavar e de passar, ‘miraculosamente’ foi anexada por uma propriedade particular, sem que ao Povo — a quem pertencia — tivesse sido dada a possibilidade de se pronunciar. Tudo desapareceu!

Ao invés, pode observar-se na internet (s. v. «fontes de chafurdo») o extraordinário interesse que essas fontes de chafurdo, também chamadas «de mergulho», por serem as mais antigas para abastecimento de água das populações, estão a despertar um pouco por todo o país, visando a sua reabilitação. Veja-se, a esse propósito, o apelo de Paulo Leitão Batista<sup>1</sup>:

*Importaria nos dias de hoje recuperar algumas destas fontes de chafurdo, atendendo ao que elas representam na história da vida aldeã [...]. A fonte de mergulho era um bem essencial, de que toda a população necessitava, a par com o forno. Lá diz o rifão: água e lenha, cada dia venha.*

No que concerne à caracterização dessas fontes e ao seu interesse patrimonial, pode consultar-se Mário Barroca<sup>2</sup>, que, de resto, orientou a dissertação de mestrado de Gisele Freitas Estrela<sup>3</sup> sobre essa temática, a qual lhe deu, por isso, o merecido relevo.

Voltando à questão toponímica que nos ocupa e explicitada a razão por que o poço mereceu em Birre, freguesia e concelho de Cascais, durante mui largas décadas, as honras toponímicas tradicionais, relevarei que, como historiador, pugno, obviamente, pela manutenção das nomenclaturas toponímicas tradicionais. Por uma razão que já vem do tempo dos Árabes, os quais, no seu pendor eminentemente prático, davam aos sítios o nome que os caracterizava.

Por isso, conforme a Professora María de Jesús Rubiera Mata teve ocasião de nos explicar oralmente — aquando da sua visita a Cascais, para apresentar, em 30 de Outubro de 1993, o livro de poemas de Ibn Muqâna, que traduzira<sup>4</sup> — o topónimo Birre radica etimologicamente numa palavra árabe que significa «terra firme». Na verdade, vindo do lado do mar, temos a primeira povoação, que se chama Areia, e vem depois Birre, onde o terreno arenoso cedia o seu lugar a matos cujo subsolo era — e é! — constituído quase à flor da superfície por grandes bancos de pedra.

Antes desta explicação, uma outra nos fora sugerida — sem que, infelizmente, nos tivesse sido dada uma explicação cabal, documentada — que apontava (e este é, não há dúvida, um pormenor também curioso) no sentido de o vocábulo ‘birre’ poder radicar na palavra *bir*, eventualmente presente no conhecido Alcácer Quibir.

<sup>1</sup> BATISTA, 2010.

<sup>2</sup> BARROCA, 2009: 90-91.

<sup>3</sup> ESTRELA, 2017: 75.

<sup>4</sup> RUBIERA MATA, 1996.

Ora, na verdade, *bir* tem mesmo o significado de ‘poço’. Assim, Bir Lehlou, cidade no nordeste do Sara Ocidental, é, segundo alguns, «uma transcrição do árabe hassani, que significa “a fonte (de água) doce”». Junto a Sétif, na Argélia, «here are five wells, the most important is named *Bir el Hárasc*», há cinco poços, dos quais o mais importante é *Bir el Hárasc*, topónimo que também se escreve *Bir el Arch* ou *Bir el Harrach*.

Rodrigo Pita Mercé investigou os apelidos de origem árabe patentes nas linhagens das terras de Huesca, Aragão, e, a propósito do apelido Albiol, não hesita em escrever: «Puede derivar de *al-bir* que, em árabe, significa “o poço”»<sup>5</sup>.

Alicia-nos, por conseguinte, pensar que já durante os tempos da ocupação árabe o sítio fosse conhecido por ter um poço, aonde, naturalmente, a população derredor acorria.

Permita-se-me que acrescente um dado pessoal: na meninice e na juventude, vivi com meus pais perto desse local, que, por isso, muito bem conheço. No Inverno, logo após as primeiras chuvadas, rebentava aí uma nascente de água bem límpida, de que nos servíamos.

Um outro topónimo cascalense se prende com a tradição oral da existência de uma nascente: Alcabideche.

Terá algo a ver — perguntar-se-á — com Alcabideque, a povoação junto a Conímbriga, donde vinha em abundância a água que abastecia a cidade romana<sup>6</sup>? Tem. Também no vale a norte de Alcabideche, na Atrozela, se situa o manancial em que as gentes se abasteciam. A expressão latina *ad caput aquas* — à da mãe-de-água! — passou pelo árabe e deu Alcabideche<sup>7</sup>.

## 2. OUTROS TESTEMUNHOS CASCALENSES

Quando, a partir de 1976, se criou na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra a cadeira de Técnicas de Investigação Arqueológica, uma das primeiras indicações que dávamos aos estudantes que se propunham fazer levantamentos arqueológicos era irem às Repartições de Finanças fotocopiar o rol dos topónimos das matrizes prediais. Sabia-se que determinados vocábulos eram, sem dúvida, indício de haver no sítio vestígios de «coisas do tempo dos Moiros».

Ilustremo-lo com exemplos que a actividade arqueológica em Cascais nos proporcionou.

<sup>5</sup> PITA MERCE, 1962.

<sup>6</sup> Sobre o abastecimento de água à cidade romana de Conímbriga, a partir de um *castellum aquae*, situado em Alcabideque, através de um monumental aqueduto ainda em boa parte conservado, leia-se ALARCÃO, ÉTIENNE, 1977: 51-64.

<sup>7</sup> ENCARNAÇÃO, CARDOSO, 1995: 20 e 32.

## 2.1. Casais Velhos

O primeiro testemunho que nos ocorre é o dos Casais Velhos.

Trata-se de um microtopónimo localizado entre o citado lugar da Areia e a praia do Guincho. Situa-se num outeiro sobranceiro à praia e pensa-se que outrora, no vale a sul, poderia ter corrido uma ribeira.

A origem do nome perde-se, naturalmente, na noite dos tempos e os mais antigos garantem que sempre se chamou assim a esse sítio. Decerto porque, desde tempos imemoriais, ali se viam restos de construções, sem que se soubesse a que época poderiam corresponder. Os pastores conheciam o sítio. É provável que, uma vez por outra, até lá tivessem encontrado alguma moeda, mas... nada mais! Eram «Casais Velhos», de gente que há séculos ali terá vivido.

Só, evidentemente, no século XX, o nome chamou a atenção dos entendidos. Fizeram-se as primeiras escavações em 1945, porque depressa se percebeu que as argamassas e as cerâmicas indicavam uma ocupação romana<sup>8</sup>. O sítio acabaria por ser bastante falado, inclusive, porque, na campanha de escavações mais recente<sup>9</sup>, se levantou a hipótese de as estranhas tinas ali identificadas houvessem servido para a preparação de púrpura, uma vez que, numa lixeira, se encontraram abundantes conchas de *purpura haemastoma*, molusco marinho que, juntamente com a cochonilha, abundante nos carrascais da zona, servia às mil maravilhas para fazer frente ao comércio fenício ou com ele colaborar. E o Atlântico estava ali tão perto!...

Ainda se não considerou oportuno proceder à musealização deste povoado romano, que teve ocupação até aos primórdios do século IV — atendendo aos numismas de Constante, Teodósio e Constantino ali encontrados<sup>10</sup>. Tem-se preferido manter como está, só parcialmente escavado. Foi classificado como imóvel de interesse público por força do decreto-lei n.º 29/84, de 25 de Julho.

## 2.2. Miroiços

Outro microtopónimo que chamou a atenção dos arqueólogos foi «morouços», «moriços», amiúde grafado com i: «miroiço». É provincialismo beirão que significa «monte de pedras».

O raciocínio que está subjacente a esse interesse é o seguinte: esses morouços resultam da ação de «despedrar» de um terreno. Ou seja: ao longo dos tempos, as pedras que existiam no campo de sementeira prejudicavam a lavoura, por nelas o arado e a charrua empecerem; era necessário tirá-las, fazer montículos ou, de preferência, caso ainda os não houvesse, com elas se fazerem os valados delimitativos da propriedade

<sup>8</sup> FIGUEIREDO, PAÇO, 1950.

<sup>9</sup> CASTELLO BRANCO, FERREIRA, 1971.

<sup>10</sup> «O estudo das moedas dos períodos que vão desde 205 d. C. até 450 d. C. bem demonstra o Baixo Império Romano» (CASTELLO BRANCO, FERREIRA, 1971).

ou, se necessário, se prepararem com elas os muretes dos socialcos. Por vezes, as pedras abundavam e os morouços ficavam mesmo no meio do campo e eram de tal monta que acabavam por dar nome à propriedade.

Perguntar-se-á: Por que razão é que tudo isso tem a ver com a Arqueologia?

Muito simples: porque os Romanos, por exemplo, faziam com pedra as casas das suas *villae*. É normal, portanto, que terra boa que se chame Moroços resulte precisamente desse despedramento!

Temos dois exemplos no território cascalense.

— Miroços da Malveira da Serra (freguesia de Alcabideche), uma *villa* romana, conhecida desde princípios do século XX, mas onde procedemos a sondagens em 1996, com vista a delimitar o sítio e a integrá-lo em rotunda da grande urbanização para aí prevista e aprovada só depois de garantida a preservação das ruínas. Resumem-se estas, fundamentalmente, às termas da *villa*, havendo, todavia, a possibilidade de virem a ser feitas escavações sistemáticas tendentes a pôr à mostra o que houver de significativo<sup>11</sup>.

— Lugar de grande tradição local, Miroços de Manique, actual Bairro de Mirouços (ou Morouços), já na freguesia da São Domingos de Rana, esconde também uma *villa* romana, como o provam os inúmeros restos cerâmicos encontrados à superfície. A sua posição sobranceira à Ribeira de Caparide (aí ainda chamada «de Manique») permitiria aos seus habitantes um domínio visual (e não só, decerto!) sobre o território adjacente. Não fizemos escavações, porque — atendendo a que se lograra a sua classificação como imóvel de interesse público (decreto-lei nº 5/2002, de 19 de Fevereiro) — não corria risco de destruição. Preferimos desviar a nossa atenção para uma zona mais a norte do que supusemos serem os limites da *villa* e deparámos com uma extensa necrópole, que nos proporcionou muitos conhecimentos, inclusive do ponto de vista antropológico. A necrópole já ali se situaria no dealbar da Alta Idade Média<sup>12</sup>.

## 2.3. Freiria

### 2.3.1. O «rio do esquecimento»

A ida dos arqueólogos para o sítio que viríamos a designar por *villa* romana de Freiria prende-se com a notícia dada, em 1913, por Vergílio Correia<sup>13</sup> de que uns trabalhadores haviam encontrado por ali uma sepultura numa pedreira. À procura doutros vestígios — uma sepultura não poderia estar só!... —, Guilherme Cardoso logo se apercebeu dos fragmentos de cerâmica romana espalhados pelo campo, restos de *opus signinum*, afloramentos de muros...

<sup>11</sup> ENCARNAÇÃO, CARDOSO, 2019: 102-103.

<sup>12</sup> CARDOSO, 2018; ENCARNAÇÃO, 2013: nota 1.

<sup>13</sup> CORREIA, 1913.

Era necessário sondar e depressa concluímos de que se tratava de uma *villa* romana. Localizada numa leve encosta a dar, do lado norte, para o ribeiro de Freiria, que corre no vale a norte da povoação de Outeiro de Polima, na freguesia de São Domingos de Rana. Aconteceu, porém, que as escavações prosseguiram aí durante anos, a partir de 1985, e de sepulturas... nada! Ou seja, parecia ter sido achado único o que Vergílio Correia dera a conhecer.

Era, de facto, estranha esta ausência, atendendo à dimensão e relativa sumptuosidade que as estruturas da *villa* que iam sendo postas a descoberto demonstravam. Até que, em 1998, ao abrirem-se as valas para o saneamento básico, do outro lado do ribeiro, se detectou a necrópole, acompanhada, inclusive, do *ustrinum*, ou seja, o lugar da cremação, tão grande era a quantidade de cinzas. E apareceram, portanto, as sepulturas, os esqueletos. E nós, os arqueólogos, pusemos as mãos na cabeça: como é que não pensámos nisto antes? A «cidade dos vivos» tinha de estar separada da «dos mortos» por uma linha de água.

Essa não foi, no entanto, a maior surpresa. É que já nos haviam dito que corria voz antigamente de que era perigoso atravessar ali o ribeiro. Possibilidade de assaltos? Sim, talvez, o lugar era escuso. Mas, palavra puxa palavra, um dos anciãos confessou:

— *Dizia-se que quem passasse por ali de noite se perdia, deixava de saber quem era, donde vinha e para onde ia!*

Aí, os arqueólogos puseram de novo as mãos na cabeça: o Rio do Esquecimento! Estava tudo explicado.

### 2.3.2. *A multiplicação dos pães!*

Uma das estruturas que mais problemas de identificação nos pôs foi o que chamámos as Termas do Sul. Grandes termas, a julgar pela dimensão prevista das tinas aquecidas, demasiado imponentes para poderem concretizar-se, não por razões estruturais ou financeiras da construção — como se pensa que também tenha acontecido na *villa* de São Cucufate, Vidigueira<sup>14</sup> —, mas seguramente pelo incomportável dispêndio de lenha necessário para o seu cabal funcionamento.

Logicamente, esse contratempo foi compensado pela atribuição doutras funcionalidades ao local.

Um dos recantos serviu, a dado momento, de sepultura de uma menina<sup>15</sup>; a presença de pequenos canais bem conservados ainda nos levou a imaginar lagar de vinho; o achamento do dormente de uma mó de consideráveis dimensões intrigou-nos bastante: que faria ela ali? A resposta começou a ser dada quando nos apercebemos da possível existência de um forno, sugerida pelas pedras e cerâmica que havia sido

<sup>14</sup> ALARCÃO, ÉTIENNE, MAYET, 1990: I, 115.

<sup>15</sup> CARDOSO, 2018: 115.

submetida à acção do fogo. Ao saber de experiência feito de Macarena Bustamante-Álvarez juntou Guilherme Cardoso os dados recolhidos e a conclusão foi: ali fabricou-se pão! Estava-se, sem dúvida, perante um *pistrinum*, uma padaria<sup>16</sup>!

E, nessa altura, nova luz se fez!

Fica não muito longe de Freiria a ermida de Nossa Senhora da Conceição da Abóboda, local de secular devoção desde o século XVI. Ora acontece que há, ligada a essa ermida, a lenda de que aparecera a Senhora a uma criança faminta e lhe disse:

— *Vai às terras de Freiria. Aí encontrarás uma senhora. Pede-lhe pão!*

A padeira escutou a criança e à medida que ia tirando pão do forno os pães multiplicavam-se<sup>17</sup>.

Ligaram-se, pois, as pontas: a tradição popular, passada de geração em geração, vinha assim encontrar confirmação física já nos finais do século XX.

## CONCLUSÃO

Diz o Povo que não há fumo sem fogo; aprenderam os arqueólogos que nomes de terras, lendas de moiras encantadas e de lugares suspeitos constituem, afinal, alfobre de lições de História! Nenhuma ponta dessa teia se deve deixar escapar, sob pena de, por inépcia, se perder uma sugestiva ilação.

Assim se passou em Cascais: os moroiços, os Casais Velhos, os maus espíritos a esvoaçar pelo vale... E, em contrapartida, o gesto benevolente da Senhora!

E — sempre! — a toponímia a dar-nos lições! Por isso, os docentes nos anos 70 e 80 diziam aos candidatos a arqueólogos: «Vejam-me bem esses microtopónimos e não deixem de ir aos locais de toponímia sugestiva!».

Houve uma inscrição romana que, no século XIX, foi procurada na Igreja de São Paulo, em Lisboa, porque a informação a dava como existente lá, mesmo dentro desse templo. Debalde. Da epígrafe nem sombras. E se ela era interessante, por dar a conhecer uma divindade indígena até então desconhecida! Até que, um dia, ao abrirem-se os caboucos para o muro divisório da quinta dos Padres Salesianos, em Manique de Baixo, a inscrição se encontrou e, claro, foi dada a princípio como inédita, pois da terra acabara de sair. Estudo feito, chegou-se à identificação. Mas... como teria sido possível uma inscrição romana ter vindo do coração da cidade de Lisboa para ali? Não viera, sempre ali estivera. A consulta aos registos prediais de Cascais revelou: toda a zona onde a epígrafe se encontrou tinha o nome de São Paulo<sup>18</sup>! E ninguém se recordava disso. Neste caso, foi o achado romano que levou à descoberta do topónimo. O habitual é o topónimo ser boa pista para se chegar à descoberta.

<sup>16</sup> BUSTAMANTE-ÁLVAREZ, CARDOSO, 2019.

<sup>17</sup> ENCARNAÇÃO, 2002: 45-48.

<sup>18</sup> ENCARNAÇÃO, 1974; 2001: 19-23.

Uma conclusão, entre outras, ora se impõe: se todas as disciplinas não vivem por si e assim se compreende que a um arquitecto, por exemplo, não basta saber desenhar e ter imaginação, porque conhecimentos matemáticos, físicos, meteorológicos lhe são indispensáveis, assim arqueólogo que se preze deve saber observar a paisagem e auscultar as gentes. Interrogar-se acerca das razões por que este lugar se chama Birre ou Alcabideche ou Zambujeiro...

Se, na vida de cada um, nada acontece por acaso, a atribuição do nome a um lugar, a criação de uma lenda, o aparecimento de uma história, por mais estranha que pareça, sobretudo se intrinsecamente ligada a um lugar, constituem sintomas a despertar a atenção do arqueólogo e das entidades que velam pela memória de um povo. Sintomas a ter em conta!

## BIBLIOGRAFIA

- ALARCÃO, Jorge; ÉTIENNE, Robert (1977). *Fouilles de Conimbriga*. Paris: Diffusion E. de Boccard. Vol. I. *L'Architecture*.
- ALARCÃO, Jorge; ÉTIENNE, Robert; MAYET, Françoise (1990). *Les Villas Romaines de S. Cucufate (Portugal)*. Paris: Diffusion E. de Boccard.
- BATISTA, Paulo Leitão (2010). *Património popular – fontes de chafurdo*. «Capeia Arraiana». (3 Nov. 2010). [Consult. 21 jul. 2023]. Disponível em <<https://capeiaarraiana.pt/2010/11/03/patrimonio-popular-a-fonte-de-chafurdo/>>.
- BARROCA, Mário Jorge (2009). *A construção de fontes na epigrafia medieval portuguesa (séc. XIV e XV)*. In BARATA, Maria do Rosário Themudo; KRUS, Luís, dir. *Olhares sobre a História: estudos oferecidos a Iria Gonçalves*. Casal de Cambra: Caleidoscópio, pp. 89-96.
- BUSTAMANTE-ÁLVAREZ, Macarena; CARDOSO, Guilherme (2019). *Un pistrinum en el ager de Olissipo. El complejo artesanal del asentamiento rural de Freiria (Cascais, Portugal)*. «Spal». 28:1, 157-172.
- CARDOSO, Guilherme (1991). *Villa Romana de Freiria – Estudo Arqueológico*. Cascais: Câmara Municipal de Cascais.
- CARDOSO, Guilherme (2018). *As necrópoles romanas/visigóticas de Miroiço e Alcoitão (Cascais)*. «Conimbriga». LVII, 169-216. Disponível em <[https://doi.org/10.14195/1647-8657\\_57\\_5](https://doi.org/10.14195/1647-8657_57_5)>.
- CARDOSO, Guilherme et al. (1999). *Sondagem arqueológica de emergência em Miroiço*. «Al-madan». II.<sup>a</sup> Série. 8, 8-9.
- CASTELLO BRANCO, D. António de; FERREIRA, Octávio da Veiga (1971). *Novos trabalhos na estação lusitano-romana da Areia (Guincho)*. «Boletim nº 2 do Museu-Biblioteca do Conde de Castro Guimarães». 2, 69-84.
- CORREIA, Vergílio (1913). *Sepultura romana nos arredores de Oeiras*. «O Archeologo Portuguez». 18, 93-95.
- ENCARNAÇÃO, José d' (1974). *Aracus Aranius Niceus. uma divindade indígena venerada em Manique de Baixo (Alcabideche)*. In *Actas das II Jornadas Arqueológicas (Lisboa. 1972)*. Lisboa: Associação dos Arqueólogos Portugueses, vol. II, pp. 195-204.
- ENCARNAÇÃO, José d' (2001). *Roteiro Epigráfico Romano de Cascais*. Câmara Municipal de Cascais.
- ENCARNAÇÃO, José d' (2002). *Cascais e os Seus Cantinhos*. Lisboa: Edições Colibri; Câmara Municipal de Cascais, pp. 45-48.

- ENCARNAÇÃO, José d' (2013). *Fragmento de epígrafe romana de Miroiço (Alcabideche, Cascais)* (Conventus Scallabitanus). «Ficheiro Epigráfico». 113, inscrição n.º 488. Disponível em <<http://hdl.handle.net/10316/24783>>.
- ENCARNAÇÃO, José d'; CARDOSO, Guilherme (1995). *Para uma história da água no concelho de Cascais*. Cascais: Serviços Municipalizados de Água e Saneamento.
- ENCARNAÇÃO, José d'; CARDOSO, Guilherme (2019). *A investigação sobre a época romana em Cascais*. In ENCARNAÇÃO, José d', coord. *Dos Patrimónios de Cascais*. Cascais: Associação Cultural de Cascais, pp. 97-105. Disponível em <<http://hdl.handle.net/10316/87329>>.
- ESTRELA, Gisele Freitas (2017). *Fontes e Chafarizes. O abastecimento de água nos espaços públicos na Baixa Idade Média portuguesa*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Dissertação de mestrado. Disponível em <<https://repositorio-aberto.up.pt/handle/10216/109304>>.
- FIGUEIREDO, Fausto J. do Amaral; PAÇO, Afonso do (1950). *Vestígios romanos de los Casais Velhos (Areia - Cascais)*. In *Crónica del I Congreso Nacional de Arqueología y del V Congreso Arqueológico del Sudeste. Almería 1949*. Cartagena: [s.n.], pp. 236-241.
- PITA MERCE, Rodrigo (1962). *Los linajes de las tierras de Huesca*. «Argensola: Revista de Ciencias Sociales del Instituto de Estudios Altoaragoneses». 51-52, 235-242.
- RUBIERA MATA, María de Jesus (1996). *Ibn Muqāna de Alcabideche*, Cascais: Associação Cultural de Cascais.





# ALÉM DAS MATERIALIDADES: A TRADIÇÃO ORAL, OS SÍTIOS ARQUEOLÓGICOS E A MEMÓRIA COLETIVA\*

LOIS LADRA\*\*

*Tal como a ecologia nasce da mesma cultura  
que produziu a poluição,  
também o antiquariato nasce  
da mesma cultura que impôs  
as coisas novas no lugar das velhas.*

Italo Calvino, 1993  
*A Memória do Mundo*

**Resumo:** *A arqueologia estuda o passado principalmente através da análise de evidências materiais. Um dos seus objetivos principais é o de poder criar um relato social e cultural coerente sobre as comunidades humanas pretéritas. A maioria das paisagens atuais conformam verdadeiros palimpsestos nos quais as memórias locais e a tradição oral têm muito a dizer sobre esses processos de antropização e os seus vestígios materiais. Porém, os grandes projetos de intervenção arqueológica nem sempre aproveitaram este vasto potencial informativo através da imprescindível colaboração com etnólogos e antropólogos, que permite enriquecer a qualidade dos resultados obtidos num quadro interpretativo mais alargado e multivogal.*

**Palavras-chave:** *arqueologia; tradição oral; etnologia; memória local.*

**Abstract:** *Archaeology deals with the past through materialities. One of its main goals is to build narratives about the relationship between human societies and their environments. Most nowadays rural landscapes are really complex and multi-layer based, but local memories and oral traditions about them are inevitable if we try to understand archaeological sites in a more powerful way. Archaeologists should develop their research projects in a narrower and more intense collaboration with ethnologists to get a broader interpretative frame.*

**Keywords:** *archaeology; oral tradition; ethnology; local memories.*

## 1. PONTO DE PARTIDA

A tradição oral não deixa de ser um conceito relativamente ambíguo, pois com ele têm trabalhado de modo muito heterogéneo disciplinas académicas tão díspares como a história, a antropologia ou a literatura. Em certa medida, para se poder tratar deste tema devemos partir de uma das principais obras monográficas de referência: o clássico manual sobre a tradição oral do historiador belga Jan Vansina<sup>1</sup>. Este autor afirma, categoricamente, que a tradição oral se define como um conjunto de testemunhos

---

\* Se o *copyright* das imagens não for indicado, pertence ao autor deste texto.

\*\* Lúnula – Património Cultural e Arqueologia. Email: lunulapatrimonio@gmail.com.

<sup>1</sup> VANSINA, 1966 [1961].

orais narrados relativos ao passado<sup>2</sup>. Para ele, a tradição oral constitui uma fonte histórica importante, mas deve sempre ficar subjugada à documentação escrita e aos dados arqueológicos fornecidos pelo estudo da cultura material.

Partindo deste pressuposto, «as tradições orais não podem ser consideradas como autênticas até serem confirmadas por descobertas arqueológicas ou por dados linguísticos»<sup>3</sup>. No entanto, este autor reconhece como válida a já clássica definição epistemológica da etno-história anteriormente proposta por Herskovits, que afirmava perentoriamente que esta deve basear-se em quatro tipos de fontes: a história escrita, a arqueologia, a tradição oral e a etnologia<sup>4</sup>. Para além de Vansina, um dos maiores defensores da valorização académica do estudo da tradição oral foi Evans-Pritchard, quem, como bom funcionalista, a considerou sempre como uma representação coletiva do passado, suscetível de pesquisa e análise<sup>5</sup>.

Em relação à ideia da «oralidade», entendida como uma comunicação que exige uma relação direta entre os interlocutores, existe um vasto campo semântico que inclui conceitos muito estimados pelas ciências sociais, como podem ser os de «tradição oral», «história oral», «literatura oral» ou «memória oral». Devemos reconhecer que, talvez inadvertidamente, ou mesmo de maneira um tanto incorreta, sempre associamos o conceito de «tradição oral» às narrativas *emic* e a um vasto e alargado repositório local de conhecimentos endógenos. A oralidade, em si, não deixa de ser uma clara contra-posição frente à escrita e às materialidades, pois «a escrita torna a fala “objectiva”, transformando-a num objecto sujeito à inspecção visual e auditiva, [pois] é a passagem do ouvido para os olhos no receptor, e da voz para a mão no produtor»<sup>6</sup>. Em termos de antropologia da comunicação, escrita e oralidade constituem apenas duas formas distintas de transmissão de conhecimentos, em função do tipo de suporte utilizado. No entanto, admite-se com certa frequência que «é na oralidade que o povo cria, vive o seu quotidiano e perpetua a sua história»<sup>7</sup>. E convém não esquecer que a aparição da escrita e a sua universalização a todas as camadas sociais é um fenómeno histórico muito recente, pois «até finais do século dezanove, a alfabetização e a instrução mantiveram-se praticamente em todo o mundo confinadas a uma minoria»<sup>8</sup> (Fig. 1).

---

<sup>2</sup> VANSINA, 1966 [1961]: 33.

<sup>3</sup> VANSINA, 1966 [1961]: 15.

<sup>4</sup> VANSINA, 1966 [1961]: 21.

<sup>5</sup> VANSINA, 1966 [1961]: 21.

<sup>6</sup> GOODY, 1988 [1977]: 55.

<sup>7</sup> PARAFITA, 2012: 11.

<sup>8</sup> GOODY, 1988 [1977]: 170.



**Fig. 1.** A oralidade constitui o principal mecanismo para a transmissão de conhecimentos nas sociedades rurais tradicionais. Silhades, setembro de 2010

Isto não pode deixar de nos surpreender, especialmente se considerarmos a longa tradição historiográfica que na Galiza associa quase sistematicamente a pesquisa arqueológica com o registo *in loco* das tradições orais ligadas aos diferentes sítios e vestígios. Ao longo da nossa trajetória profissional, inicialmente apenas como arqueólogo e, posteriormente, já também, como antropólogo, muitas vezes comprovamos uma realidade incontornável: as narrativas elaboradas sobre a maioria dos sítios arqueológicos, quer sejam *emic* (locais) quer sejam *etic* (forâneas), são quase sempre ricas, variadas e plurais. No entanto, no elitista e mais restrito âmbito académico, por vezes, é maior o grau de monolitismo em relação aos discursos da tradição oral local e com o leque explicativo mais alargado no que estes habitualmente se inserem. Apresentamos alguns exemplos.

O que muitas vezes tem sido catalogado como «Dólmen de Axeitos» sempre foi identificado pelos moradores locais como «A Pedra do Mouro»; o mesmo ocorre em relação ao «Petróglifo de Pedornes» cuja designação popular é «Auga dos Cebros» ou o «Castro de Viladonga» conhecido como «A Croa». Até certo ponto, no que diz respeito à nomenclatura dos sítios arqueológicos, parece existir um aparente divórcio entre a linguagem técnico-científica dos académicos e o vocabulário habitualmente empregado pelas comunidades locais. À primeira vista, enquanto a primeira prioriza a tipologia do bem arqueológico («dólmen», «petróglifo», «castro»...) e a sua localização administrativa («da paróquia X ou da paróquia Y»), a segunda enfatiza o seu carácter e morfologia aparentes («pedra», «água», «croa»...). E muitas vezes, a microtoponímia local insiste na suposta origem etiológica ou explicativa do monumento em causa: «da moura», «das ferraduras»... Porém, isto nem sempre é assim tão simples e tão linear, mas também não acontece por acaso: estamos perante dois discursos diferentes, apesar de ambos se referirem a uma mesma realidade física. Se deixarmos este patamar das

nomenclaturas e passarmos ao nível das funcionalidades atribuídas pelo «saber académico», na sequência do que acabámos de apresentar teríamos: uma «necrópole» ou enterramento coletivo, uma manifestação gráfica de «arte rupestre» e um tipo concreto de *habitat*, correspondente a um «povoado fortificado».

Por outro lado, convém ainda lembrar que a intervenção de uma equipa técnica num determinado sítio arqueológico, normalmente implantado no meio rural, supõe quase sempre a deslocação temporal da mesma desde um âmbito urbano — citadino ou *vilego* — ao local em questão, onde resulta habitual a interação direta dos forasteiros com as comunidades locais. Apesar de poder ter muitas vezes um caráter meramente formal ou superficial, desta mais ou menos empática interação e da maior ou menor sensibilidade dos arqueólogos, pode surgir um diálogo sobre o objeto de estudo, que ultrapasse o limiar da curiosidade meramente folclórica e venha a reconhecer a validade alternativa ao discurso científico oficial que representam os depoimentos etnográficos dos habitantes locais. Em circunstâncias ideais, este «saber do povo» poderá ser considerado significativo pelos arqueólogos mais *voluntariosos*, e até poderá ser recolhido, registado e analisado em profundidade com metodologias específicas por verdadeiros profissionais no estudo das tradições orais, como podem ser a maioria dos etnólogos e dos antropólogos.

Sem pretender realizar um relatório exaustivo, iremos, nas páginas que se seguem, apresentar uma breve série de exemplos tomados da prática profissional da arqueologia na Galiza deste século, para posteriormente refletir sobre a nossa participação direta como etnólogo em algumas grandes empreitadas de projetos hidroelétricos recentemente desenvolvidas no âmbito português.

## 2. COLABORAÇÃO TRANSDISCIPLINAR: ALGUNS EXEMPLOS GALEGOS

Felizmente, na Galiza existe uma longa trajetória historiográfica no que diz respeito a arqueólogos diretamente envolvidos na recolha das tradições orais e nos estudos em que uma perspetiva etnológica, a par da arqueológica, se tem deixado notar, não apenas como simples complemento, mas, muitas vezes, como uma das suas bases interpretativas: Federico Maciñeira, Vicente Risco, Florentino López-Cuevillas, Fermín Bouza-Brei, Xesús Ferro-Couselo, Xosé Manuel González-Reboredo, Felipe Senén López-Gómez, María del Mar Llinares, Buenaventura Aparicio, Xoán Carlos García Porral, entre outros. Talvez este facto esteja diretamente relacionado com a ideia de que, no noroeste ibérico, em geral, e na Galiza, em particular, ainda sobrevive um dos mais ricos patrimónios culturais imateriais do ocidente europeu. Assim, são várias as recolhas pontuais ou sistemáticas daquilo que até há poucos anos se designava de *folklore arqueológico*<sup>9</sup>. Esta variante

---

<sup>9</sup> GONZÁLEZ-REBOREDO, 1971; APARICIO, 1992, 1997; ALONSO, 1998.



**Fig. 2.** Para os camponeses locais, muitos sítios arqueológicos constituem marcadores culturais de tempos pretéritos. A Pena dos Mouros, janeiro de 2022

específica da tradição oral sempre esteve associada a determinados lugares que o povo conhece e reconhece como evidências físicas e/ou culturais de mudanças na paisagem que aconteceram em tempos remotos: túmulos pré-históricos, gravuras rupestres, povoados fortificados... Todas estas realidades arqueológicas não são para os camponeses simples produtos do acaso, pois nelas identificam, muitas vezes, a existência de marcas territoriais que precisam de uma explicação etiológica para poder compreender racionalmente a sua presença física (Fig. 2).

Como exemplos muito significativos da relação direta que na Galiza existe entre a tradição oral e os sítios arqueológicos, citaremos apenas pontualmente dois fenómenos pelos quais esta *finis terrae* é conhecida universalmente: a existência de uma das maiores concentrações regionais de túmulos pré-históricos da Europa Atlântica e o culto jacobeu que deu origem aos caminhos de peregrinação a Compostela. No primeiro caso, podemos afirmar que as lendas relativas aos «tesouros dos mouros» estiveram na origem da violação sistemática de mais de três mil mamoas nos princípios do século XVII<sup>10</sup>. No que diz respeito às numerosas lendas da mítica Rainha Lupa e do famoso Apóstolo Santiago, quase todas elas incidem em topologias sagradas que correspondem quase sempre a estações arqueológicas: o Pico Sacro, com a Rua da Rainha; o Castro Lupário, com as suas monumentais defesas; o *padrón* ou ara votiva galaico-romana onde foi amarrada a barca que trouxe ao *Cabo do Mundo* os restos do filho do Trono<sup>11</sup>...

<sup>10</sup> MARTÍNEZ-SALAZAR, 1909-1910.

<sup>11</sup> BALBOA, 2005.

Centremos a nossa atenção em alguns exemplos da importância que a tradição oral tem demonstrado possuir em determinados trabalhos arqueológicos desenvolvidos nos escassos anos deste terceiro milénio. Trata-se de sítios de natureza heterogénea, como podem ser povoados fortificados, círculos líticos e petróglifos.

No âmbito do primeiro Plano Diretor do Castro de Elvinha, que apresentava uma proposta de estudo integral deste singular sítio arqueológico, coube a uma arqueóloga sensibilizada com a prática etnográfica desenvolver um estudo antropológico do vale e da sua envolvência mais imediata<sup>12</sup>. Este trabalho acabaria por se materializar editorialmente num magnífico registo cartográfico da microtoponímia local, da paisagem agrária e da geografia mítica de um vale ameaçado pelo processo de expansão urbana da cidade da Corunha<sup>13</sup>. Infelizmente, outros programas de intervenção arqueológica sobre este mesmo sítio foram posteriormente executados<sup>14</sup>, desaproveitando as enormes potencialidades de um valiosíssimo conhecimento local previamente adquirido e registado através da pesquisa etnográfica intensiva neste terreno. Seja como for, a recolha paralela de certos aspetos da tradição oral local neste mesmo sítio também forneceu interessantes resultados no que diz respeito aos trabalhos ali desenvolvidos pelo arqueólogo Luís Monteagudo em meados do século XX<sup>15</sup> (Fig. 3).



**Fig. 3.** No Castro de Elvinha têm-se recolhido numerosas tradições orais. Pormenor exterior da muralha, agosto de 2002

<sup>12</sup> FILGUEIRAS, 2000.

<sup>13</sup> FILGUEIRAS, 2008.

<sup>14</sup> BELLO, GONZÁLEZ, 2008.

<sup>15</sup> LADRA, 2003.

Seguindo expositivamente uma ordem cronológica, convém citar o caso dos Castros do Neixón, onde, a partir de um ambicioso projeto, os arqueólogos com responsabilidades diretas pelas intervenções de campo incluíram na correspondente monografia final uma acertada publicação, direcionada sob um olhar etnoarqueológico, encetado a partir do que os referidos autores designaram de «informação arqueológica popular». Esta informação, nascida como meta-relato endógeno criado pela comunidade camponesa local, não chegou a ser objeto de recolha e análise por parte de um especialista, etnólogo ou antropólogo, mas, mesmo assim, não deixa de constituir «um bom exemplo de que a informação popular é uma informação arqueológica perfeitamente válida e até mesmo imprescindível para os arqueólogos»<sup>16</sup>.

Nesta mesma década, tivemos oportunidade de participar enquanto arqueólogo nas duas fases de escavação de outro sítio emblemático na tradição historiográfica galega: o Círculo Lítico da Mourela. A intervenção arqueológica revelou-se extremadamente complexa, oferecendo estruturas, ergologias e datações absolutas em franca disparidade com a adscrição cronocultural previamente atribuída a este sítio. Porém, a pesquisa etnológica acabaria por se manifestar como um elemento-chave para o interpretar coerentemente em termos cronológicos, culturais e funcionais<sup>17</sup>.

No que diz respeito ao povoado proto-histórico do Castro das Croas, pode afirmar-se que a pesquisa etnográfica, neste caso em concreto desenvolvida por um antropólogo profissional, forneceu um valiosíssimo conjunto de informações que permitiram aos arqueólogos fazer uma melhor caracterização dos aspetos humanos tradicionalmente ligados a este sítio. As memórias dos vizinhos e as tradições orais locais ali recolhidas incluem um amplo repertório de património cultural imaterial: narrativas endógenas, microtoponímia, literatura popular, usos agrários e sociais do monte, relatos mitológicos, crenças religiosas, ciclos festivos e rituais, etc. As lendas relativas aos mouros míticos, aos seus tesouros e à suposta existência de longos túneis subterrâneos aparecem associadas quer ao povoado proto-histórico do Monte das Croas quer às estações de arte rupestre ali identificadas como pode ser o caso do Penedo da Moura, autêntico espaço catalizador de múltiplos conteúdos simbólicos. Concordamos plenamente com o antropólogo responsável pelo referido estudo, quando afirma de maneira taxativa que «renunciar a este conhecimento é um luxo que não se pode permitir um povo que aspire a ter um futuro»<sup>18</sup>.

Em definitivo, quer seja sob a designação clássica de «folklore»<sup>19</sup> quer seja sob a mais moderna de «tradição oral»<sup>20</sup>, ou sob a mais frequente e hoje predominante de

---

<sup>16</sup> AYÁN, ARIZAGA, 2005: 297.

<sup>17</sup> SARTAL, LLINARES, 2009.

<sup>18</sup> QUINTÁ, 2016: 127.

<sup>19</sup> GONZÁLEZ-REBOREDO, 1971.

<sup>20</sup> GARCÍA PORRAL, 2010: 23 ss.



«património imaterial»<sup>21</sup>, o certo é que a maioria dos sítios arqueológicos post-paleolíticos têm sido sistematicamente associados pela investigação antropológica a etnotextos ou narrativas endógenas locais. De facto, até contamos com um magnífico *corpus* de referências lendárias relativas a mais de 500 estações arqueológicas na Galiza<sup>22</sup> e mais de 260 etnotextos recolhidos para sítios homólogos na região de Trás-os-Montes<sup>23</sup>.

### 3. ARQUEOLOGIA E ORALIDADE NAS GRANDES BARRAGENS

Em Portugal, a inventariação do património cultural material diretamente afetado pela construção de grandes obras públicas é feita, exclusivamente, por arqueólogos: estudos de impacto ambiental, acompanhamentos diversos, medidas minimizadoras. Tal como já tem sido assinalado algumas vezes, este facto pode levar a algumas deficiências na qualidade dos registos que sobre determinados bens de natureza intrinsecamente etnológica e/ou arquitetónica podem realizar «técnicos pouco credenciados, segundo critérios e metodologias que não garantem o princípio da salvaguarda pelo registo científico»<sup>24</sup>. Neste caso, a citação alude ao facto de que, nos numerosos casos estudados pela referida autora, «os arqueólogos assumiram em exclusividade a caracterização do património arquitetónico e arqueológico existente na área afeta aos projetos submetidos a avaliação de impacte ambiental»<sup>25</sup>. Apesar do *voluntarismo* que caracteriza estas equipas de profissionais em contextos de urgência, certo é que temos sido testemunhas diretas de situações paradoxais no que respeita ao registo do património construído vernacular: por vezes, arqueólogos, que nunca viram funcionar um engenho hidráulico de moagem de cereais, elaboravam numerosas fichas descritivas deste tipo de materialidades, ocultando as suas carências cognitivas com informação social, cultural e contextual fornecida, quer por antropólogos através de inquéritos realizados entre as comunidades locais, quer por documentalistas através de dados custodiados em diferentes arquivos.

Seja como for, o certo é que a construção de grandes barragens ao longo das três últimas décadas fornece uma rica e diversificada casuística no que diz respeito ao registo, estudo e divulgação científica do património construído vernacular diretamente afetado pelos referidos empreendimentos (Fig. 4).

---

<sup>21</sup> QUINTÁ, 2014.

<sup>22</sup> APARICIO, 1999.

<sup>23</sup> PARAFITA, 2006.

<sup>24</sup> BRANCO, 2017: 412.

<sup>25</sup> BRANCO, 2017: 415.



Fig. 4. As grandes infraestruturas hidroelétricas têm um impacto irreversível e direto sobre o património etnológico. Paredão de barragem em fase de construção, junho de 2012

No caso do território afetado pela barragem do Alqueva, e apesar de não termos podido obter dados exatos em termos percentuais, chegaram a ser inventariados 2341 registos arqueológicos<sup>26</sup>, muitos dos quais com uma atribuição cronológica correspondente ao período moderno. Tudo isto vem constatar a manifesta importância patrimonial, quer em termos qualitativos quer em termos quantitativos, das ocorrências vernaculares de carácter paleotécnico em ecossistemas flúvio-ribeirinhos. Porém, apenas os moinhos hidráulicos foram alvo de uma meritória pesquisa interdisciplinar que permitiu salvar o registo e o conhecimento derivado do sistemático e pormenorizado estudo deste particular tipo de engenhos<sup>27</sup>.

Na barragem do Baixo Sabor (AHBS), as coisas aconteceram de outra maneira: nesta empreitada foram constituídas diversas equipas de profissionais responsáveis pelo estudo dos sítios diretamente afetados pelas obras, sob a coordenação-geral de um arqueólogo<sup>28</sup>. Infelizmente, uma vez que as obras já terminaram há vários anos e foram entregues os correspondentes relatórios finais à tutela, podemos constatar três realidades claramente incontornáveis:

- Em termos quantitativos, mais de 90% dos elementos patrimoniais que foram identificados nas diferentes áreas de afetação são de natureza construída, agropecuária e vernacular, datáveis em tempos pós-medievais, modernos e/ou contemporâneos;
- Em termos qualitativos, a execução do Plano de Salvaguarda do Património Cultural (PSP) do AHBS, apesar de contar com profissionais altamente qualificados

<sup>26</sup> LANÇA, *ed.*, 2003: 251 e 258-347.

<sup>27</sup> JERÓNIMO, CORREIA, SILVA, 2003.

<sup>28</sup> DORDIO, 2013.

nas áreas de conhecimento da arquitetura e da antropologia, careceu em todo o momento de uma estrutura de coordenação independente e suscetível de ter produzido resultados concretos e discursos autónomos nestes campos, submetendo quase toda a narrativa oficial à retórica técnica de uma literatura arqueológica cinzenta e completamente esvaziada de conteúdo interpretativo, se dela retirarmos as achegas e os registos realizados por antropólogos, documentalistas, arquitetos e topógrafos.

- Em termos de produção de conhecimento científico, e sem deixar de reconhecer o mérito dos numerosos artigos entretanto publicados pelos arqueólogos responsáveis pelos estudos setoriais da pré-história, da arte rupestre e do período Romano, ainda hoje, não foram editadas quaisquer monografias que permitam avaliar os resultados do que foi um Plano de Salvaguarda do Património muito bem dotado economicamente, mas com graves deficiências ao nível da coordenação-geral, apesar de ter contado com recursos materiais e humanos impen-sáveis<sup>29</sup> (Fig. 5).

No Aproveitamento Hidroelétrico de Foz Tua (AHFT) o certo é que, independentemente dos resultados qualitativos da imprescindível investigação etnológica ali desenvolvida<sup>30</sup>, quer os três volumes do Estudo Histórico e Etnológico do Vale do Tua<sup>31</sup>, quer os trabalhos específicos publicados pelos arqueólogos da Equipa de Acompanhamento em Obra, são mais do que eloquentes em termos estatísticos:



Fig. 5. O PSP do AHBS interveio arqueologicamente sobre numerosos sítios de natureza etnológica. Azenha do Poço da Barca, fevereiro de 2011

<sup>29</sup> SOEIRO, 2013: 244.

<sup>30</sup> LADRA, 2017.

<sup>31</sup> CARVALHO *et al*, 2017.

- Nas fases do Estudo de Impacto Ambiental e do RECAPE «verificou-se que, do total das 104 ocorrências patrimoniais localizadas [...], 93 constituíam testemunhos referentes a contextos arquitetónicos e etnográficos e [apenas] 11 a ocorrências de carácter arqueológico»<sup>32</sup>.
- A fase posterior de prospeção intensiva do território «permitiu a observação e registo de 685 novas ocorrências patrimoniais: 661 relativas a ocorrências de carácter arquitetónico e etnográfico e [unicamente] 24 a contextos arqueológicos»<sup>33</sup>.
- Finalmente, os trabalhos realizados exclusivamente por arqueólogos conduziram à realização de um «inventário superior a um milhar de contextos patrimoniais»<sup>34</sup>, dos quais, mais de 90%, correspondem a elementos de natureza etnológica e atribuição cronocultural moderna/contemporânea (Fig. 6).

No que diz respeito à barragem projetada no rio Ocreza, a relevância patrimonial dos numerosos sítios arqueológicos identificados como engenhos hidráulicos foi motivo suficiente para que a tutela considerasse fundamental, entre as medidas técnicas de compensação pelo impacte das obras, realizar um exaustivo estudo molinológico que incluisse, para além do registo arqueológico das materialidades, a pesquisa etnológica da tradição oral local relativa às mesmas<sup>35</sup> (Fig. 7).



Fig. 6. No Estudo Histórico e Etnológico do Vale do Tua verificou-se que a maioria dos sítios arqueológicos têm uma grande tradição oral. Monte da Cunha, julho de 2012

<sup>32</sup> BARBOSA *et al.*, 2017: 377.

<sup>33</sup> BARBOSA *et al.*, 2017: 378.

<sup>34</sup> BARBOSA *et al.*, 2017: 384.

<sup>35</sup> LADRA, 2018.



Fig. 7. O Estudo Molinológico do rio Ocreza permitiu explicar o significado de diversos grafismos rupestres a partir da tradição oral local. Moinho do Cego, março de 2014

Em definitivo: verifica-se em todos os casos expostos que, quer em termos qualitativos quer quantitativos, os sítios identificados pelos próprios arqueólogos como ocorrências, elementos ou contextos patrimoniais mais diretamente afetados pela construção das grandes barragens são sempre de natureza esmagadoramente etnológica e não exclusivamente arqueológica. E a tradição oral local, convenientemente recolhida por etnólogos e antropólogos profissionais, tem aqui muito a acrescentar sobre o contexto social, económico, cultural e tecnológico em que todo este património se inscreve.

#### 4. EM MODO DE CONCLUSÃO

O carácter distintivo que sempre teve a tradição oral foi, precisamente, o seu peculiar meio de transmissão: interpessoal, direto e não escrito. No entanto, a recolha sistemática destas tradições e o progresso alfabetizador conduziram a uma situação em que a maioria dos povos contam hoje com dois tipos de fontes relativas ao estudo do seu passado: as materiais, em suporte documental, quer este seja escrito e/ou arqueológico, e as imateriais, de transmissão basicamente oral.



Fig. 8. A peculiar morfologia de algumas manifestações geológicas dá origem a numerosos mitos de caráter etiológico. Cadeira da Senhora da Paixão em Arnal, junho de 2017

Apesar de estarmos cientes de que «não é preciso saber tudo para compreender alguma coisa»<sup>36</sup> no que diz respeito aos vestígios materiais do passado, cumpre que os arqueólogos e os antropólogos desenvolvam estudos interdisciplinares que contemplem sucessivamente as três fases do processo de construção do conhecimento: observar, registar e analisar. A pesquisa da tradição oral local permitir-nos-á compreender a natureza simbólica que muitos sítios arqueológicos manifestam nos mecanismos de representação cultural das comunidades humanas.

Com certa frequência, a memória oral local é assumida como «um veículo de transmissão intergeracional de valores e saberes que definem a estética de vida e a prática social do povo»<sup>37</sup>. Em relação a isto, convém ainda lembrar que a paisagem, natural ou cultural, também pode ser um verdadeiro palimpsesto mnemotécnico para as comunidades humanas que a ocupam ou frequentam, ao atribuírem a determinadas formas geológicas ou vestígios arqueológicos narrativas etiológicas que explicitem o seu passado mítico e lendário<sup>38</sup> (Fig. 8).

Para muitos antropólogos, a passagem do tempo e a lembrança do passado formulam-se em termos socioculturais como um debate entre o dever da memória e o direito ao esquecimento. Assim, diante das três formas básicas de esquecimento: o retorno, o suspenso e o recomeço<sup>39</sup>, situar-se-iam as três funções da memória: registar,

<sup>36</sup> GEERTZ, 2003 [1973]: 32.

<sup>37</sup> PARAFITA, 2012: 66.

<sup>38</sup> VANSINA, 1966 [1961]: 51.

<sup>39</sup> AUGÉ, 2001: 67- 69.

conservar e recuperar<sup>40</sup>. O esquecimento e a memória são solidários e necessários, mas convém lembrar que o dever da memória é o dever dos descendentes, e possui dois aspetos: a lembrança e a vigilância. Como estudiosos do passado, os arqueólogos deveriam contar com os antropólogos para compreender melhor ambas as funções nas representações que dele fazem as sociedades atuais.

Em relação aos sítios arqueológicos, na tradição oral não se podem confundir as narrativas míticas e lendárias associadas aos vestígios mais antigos (mamoas, petróglifos, castros...) com as memórias partilhadas do passado recente (engenhos hidráulicos, construções de apoio agrícola, muros apiários...): as primeiras interpretam numa descontinuidade temporal e cultural, enquanto que as segundas narram episódios frequentemente de carácter autobiográfico. No que diz respeito ao passado remoto e aos seus vestígios, ao tentar explicar os processos que regem a formação das lendas, Arnold van Gennep defendia a existência de diferenças entre as comunidades predatórias paleolíticas e as camponesas neolíticas, pois, segundo ele, nas primeiras são predominantes as narrativas de base zoológica, por oposição às segundas, nas que assumem uma maior importância as de natureza astral<sup>41</sup> (Fig. 9).

Parafraseando Vansina<sup>42</sup>, afinal os historiadores não podem prescindir dos antropólogos culturais nos seus estudos sobre os sítios arqueológicos, pois sem o trabalho destes não poderão compreender as origens, as motivações e os significados da tradição oral local associada aos mesmos. Como pudemos comprovar nos casos específicos dos vestígios afetados pelas grandes obras públicas, estas narrativas endógenas são as que muitas vezes permitem ao arqueólogo localizar, interpretar e entender estes sítios.



**Fig. 9.** As comunidades humanas de base económica produtora desenvolvem com frequência mitos etiológicos de carácter astral. Casa da Moura em Zedes, dezembro de 2011

<sup>40</sup> CANDAU, 2013 [2005]: 35.

<sup>41</sup> VAN GENNEP, 1914 [1910]: 68.

<sup>42</sup> VANSINA, 1966 [1961]: 200.

Surpreendentemente, em datas recentes, mais do que uma dezena de autores analisaram sob pontos de vista muito heterogêneos diversos aspetos da tradição oral, mas nada referem a respeito de uma eventual relação entre esta e a arqueologia<sup>43</sup>. Porém, sem pretendermos ser exaustivos, pode-se afirmar que na tradição oral do ocidente da Península Ibérica são muitos os mitos populares e as narrativas, que frequentemente se registam, associados a determinados vestígios arqueológicos:

- Os mouros e as mouras, quer como construtores/moradores<sup>44</sup> quer como guardadores de riquezas ou tesouros ocultos. De certa maneira, o território da «mourinidade» é uma expressão quase sempre certa do espaço arqueológico<sup>45</sup>.
- As pragas de alimárias, quer em forma de formigas, serpes ou insetos com asas, que devoram crianças e obrigam a mudar o local original de residência de uma dada comunidade humana para outro relativamente perto dele<sup>46</sup>. Como já foi indicado há quase um século para o território transmontano, «os locais cujo despovoamento se atribui às formigas encerram ruínas arqueológicas de civilizações extintas»<sup>47</sup>.
- Os túneis, minas, grutas e caminhos subterrâneos que comunicam determinados lugares ou pontos no espaço, por vezes correspondentes a certos alinhamentos arqueoastronómicos pretéritos: solstícios, lunastícios, etc.<sup>48</sup>.
- As traves soterradas, que podem ser de ouro, de veneno ou de alcatrão, susceptíveis de trazerem ao seu achador a felicidade ou a desgraça eternas<sup>49</sup>.
- As sete senhoras, os sete irmãos e os sete santuários, correspondentes a um septenário sagrado distribuído por outros tantos outeiros, cuinhas, castros ou singulares elevações do terreno<sup>50</sup>.

Seja como for, convém ainda não esquecer que no ocidente ibérico a tradição oral relacionada com os sítios arqueológicos refere-se às próprias sociedades rurais tradicionais que a elaboram e não às comunidades da pré e proto-história, tal como acertadamente nos lembram Criado<sup>51</sup> e Quintía<sup>52</sup>. Afirma o primeiro destes autores que: «los mitos que se narran en relación con ciertos petroglifos y otros restos arqueológicos, únicamente nos ilustran, en cuanto tales mitos, acerca de la sociedad que los cuenta, y nada de aquella otra que construyó el objeto o monumento que sirve de pretexto al mito»<sup>53</sup>. Por sua vez,

<sup>43</sup> LONGUEIRA, *coord.*, 2005.

<sup>44</sup> ALONSO, 1998; GONZÁLEZ-REBOREDO, 1971, *passim*; 1983: 13-14.

<sup>45</sup> CRIADO, 1986: 253.

<sup>46</sup> LADRA, 2021: 86-93.

<sup>47</sup> FERREIRA, 1932: 67.

<sup>48</sup> ALMAGRO-GORBEA, BOUZAS, LADRA, 2021.

<sup>49</sup> GONZÁLEZ-REBOREDO, 1971: 79-81.

<sup>50</sup> LADRA, 2021.

<sup>51</sup> CRIADO, 1986.

<sup>52</sup> QUINTÍA, 2016.

<sup>53</sup> CRIADO, 1986: 244.



o segundo não deixa de postular que «os mouros não são o simples recordeo dos habitantes pré-históricos»<sup>54</sup>. Tudo isto referir-se-ia à tradição oral dos sítios pré-históricos, antigos e medievais, mas não à dos modernos e contemporâneos.

Os lugares em que aparecem mouras e mouros constituem uma peculiar geografia mítica, com três categorias fisiográficas principais: as paisagens naturais de grande carga simbólica (rios, fontes, grutas...), as formações rochosas singulares (por forma, disposição e/ou tamanho) e os sítios arqueológicos, especialmente os de carácter megalítico, os grafismos rupestres e os castros<sup>55</sup>.

A geografia mítica dos mouros representa para as comunidades camponesas uma ordenação simbólica da paisagem, com múltiplas representações microtoponímicas tomadas diretamente da cultura camponesa: «casa» dos mouros, «eira» das mouras, «torre» dos mouros, «fuso» da moura, «outeiro» das mouras, «pena» da moura, «asentos» dos mouros, «buraco» dos mouros, «forno» dos mouros, «cortello» dos mouros, «silla» do mouro, «cama» da moura, «cova» da moura, «pala» dos mouros, «túnel» dos mouros, «fonte» da moura, «casota» dos mouros... E os mouros estão associados não apenas aos sítios arqueológicos, mas também aos tesouros neles ocultos. Neste caso, o «ouro dos mouros» não deixa de ser uma representação do poderio económico e uma certa imagem do sagrado<sup>56</sup>. Outros autores também identificam esses tesouros dos mouros com uma representação da riqueza extraordinária e da ausência da necessidade humana de trabalhar para poder viver<sup>57</sup>.

Para rematar, apenas nos resta afirmar que, no que às comunidades rurais atuais do ocidente ibérico diz respeito, não podemos concordar com autores citadinos que afirmam peremptoriamente que «as tradições estão mortas»<sup>58</sup>. As tradições não constituem restos fossilizados, pois têm a singular capacidade de se adaptarem aos novos tempos, introduzindo mudanças que permitem a sua sobrevivência. É certo que muitas populações rurais estão hoje em franca crise demográfica e diretamente ameaçadas pelo despovoamento, mas, mesmo assim, as tradições orais, quer estejam ainda vivas no discurso verbal através das lendas locais, quer tenham sido conferidas e registadas por escrito, representam uma visão simbólica que da paisagem cultural mais antiga têm hoje os detentores deste vasto património etnológico e arqueológico.

O contributo etnológico da análise das tradições orais locais para o estudo das estações arqueológicas não deixa de ser uma importante mais-valia em termos de identificação e localização dos sítios, assim como para a sua explicação biográfico-funcional e para a democratização do património cultural<sup>59</sup>. Nestes processos deveriam

---

<sup>54</sup> QUINTÍA, 2016: 10.

<sup>55</sup> LLINARES, 1990: 79.

<sup>56</sup> GONZÁLEZ-REBOREDO, 1983: 18.

<sup>57</sup> GARCÍA PORRAL, 2010: 75.

<sup>58</sup> LIPOVETSKY, 2013 [1983]: 305.

<sup>59</sup> PEREIRO, PRADO, 2021: 31.

estar diretamente envolvidos não só os arqueólogos, mas também os etnólogos e os antropólogos culturais, com as suas próprias ferramentas teóricas e com as suas próprias metodologias de pesquisa, entre as quais se incluem o trabalho etnográfico, a realização de entrevistas e a observação participante.

## BIBLIOGRAFIA

- ALMAGRO-GORBEA, Martín; BOUZAS, Antón; LADRA, Lois (2021). *Otra forma de ver el paisaje: "paisaje sacro" y topoastronomía en Viveiro (Lugo, Galicia)*. «Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad Autónoma de Madrid». 47:1, 169-206.
- ALONSO, Fernando (1998). *Las mouras constructoras de megalitos: estudio comparativo del folklore gallego con el de otras comunidades europeas*. «Anuario Brigantino». 21, 11-28.
- APARICIO, Buenaventura (1992). *A tradición oral en Poio: claves interpretativas*. Pontevedra: Deputación Provincial.
- APARICIO, Buenaventura (1997). *El folklore en los yacimientos arqueológicos de Galicia*. Madrid: UNED. Tese de doutoramento.
- APARICIO, Buenaventura (1999). *Mouras, serpientes, tesoros y otros encantos: mitología popular gallega*. Sada: Edición do Castro. 2.<sup>a</sup> ed. 2004.
- AYÁN, Xurxo; ARIZAGA, Álvaro (2005). *Os castros do Neixón como espazo simbólico na paisaxe rural tradicional (notas etnográficas e reflexións sociais)*. In AYÁN, Xurxo, coord. *Os castros do Neixón. Boiro, A Coruña*. Noia: Toxosoutos, pp. 289-329.
- BALBOA, Antonio (2005). *A raíña Lupa. As orixes pagás de Santiago*. Compostela: Lóstrego. V Prémio de Ensaio «Manuel Murguía».
- BARBOSA, Rui et al. (2017). *O Plano de Salvaguarda do Património Cultural do AHFT como ferramenta na minimização de impactos sobre o património. Resenha das metodologias e resultados*. In CARVALHO, Pedro et al. *Estudo histórico e etnológico do Vale do Tua*. Porto: EDP, vol. 3, pp. 366-390.
- BELLO, José; GONZÁLEZ, Begoña (2008). *Elviña, yacimiento arqueológico. Investigación e intervenciones arqueológicas en el Castro de Elviña*. «Férvedes». 5, 329-338.
- BRANCO, Gertrudes (2017). *As expressões de arquitectura vernacular em contexto de avaliação de impacte ambiental*. In ROSAS, Lúcia; SOUSA, Ana Cristina; BARREIRA, Hugo, coord. *Genius Loci. Lugares e significados*. Porto: CITCEM, vol. 2, pp. 405-418.
- CANDAU, Joël (2013 [2005]). *Antropologia da memória*. Lisboa: Instituto Piaget. (Col. Epistemologia e Sociedade; 271).
- CARVALHO, Pedro et al. (2017). *Estudo histórico e etnológico do Vale do Tua*. Porto: EDP. 3 vols.
- COIMBRA, Fernando (2005). *Arte rupestre e lendas populares*. «Revista de Portugal». Nova Série. 2, 10-14.
- CRIADO, Felipe (1986). *Serpientes gallegas: madres contra rameras*. In BERMEJO, José. *Mitología y mitos de la Hispania prerromana 2*. Madrid: Akal, pp. 241-274.
- DORDIO, Paulo (2013). *Investigação e desenvolvimento no Plano de Salvaguarda do Património do Aproveitamento Hidroeléctrico do Baixo Sabor*. In *Actas das Primeiras Conferências do Museu de Lamego / CITCEM. História e Património no/do Douro: Investigação e Desenvolvimento*. Lamego: Museu de Lamego; DRCN, pp. 151-170.
- FERREIRA, Cândida Florinda (1932). *Carrazeda de Ansiães. Notas monográficas*. Lisboa: Tipografia Editora Silvas.
- FILGUEIRAS, Ana (2000). *Estudo antropológico da área do xacemento castrexo de Elviña*. Corunha: Câmara Municipal; PDCE.
- FILGUEIRAS, Ana (2008). *O val de Elviña, a identidade cultural na memoria*. Corunha: Universidade da Corunha.

- GARCÍA PORRAL, Xoán Carlos (2010). *Lendas castrexas. Antropoloxía da tradición oral no concello de Lalín*. Santiago de Compostela: Lóstrego.
- GEERTZ, Clifford (2003 [1973]). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa Editorial. (Antropología Série CLA-DE-MA).
- GONZÁLEZ-REBOREDO, Xosé Manuel (1983). *Lendas galegas de tradición oral*. Vigo: Galaxia.
- GOODY, Jack (1988 [1977]). *Domesticação do pensamento selvagem*. Lisboa: Presença.
- JERÓNIMO, Rita; CORREIA, Patrícia; SILVA, Luís (2003). *Moinhos de água no regolfo do Alqueva e açude de Pedrógão*. In LANÇA, Maria João, ed. *No tempo dos moinhos do Guadiana e outros tempos*. Beja: EDIA, pp. 19-103. (Memórias d'Odiana – Estudos Arqueológicos do Alqueva; 3).
- LADRA, Lois (2003). *Recuperando a nosa memoria: o castro de Elviña nas coplas populares*. «Boletín da Asociación de Amigos do Museo Arqueolóxico da Coruña». 5, 9-11.
- LADRA, Lois (2017). *Três estudos de etnologia fluvial no rio Tua: pesca artesanal, moagem de cereais e travessia ribeirinha*. In CARVALHO, Pedro et al. *Estudo histórico e etnológico do Vale do Tua*. Porto: EDP, vol. 2, pp. 244-348.
- LADRA, Lois (2018). *Arqueologia da indústria moageira em Castelo Branco. Moinhos hidráulicos no rio Ocreza*. Carviçais: Lema d'Origem.
- LADRA, Lois (2021). *Religiosidade popular e mitos fundacionais no Douro Transmontano*. Vila Real: Câmara Municipal. (Cadernos culturais da CMVR – GLVR; 24).
- LADRA, Lois (2022). *Notas sobre algumas lendas associadas a penedos senlheiros*. «Pena do Encanto», 11.
- LANÇA, Maria João, ed. (2003). *No tempo dos moinhos do Guadiana e outros tempos*. Beja: EDIA. (Memórias d'Odiana – Estudos Arqueológicos do Alqueva; 3).
- LIPOVETSKY, Gilles (2013 [1983]). *A era do vazio. Ensaio sobre o individualismo contemporâneo*. Lisboa: Edições 70.
- LLINARES, María del Mar (1990). *Mouros, ánimas, demonios. El imaginario popular gallego*. Madrid: Akal Universitaria.
- LONGUEIRA, María Isabel, coord. (2005). *A tradición oral. Homenaxe a Xaquín Lorenzo. V Xornadas Internacionais de Cultura Tradicional*. Carnota: Asociación Cultural Canle de Lira.
- MARTÍNEZ-SALAZAR, Andrés (1909-1910). *Sobre apertura de mámoas a principios del siglo XVII*. «Boletín de la Real Academia Gallega», 26, 25-27; 28, 73-74; 34, 217-221.
- PARAFITA, Alexandre (2006). *A mitologia dos mouros. Lendas, mitos, serpentes, tesouros*. Vila Nova de Gaia: Gailivro.
- PARAFITA, Alexandre (2012). *Antropologia da comunicação*. Lisboa: Âncora.
- PEREIRO, Xerardo; PRADO, Santiago (2021). *Patrimonio etnológico: visiones antropológicas*. Madrid: Síntesis.
- QUINTÍA, Rafael (2014). *Patrimonio inmaterial de San Martiño de Salcedo. Lendas, historias e crenzas*. Pontevedra: SAGA.
- QUINTÍA, Rafael (2016). *Monte das Croas. Antropoloxía dun castro*. Pontevedra: SAGA.
- SARTAL, Miguel; LLINARES, Mar (2009). *O pasado incesante: visión popular da arqueoloxía da Mourela*. In BONILLA, Andrés; FÁBREGAS, Ramón, ed. *Círculo de engaños: excavación del cromlech de A Mourela*. Santiago de Compostela: Andavira, pp. 197-215.
- SOEIRO, Teresa (2013). *Requiem pelo património fluvial vernacular do Douro*, In *Actas das Primeiras Conferências do Museu de Lamego / CITCEM. História e Património no/do Douro: Investigação e Desenvolvimento*. Lamego: Museu de Lamego; DRCN, pp. 233-245.
- VAN GENNEP, Arnold (1914 [1910]). *La formación de las leyendas*. Madrid: Gutenberg. [Reed. facsimilar em 1982, Barcelona: Alta Fulla].
- VANSINA, Jan (1966 [1961]). *La tradición oral*. Barcelona: Labor.

# PODOMORFOS DO NOROESTE PORTUGUÊS NA IMAGÉTICA POPULAR

JOSÉ MOREIRA\*

ANA M. S. BETTENCOURT\*\*

**Resumo:** A gravação de motivos em afloramentos, independentemente dos seus significados originais, deixa uma marca que persiste por milénios, motivo pelo qual as populações atribuíram-lhes topónimos e crenças, numa lógica de os integrar à luz do seu mundo socioideológico.

Este texto sintetiza sítios com topónimos e crenças associadas a podomorfos no noroeste português, com base na premissa de que o imaginário popular poderá ser útil na sua interpretação. Foi realizado através de consulta documental e trabalho de campo.

Do conjunto de 34 afloramentos inventariados, apenas 9 têm nomes próprios e 8 crenças associadas. A maioria dos topónimos são complexos, integrando-se, simultaneamente, na categoria de geotopónimos, arqueotopónimos e hagiopónimos. Cinco deles têm crenças populares associadas, ligadas ao cristianismo. Duas outras crenças ligam-se, igualmente, ao cristianismo e uma outra aos mouros.

Considera-se que o sentido do sagrado, inerente a 44% dos topónimos e a 87,5% das crenças, perpetua a importância simbólica destes sítios.

**Palavras-chave:** noroeste; podomorfos gravados; topónimos; crenças populares; significados.

**Abstract:** The engraving of motifs on outcrops, regardless of their original meanings, leaves a mark that persists for millennia, which is why populations have attributed toponyms and beliefs to them, in a logic of integrating them in the light of their socio-ideological world.

This text summarises sites with toponyms and beliefs associated with podomorphs in north-western Portugal based on the premise that popular imagery may be helpful in their interpretation. It was carried out through documentary consultation and fieldwork.

Of the 34 outcrops inventoried, only 9 have proper names, and 8 have associated beliefs. Most of the toponyms are complex, falling simultaneously into the categories of geotoponyms, archaeotoponyms and hagiotoponyms. Five of them have associated popular beliefs linked to Christianity. Two other beliefs are also linked to Christianity and another to the Moors.

It is considered that the sense of the sacred, inherent in 44% of the toponyms and 87.5% of the beliefs, perpetuates the symbolic importance of these sites.

**Keywords:** north-west; engraved podomorphs; toponyms; popular beliefs; meanings.

## 1. INTRODUÇÃO

A gravação de motivos rupestres em afloramentos rochosos, sejam quais forem os seus significados originais, provoca uma alteração física dos mesmos, que permanece no tempo e no espaço, por vários milénios. Assim sendo, tornam-se marcos distinguíveis e distintivos na paisagem e na memória coletiva das gentes de determinada região.

---

\* Bolseiro de Doutoramento da FCT, no Departamento de História da Universidade do Minho, Braga (Ref. 2020.04732.BD). Email: josemaimoreira@outlook.com. O autor agradece à Fundação para a Ciência e Tecnologia (FCT) a bolsa de doutoramento com a referência 2020.04732.BD.

\*\* Departamento de História da Universidade do Minho, Braga; Laboratório de Investigação de Paisagem, Património e Território (Lab2PT). Email: anabett@uaum.uminho.pt.

As gravuras rupestres, interpretadas como sendo representações de pés humanos ou de sandálias e designadas por podomorfos, são uma realidade bem presente no noroeste de Portugal. Trata-se de motivos que podem assumir várias dimensões, várias tipologias (descalços e calçados com sola ou tacão) e várias orientações. Quanto às técnicas empregadas na execução destas figuras, foi usado o baixo-relevo (por percussão, seguida de abrasão) e a linha de contorno realizada, também, por percussão<sup>1</sup>. Cronologicamente, os podomorfos são alvo de várias discussões, sendo atribuídos a diferentes períodos, desde o Neolítico a períodos históricos<sup>2</sup>. No entanto, parece ser mais consensual o seu enquadramento na Idade do Bronze e na Idade do Ferro, tanto em Portugal como no exterior<sup>3</sup>.

Em Portugal, as primeiras menções a pegadas gravadas em rochas partem de autores como J. L. de Vasconcellos, F. M. Sarmento e A. P. Leal, no final do século XIX, estendendo-se pelos inícios do século XX<sup>4</sup>. Não obstante, o primeiro estudo de sistematização, analítico e interpretativo, sobre os podomorfos, é apenas publicado no último quartel do século XX<sup>5</sup>. Desde aí, até à atualidade, várias têm sido as publicações que abordam este fenómeno<sup>6</sup>. Internacionalmente, o cenário é idêntico, com especial realce para os podomorfos escandinavos, alpinos (Itália) e espanhóis<sup>7</sup>.

Olhando à inata necessidade humana de atribuir um sentido ao desconhecido, neste caso, aos «sinais» marcados nas rochas, as populações rurais atribuíram topónimos e lendas a alguns destes sítios ou gravuras, dotando-os de significados e significância, em conformidade com o mundo socioideológico em que se integram.

Tendo por base estas considerações, os objetivos deste texto são os de apresentar uma síntese sobre os topónimos, lendas e mitos associados aos locais gravados com podomorfos, no noroeste de Portugal. A finalidade desta revisão é, também, a de perceber a relação entre estes lugares e as memórias populares. Tendo como base a premissa de que o imaginário popular poderá ser útil na interpretação da iconografia estudada, procura-se, também, abrir novos entendimentos para este fenómeno rupestre.

---

<sup>1</sup> MOREIRA, 2018.

<sup>2</sup> GOMES, MONTEIRO, 1974-1977; GOMES, 2010; BERMEJO BARRERA, ROMANÍ MARTÍNEZ, 2014; RIBEIRO, 2014; SCHAAFSMA, 2015; FALCHI, PODESTÁ, 2015; ARCÀ, 2015.

<sup>3</sup> GOMES, MONTEIRO, 1974-1977; MOLINA GARCÍA, 1989-1990; GARCÍA QUINTELA, SANTOS-ESTÉVEZ, 2000; SANTOS-ESTÉVEZ, GARCÍA QUINTELA, 2000; GOMES, 2010; BERTILSSON, 2013, 2014; MOREIRA, 2018; SKOGLUND, NIMURA, BRADLEY, 2017.

<sup>4</sup> VASCONCELLOS, 1882, 1897, 1902-1903; SARMENTO, 1884, 1933, 1999; LEAL, 1886.

<sup>5</sup> GOMES, MONTEIRO, 1974-1977.

<sup>6</sup> Pode-se destacar GOMES, 2010; RIBEIRO, JOAQUINHO, PEREIRA, 2012; RIBEIRO, 2014 e MOREIRA, 2018, existindo, porém, outros trabalhos dignos de menção.

<sup>7</sup> ALMGREN, 1926-1927; LHOTE, 1961, 1975; ALMGREN, 1962; MOLINA GARCÍA, 1989-1990; ANATI, 1993; BENITO DEL REY, GRANDE DEL BRÍO, 1994, 2000; GARCÍA QUINTELA, SANTOS-ESTÉVEZ, 2000; SANTOS-ESTÉVEZ, GARCÍA QUINTELA, 2000; BARTILSSON, 2014; ACHRATI, 2015; ARCÀ, 2015; BEN NASR, 2015; NIMURA, 2015; SKOGLUND, NIMURA, BRADLEY, 2017, entre outros exemplos.

Metodologicamente, o trabalho assentou, primeiramente, na leitura e análise bibliográficas sobre o tema, com especial incidência na definição conceitual de topónimo, lenda e mito e da sua relevância científica. Posteriormente, foi elaborado o inventário toponímico e de tradições orais associadas a lugares com podomorfos do noroeste português, com base na consulta bibliográfica no Arquivo Português de Lendas (APL)<sup>8</sup> e na inquirição livre da população residente nas proximidades das gravuras. Sempre que possível, procurou-se abordar várias pessoas sobre o mesmo sítio, por forma a poder efetuar-se o cruzamento da informação e perceber os relatos mais constantes da história e os seus desvios. Os inquiridos não obedeceram a um questionário formalizado, sendo apenas perguntado aos inquiridos o nome do lugar e o motivo pelo qual se chamava desse modo. A população inquirida foi, preferencialmente, a mais idosa dos lugares (com mais de 50 anos).

Os dados foram trabalhados de forma comparativa e relacional. Para tal, foram criadas tabelas para facilitar a análise da informação.

## 2. TOPONÍMIA E CRENÇAS POPULARES

### 2.1. Topónimo

O termo «topónimo» advém das palavras gregas *tópos* (lugar) e *ónyma* (nome)<sup>9</sup>, ou seja, significa «nome de lugar». Considera-se topónimo um nome dado a uma cidade, rua, curso de água, afloramento rochoso ou qualquer outro elemento paisagístico e geográfico.

A toponímia começa por ser estudada no final do século XIX, em França, por Auguste Longon, que, já no século XX, vê o seu trabalho ser continuado por Albert Dauzat<sup>10</sup>. Se, no início, é compreendida, somente, como o «estudo da origem e do significado etimológico dos nomes de lugares», com o desenrolar do tempo percebe-se que a amplitude de saberes científicos era muito maior<sup>11</sup>. Além da origem, etimologia e estrutura formal dos topónimos, também a história e a cultura de determinada região, «os aspetos físicos e geográficos, as pretensões, os sentimentos e os valores do denominador» devem ser tidos em conta no âmbito de estudos toponímicos<sup>12</sup>. Trata-se, ainda, de um testemunho e arquivo de ideias, memórias e vivências, com grande conexão histórica<sup>13</sup>.

A ação de atribuir um nome a um lugar ou a algum elemento paisagístico é, por si só, um reflexo e prova da importância que lhe é atribuída, como marco territorial, tornando-se esse topónimo num testemunho linguístico, sociocultural e recetáculo de

<sup>8</sup> *Vd.* «Arquivo Português de Lendas». Disponível em <<https://lendarium.org>>.

<sup>9</sup> *Vd.* «Dicionário Infopédia da Língua Portuguesa». Disponível em <<https://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa>>.

<sup>10</sup> DICK, 1990.

<sup>11</sup> VELASCO, TAVARES, 2017: 18.

<sup>12</sup> VELASCO, TAVARES, 2017: 18.

<sup>13</sup> DICK, 1996: 12; FAGGION, MISTURINI, DAL PIZZOL, 2013: 14.

memórias coletivas das gentes locais. Segundo Fiti<sup>14</sup>, o ato de atribuição de nomes relaciona-se com a necessidade que as comunidades humanas têm de planeamento e orientação. Na mesma senda, para Faggion e Misturini<sup>15</sup> «a localização espacial é inerente à vida humana. Saber onde se está, ou aonde se quer chegar, ou de onde se partiu, é, muitas vezes, um conhecimento importante, não raras vezes essencial à própria sobrevivência». Não obstante o topónimo ter uma função referencial, «o seu sentido nem sempre se encontra armazenado na mente do ouvinte, nem na do falante, principalmente se é um topónimo muito antigo, que vem atravessando gerações»<sup>16</sup>. Porém, o topónimo mantém-se, apesar da «ausência do motivo determinante ou concorrente de sua formação»<sup>17</sup>.

«O topónimo não é algo estranho ou alheio ao contexto ambiental, histórico-político e cultural da comunidade. Ao contrário, reflete e refrata de perto a própria essência do ser social, caracterizado pela substância de conteúdo»<sup>18</sup>. Liga-se, intrinsecamente, com a memória coletiva de determinada população e com a sua consciência do passado<sup>19</sup>. Trata-se, assim, de um «verdadeiro fóssil linguístico»<sup>20</sup>.

A toponímia é, assim, uma disciplina multidisciplinar, que se auxilia de tantas outras, por forma a alcançar os seus objetivos — o estudo, compreensão e registo do maior número possível de informações relevantes, contidas nos topónimos. Desta forma, costuma dividir-se em subgrupos, como, por exemplo, antropotoponímia, arqueotoponímia, etnotoponímia, fitotoponímia, geotoponímia, hagiotoponímia, litotoponímia e zootoponímia, segundo a *Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira* (GEPB).

A toponímia também fornece dados que podem contribuir para os estudos das diferentes disciplinas científicas em que se apoia (antropologia, arqueologia, história, geografia, cartografia, botânica, zoologia, entre outras)<sup>21</sup>. A título de exemplo, é frequente analisar-se fontes históricas por forma a perceber-se topónimos geográficos. O mesmo acontece em áreas onde se registam padrões toponímicos que aludem a elementos da fauna e da flora que já não existem. O mesmo se aplica a topónimos que exprimem sentimentos ou ações, que poderão ser indicadores da forma de pensar ou agir das populações locais em determinada época<sup>22</sup>.

---

<sup>14</sup> FITI, 2020: 5.

<sup>15</sup> FAGGION, MISTURINI, 2014: 143.

<sup>16</sup> SEABRA, 2006: 1956.

<sup>17</sup> DICK, 1990: 42.

<sup>18</sup> ANDRADE, 2010: 213.

<sup>19</sup> FAGGION, MISTURINI, 2014: 146.

<sup>20</sup> DICK, 1990: 42.

<sup>21</sup> DICK, 1990: 11, 19; CARVALHINHOS, 2003: 172-173; ANDRADE, 2012: 205-206; FAGGION, MISTURINI, 2014: 143; VELASCO, TAVARES, 2017: 18.

<sup>22</sup> VELASCO, TAVARES, 2017: 19.

Assim sendo,

*os topônimos são sinais importantes, indicativos da cultura, da história e da linguagem de um povo. Ditos ou escritos, os topônimos propiciam informações a respeito das sucessivas gerações de uma localidade, dos homens que aí nasceram, trabalharam e viveram, bem como daqueles que mereceram sua homenagem. Aludem a fatos e datas significativas, dão conta das devoções, traduzem sentimentos*<sup>23</sup>.

As comunidades, em cada geração, absorvem, conservam, modificam e ampliam saberes e valores dos seus precedentes, enriquecendo esse acervo e transmitindo-o aos vindouros, quer pela toponímia quer por outras formas de tradição oral, como as lendas e mitos. Desta forma, «as sociedades dão continuidade às experiências dos antepassados aumentando, a cada ciclo, a herança cultural da humanidade»<sup>24</sup>.

## 2.2. Lenda

*As lendas consideradas de tradição popular destacam-se, em primeiro lugar, pelo facto de serem de criação oral, colectiva — anónimas, portanto —, e de serem sempre localizadas. E, sobretudo, por reflectirem um mergulho num tempo perdido e muito antigo.*

*A sua oralidade é visível, ainda nos nossos dias, nas recolhas que se fazem, e os seus contadores afirmam-nas como histórias transmitidas pelos seus próprios avós e os avós dos seus avós [Cfr. Oliveira, 1994]. Por tudo isso, têm um carácter fragmentário, apesar de muitas vezes «a apresentação escrita de uma lenda costuma[r] estruturá-las, dar-lhes um fio e contribui[r] para dar a aparência de que as lendas são discursos completos» [Velasco, 1989]. Na maioria das vezes, chegam a ter a forma do que podemos chamar «rumores»: diz-se que além, naquela gruta... naquela rocha... naquela fonte... há um tesouro... está uma moura encantada... apareceu a Senhora... etc. Ou, ainda, de uma possível historieta — por certo, já perdida — resta apenas o nome do lugar, como boca da serpe... poço ou cova da moura... cama do gigante... etc., nomeação essa que, por si só, reflecte a importância desse sítio específico para as gentes da terra*<sup>25</sup>.

Uma lenda é, então, uma «narração escrita ou oral, de carácter maravilhoso, no qual os fatos históricos são deformados pela imaginação popular ou pela imaginação poética»<sup>26</sup>. Ou, ainda, um

<sup>23</sup> FAGGION, DAL CORNO, FROSI, 2008: 278.

<sup>24</sup> KLACEWICZ, 2009: 9.

<sup>25</sup> MORAIS, FRAZÃO, 2009: 6-7.

<sup>26</sup> PEREIRA, 2001: 8.



*episódio heroico ou sentimental com elemento maravilhoso ou sobre-humano, transmitido e conservado na tradição oral popular, localizável no espaço e no tempo. [...] [Conserva] as quatro características do conto popular: antiguidade, persistência, anonimato, oralidade. [...] Muito confundido com o mito, dele se distancia pela função de confronto*<sup>27</sup>.

*[...] É correntemente aceite que se trata de um relato transmitido por tradição oral de factos ou acontecimentos encarados como tendo um fundo de verdade, pelo que são objecto de crença pelas comunidades a que respeitam. É «uma história não atestada pela História» [Jolles, 1976: 60]. Está localizada numa área geográfica ou numa determinada época, embora os factos históricos «apareçam transfigurados pela imaginação popular» [Reis e Lopes, 1990: 216].*

*Não raramente, a existência de uma lenda é uma consequência da fragilidade da história, ou dos documentos que a fundamentam. Por isso, muitas vezes nasce num espaço nebuloso da história, procurando complementá-la, ou justificá-la, num quadro de representações do imaginário*<sup>28</sup>.

Já Casinha Nova<sup>29</sup> considera que uma lenda é

*todo e qualquer relato de aparição de uma entidade mítica ou religiosa, ou de qualquer efeito considerado sobrenatural (inclusivamente, um desaparecimento inexplicável e, de alguma forma, relacionado com alguma entidade), causado por uma aparição, ou atribuído a uma pessoa ou a um objecto (por exemplo, um milagre), que apresente uma estrutura narrativa completa, e episódio lendário, aos vestígios de histórias, a que Ataíde Oliveira chamou encantamentos e Fernanda Frazão e Gabriela Morais chamaram rumores e cacós de história (que apresentam, naturalmente, as mesmas características de relação com entidades sobrenaturais).*

Segundo Bayard<sup>30</sup>, a palavra *lenda* vem do latim *legenda*, que significa *o que deve ser lido*. «No princípio, as lendas constituíam uma compilação da vida dos santos, dos mártires [...] Com o tempo ingressaram na vida profana; essas narrações populares, baseadas em fatos históricos precisos, não tardaram a evoluir e embelezar-se»<sup>31</sup>. Incorporadas nas tradições, as lendas tornaram-se no resultado do «inconsciente da imaginação popular», sendo as pretensões de determinada população expostas por meio de um

<sup>27</sup> CASCUDO, 1976: 378.

<sup>28</sup> PARAFITA, 2006: 61 *apud* CASINHA NOVA, 2013: 31.

<sup>29</sup> CASINHA NOVA, 2013: 31-32.

<sup>30</sup> BAYARD, 2002: 10.

<sup>31</sup> BAYARD, 2002: 10.

herói, que, porém, se sujeita a dados históricos. O seu comportamento segue uma linha orientadora, tendo por objetivo encaminhar outros indivíduos para esta<sup>32</sup>.

*Estas histórias tradicionais, cuja origem se perde no fundo dos tempos, são também um vestígio, ou uma deriva dos mitos, as formas primitivas de representação do mundo, afinal eles próprios «adaptaciones, evoluciones o interpretaciones de fenómenos o manifestaciones de la naturaleza» [Ballester, 2006]<sup>33</sup>.*

### 2.3. Mito

Um mito — palavra advinda do grego *mytho*, que significa relato ou fábula — corresponde a uma

*narrativa dos tempos fabulosos ou heróicos. Narrativas de significação simbólica, geralmente ligada à Cosmogonia e referente a deuses encarnadores das forças da natureza e (ou) de aspectos da condição humana. Representação dos fatos ou personagens reais, exageradas pela imaginação popular, pela tradição<sup>34</sup>.*

Para Bayard<sup>35</sup> «é uma forma de lenda; mas os personagens humanos tornam-se divinos; a ação é então sobrenatural e irracional». Para Eliade<sup>36</sup> «conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do “princípio”. [...] Narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir».

Os mitos são alegorias que as populações do passado utilizaram para «perpetuarem verdades e conhecimentos; expressar conceitos morais, filosóficos e religiosos; justificar princípios; servir de referência histórica e geográfica, etc.»<sup>37</sup>. Têm na sua génese — e incluídos em si — factos verídicos, mas que com o passar do tempo, devido à tradição oral, foram sendo modificados e abrilhantados pelos diferentes narradores, consoante a sua originalidade e imaginação, até restar apenas «uma “imagem” da verdade, refletida num espelho embaciado»<sup>38</sup>.

Mas, também, podem ser um símbolo.

*Símbolo é, pois, sinal, isto é, uma realidade que, conhecida, leva ao conhecimento de outra. Símbolo distingue-se de alegoria por ser, também, à raiz, um sinal natural,*

<sup>32</sup> BAYARD, 2002: 10.

<sup>33</sup> MORAIS, FRAZÃO, 2019: 9.

<sup>34</sup> PEREIRA, 2001: 8

<sup>35</sup> BAYARD, 2002: 11.

<sup>36</sup> ELIADE, 1972: 9.

<sup>37</sup> PEREIRA, 2001: 18.

<sup>38</sup> PEREIRA, 2001: 18.

*ao passo que alegoria é, só, sinal artificial. Sinal natural, o símbolo é a reunião de significante e significado, de maneira indissolúvel e insubstituível, num objecto concreto, no e através do qual traduz uma realidade. Por isso, enquanto a alegoria, mais do que descobrir, impõe um sentido, o símbolo, mais do que impor, descobre um sentido*<sup>39</sup>.

Os mitos, enquanto símbolos, contêm uma mensagem ou informação apenas decifrável por alguns, conhecedores do seu significado, tenham eles um carácter universal, mais global, ou apenas regional. «Porém, todos são expressões da necessidade humana de registar e transmitir uma descoberta, um conhecimento ou uma lição»<sup>40</sup>. O mito serve de elemento consolidador do grupo do qual resulta, servindo de base religiosa e respondendo à necessidade dos seus interlocutores de conhecer e compreender o mundo ao seu redor, servindo, assim, como linha condutora de uma certa disciplina social<sup>41</sup>.

*As histórias de carácter mitológico são, ou parecem ser, arbitrarias, sem significado, absurdas, mas apesar de tudo dir-se-ia que reaparecem um pouco por toda a parte. Uma criação «fantasiosa» da mente num determinado lugar seria obrigatoriamente única — não se esperaria encontrar a mesma criação num lugar completamente diferente*<sup>42</sup>.

Fazer a diferenciação entre lendas e mitos é, muitas vezes, uma tarefa intrincada e difícil, sendo dois conceitos que se relacionam, interlaçam e confundem. De forma simplificada,

*o conteúdo da lenda seria o real e do mito o sobrenatural; a lenda tem a História e a Geografia como aspectos, enquanto o mito tem a Religião e a Magia; e como personagens a primeira forma de narrativa tem seres humanos e a segunda, deuses, semideuses e heróis divinizados*<sup>43</sup>.

Casinha Nova<sup>44</sup>, opta por mesclar os dois conceitos, utilizando o termo *lenda mítica* para se referir a «toda e qualquer história onde exista a presença, mais ou menos evidente, daquilo a que todos, unanimemente, de uma forma ou de outra, consideramos o sobrenatural, mas com origem num *mito*, para distinção do sobrenatural associado à religião (católica)».

<sup>39</sup> ANTUNES, 2008 [1970]: 64-69 *apud* CASINHA NOVA, 2013: 24.

<sup>40</sup> PEREIRA, 2001: 11.

<sup>41</sup> SAGRERA, 1967.

<sup>42</sup> LÉVI-STRAUSS, 1978: 22.

<sup>43</sup> WEITZEL *apud* KLACEWICZ, 2009: 13.

<sup>44</sup> CASINHA NOVA, 2013: 33.

### 3. ÁREA DE ESTUDO

A área de estudo subjacente a este trabalho corresponde ao noroeste de Portugal. Este encontra-se limitado a norte pelo rio Minho, que faz fronteira com Espanha, a sul pelo rio Douro, a este pelo rio Tâmega e, a oeste, pelo oceano Atlântico.

Em termos geomorfológicos, caracteriza-se por ser uma das áreas com relevos que diminuem de altitude à medida que se aproximam do litoral<sup>45</sup>. Para nascente, ficam as serras do Alvão e Marão, formando uma espécie de «muralha acidentada» que isola eficientemente o litoral do interior trasmontano, podendo atingir altitudes superiores a 1400 m<sup>46</sup>. Os vales dos principais rios (Minho, Lima, Cávado e Ave) são abertos, nos cursos inferiores e médios, possibilitando, em termos climáticos, a forte influência do oceano Atlântico. A pluviosidade é regular e o clima húmido. É característico o nevoeiro pela manhã e pela noite, mesmo no verão, sendo as temperaturas moderadas e as amplitudes térmicas baixas e pouco oscilantes. Nos locais do interior, de altitudes mais acentuadas, o verão é fresco e o inverno rigoroso. Nas localizações de altitudes médias, o verão é mais quente e o inverno um pouco menos frio, enquanto a altitudes mais baixas, o verão é menos quente e o inverno mais ameno<sup>47</sup>. Geologicamente, a região é composta, essencialmente, por granitos (granitoides hercínicos), ocorrendo, também, xistos, mármore, filites, mica-xistos e quartzitos<sup>48</sup>.

O noroeste de Portugal é rico em recursos mineiros metálicos, sendo esse facto já referido por Estrabão<sup>49</sup>. Evidenciam-se o estanho, o tungsténio (volfrâmio), o ferro, o ouro, a prata, o cobre e o quartzo<sup>50</sup>.

## 4. ESTUDO DA TOPONÍMIA E DAS CRENÇAS POPULARES ASSOCIADAS A AFLORAMENTOS GRAVADOS COM PODOMORFOS

### 4.1. Toponímia

Na região supramencionada foram inventariados 34 afloramentos, com podomorfos descalços e calçados, distribuídos por 30 lugares distintos<sup>51</sup> (Fig. 1).

<sup>45</sup> RIBEIRO, LAUTENSACH, DAVEAU, 1987.

<sup>46</sup> RIBEIRO, LAUTENSACH, DAVEAU, 1987.

<sup>47</sup> RIBEIRO, LAUTENSACH, DAVEAU, 1988: 365.

<sup>48</sup> RIBEIRO, LAUTENSACH, DAVEAU, 1987: 8, 137; SAMPAIO, 2005: 18.

<sup>49</sup> CARDOSO, 1994: 68.

<sup>50</sup> FILIPE *et al.*, 2010: 20-21, 34-35.

<sup>51</sup> MOREIRA, 2018; MOREIRA, BETTENCOURT, 2019.

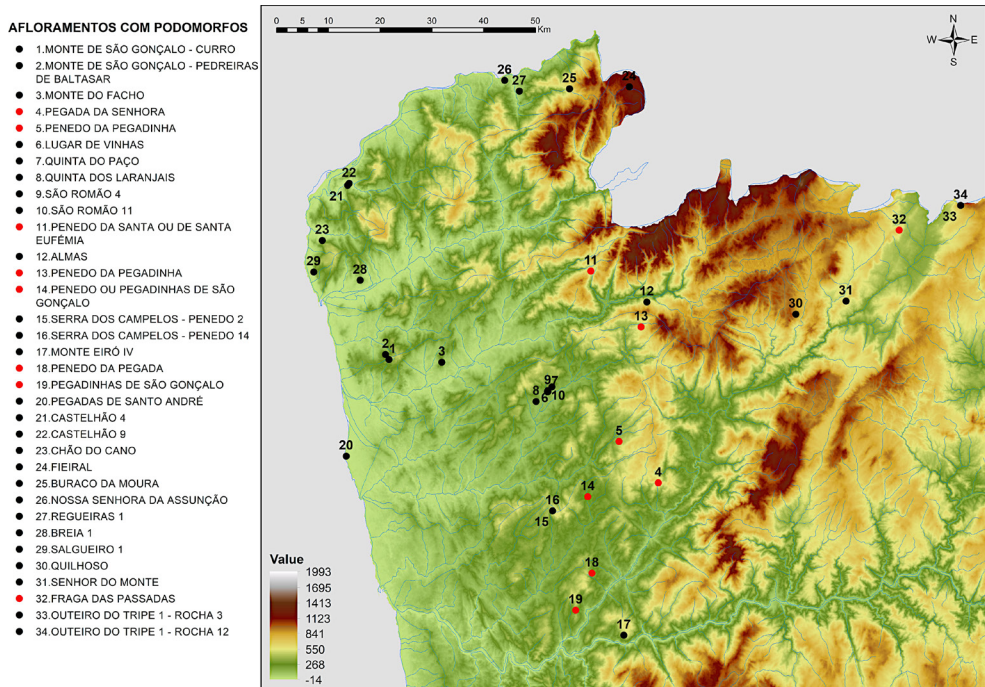


Fig. 1. Mapa dos afloramentos com podomorfos do noroeste de Portugal — os afloramentos com topónimo estão assinalados a vermelho

Deste acervo, apenas 9 afloramentos gravados têm nomes próprios, o que corresponde a 26% da amostra. São eles: Pegada da Senhora, em Celorico de Bastos; Penedo da Orca, em Guimarães; Penedo da Pegadinha, em Vieira do Minho; Penedo da Pegadinha, em Fafe; Penedo de Santa Eufémia, em Terras do Bouro; Pegadinhas de São Gonçalo, em Penafiel; Penedo da Pegada, em Marco de Canaveses; Penedo ou Pegadinhas de São Gonçalo, em Felgueiras e Fraga das Passadas, em Chaves (Tabela 1).

No noroeste existem, ainda, 10 topónimos associados à temática do pé<sup>52</sup>, porém ligados a lugares sem podomorfos, como foi possível verificar em trabalho recente<sup>53</sup>. De uma forma geral, trata-se de afloramentos gravados com covinhas e sulcos. São eles: Pegada de Jesus, em Cabeceiras de Basto; Penedo da Pegadinha e Penedo dos Mouros ou Montim, em Fafe; Penedo da Santa, em Guimarães; Pegadinhas de São Gonçalo ou de Cristo e Penedo ou Penedinho de São Gonçalo, em Vizela; Penedo da Moira e Penedo das Pegadas, em Felgueiras; Pegadinhas de São Tiago, em Monção e Pegada do Mezieiro, em Viana do Castelo<sup>54</sup>.

<sup>52</sup> LEAL, 2006c [1873]; SARMENTO, 1884, 1999; VASCONCELLOS, 1897, 1902-1903; PAÇO, 1942; COIMBRA, 1997; ABREU, 2012a, 2012b; CARDOSO, 2015; MOREIRA, 2018.

<sup>53</sup> MOREIRA, 2018.

<sup>54</sup> MOREIRA, 2018: 103-110, 112-116, 142-145, 182-183, 189.

**Tabela 1.** Topónimos de afloramentos com podomorfos

Topónimo	Distrito	Concelho	Subgrupo toponímico
Pegada da Senhora	Braga	Celorico de Bastos	Arqueotopónimo / Hagiopónimo
Penedo da Orca	Braga	Guimarães	Geotopónimo / Indeterminado
Penedo da Pegadinha	Braga	Vieira do Minho	Geotopónimo / Arqueotopónimo
Penedo da Pegadinha	Braga	Fafe	Geotopónimo / Arqueotopónimo
Penedo da Santa ou de Santa Eufémia	Braga	Terras do Bouro	Geotopónimo / Hagiopónimo
Pegadinhas de São Gonçalo	Porto	Penafiel	Arqueotopónimo / Hagiopónimo
Penedo da Pegada	Porto	Marco de Canaveses	Geotopónimo / Arqueotopónimo
Penedo ou Pegadinhas de São Gonçalo	Porto	Felgueiras	Geotopónimo / Arqueotopónimo / Hagiopónimo
Fraga das Passadas	Vila Real	Chaves	Geotopónimo / Arqueotopónimo

A observação deste quadro indica-nos, desde logo, a variedade de topónimos associados a estes lugares gravados, sendo frequente que o seu nome seja complexo e transmita informações de diversa natureza.

Em primeiro lugar, regista-se o facto de 7 (78%) se inserirem na geotoponímia e se referirem ao tipo de superfície onde as gravuras se encontram, como são exemplos os topónimos Penedo (registado 6 vezes) e Fraga (1 vez). Sete (78%) agrupam-se na categoria da arqueotoponímia e relacionam-se com a tipologia e dimensões dos motivos gravados, ou seja, o podomorfo, que, na linguagem popular, assume a designação de pegada (2 casos), pegadinha(s) (4 casos) ou passadas (1 caso). Quatro (44%) atribuem a origem destes motivos a entidades cristãs, através de hagiopónimos, como a Virgem Maria (aqui referida como a Senhora) e santos e santas, como São Gonçalo (que aparece 2 vezes) e Santa Eufémia (que aparece 1 vez).

O topónimo Penedo da Orca sai fora do padrão, tanto podendo ser um arqueotopónimo como um zootopónimo. Na designação popular, Orca encontra-se muitas vezes associado aos monumentos megalíticos funerários nas regiões da Beira Alta e da Beira Baixa<sup>55</sup>, podendo significar, igualmente, «vasilha de barro, do feitio da ânfora, mas mais pequena» ou um cetáceo da família dos Delfnídeos<sup>56</sup>, pelo que o seu significado levanta algumas questões. Como o Penedo da Orca fica em Guimarães, ou seja, num local interior e rural, parece pouco provável a hipótese de que o afloramento — hoje destruído<sup>57</sup> — fosse associado a um cetáceo. Também não é comum, nesta região, a designação de Orca

<sup>55</sup> VASCONCELLOS, 1897: I, 253, 258.

<sup>56</sup> MACHADO, 1991: IV, 436.

<sup>57</sup> SARMENTO, 1933: 279.

associada a monumentos megalíticos. Assim, estará este topónimo relacionado com um afloramento que ficaria nas imediações de um local onde se teriam encontrado vasilhas de barro? Só a continuação de trabalhos de campo, nesta área, poderá confirmar ou não esta questão.

## 4.2. Crenças populares

Oito afloramentos gravados com podomorfos, ou seja, 24% do conjunto de 34, estão associados a crenças populares. Sete assentam em temáticas cristãs. São eles: Penedo da Pegadinha, em Vieira do Minho; Penedo da Pegadinha, em Fafe; Penedo da Santa ou de Santa Eufémia, em Terras do Bouro; Pegadas de Santo André<sup>58</sup>, na Póvoa de Varzim; Penedo ou Pegadinhas de São Gonçalo, em Felgueiras; Fraga das Passadas, em Chaves e Senhor do Monte, em Boticas. Uma das crenças relaciona as gravuras com os «mouros». Trata-se do Buraco da Moura, em Melgaço (Tabela 2).

No noroeste existem, ainda, outros 3 afloramentos com crenças associadas à temática do pé<sup>59</sup>, porém ligados a lugares sem podomorfos gravados, conforme trabalho desenvolvido recentemente<sup>60</sup>. São eles: Fonte de São Pedro de Rates, na Póvoa de Varzim; Pegadinhas de São Tiago, em Monção e Monte de Roques, em Viana do Castelo<sup>61</sup>.

A análise da Tabela 2 revela 4 distintos grupos de crenças populares, sendo elas relacionadas com: entidades gravadoras (bíblicas ou históricas), partes anatómicas gravadas, objetos gravados e poderes mágico-religiosos do afloramento.

As crenças dão uma explicação para a entidade gravadora em todos os 8 casos inventariados. Nestes, percebe-se um padrão recorrente, existindo 7 casos (87,5%) em que as entidades gravadoras são de origem bíblica, como a Senhora, o Menino Jesus, santos, uma santa e o judeu. São eles: Penedo da Pegadinha (Senhora); Penedo da Pegadinha (Senhora e Menino Jesus); Penedo da Santa ou de Santa Eufémia (Santa); Pegadas de Santo André (Santo); Penedo ou Pegadinhas de São Gonçalo (Santo); Fraga das Passadas (Senhora, Menino Jesus e Judeu) e Senhor do Monte (Santo). Num caso a entidade gravadora foi uma «moura» (Buraco da Moura).

Em 7 casos (87,5%) as crenças explicam as partes anatómicas gravadas, sendo estas pés e joelhos (de entidades bíblicas e da Moura) e patas ou ferraduras de animais (do burrinho de Nossa Senhora e dos equídeos do Menino Jesus e do Judeu). Os exemplos são: Penedo da Pegadinha (pés e patas); Penedo da Pegadinha (pés); Penedo da Santa ou de Santa Eufémia (pés e joelhos); Pegadas de Santo André (pés); Penedo ou Pegadinhas de São Gonçalo (pés); Fraga das Passadas (pés, patas e ferraduras) e Buraco da Moura (pé).

<sup>58</sup> Topónimo atribuído pelo autor, dada a proximidade da Capela de Santo André (MOREIRA, 2018: 138-141).

<sup>59</sup> LEAL, 2006a [1873]; VASCONCELLOS, 1902-1903; CUNHA, 1945; NUNES, 1979; SILVA, 1986; ALMEIDA, 1990; SARMENTO, 1999; VIANA, 2002.

<sup>60</sup> MOREIRA, 2018.

<sup>61</sup> MOREIRA, 2018: 149-150, 182-183, 184-189.

**Tabela 2.** Crenças populares *versus* afloramentos com podomorfos

Topónimo	Distrito	Concelho	Grupos de crenças populares
Penedo da Pegadinha	Braga	Vieira do Minho	Entidades gravadoras / Partes anatómicas gravadas
Penedo da Pegadinha	Braga	Fafe	Entidades gravadoras / Partes anatómicas gravadas
Penedo da Santa ou de Santa Eufémia	Braga	Terras do Bouro	Entidades gravadoras / Partes anatómicas gravadas
Pegadas de Santo André (topónimo atribuído pelo autor)	Porto	Póvoa de Varzim	Entidades gravadoras / Partes anatómicas gravadas
Penedo ou Pegadinhas de São Gonçalo	Porto	Felgueiras	Entidades gravadoras / Partes anatómicas gravadas / Objetos gravados
Buraco da Moura (topónimo do lugar)	Viana do Castelo	Melgaço	Entidades gravadoras / Partes anatómicas gravadas
Fraga das Passadas	Vila Real	Chaves	Entidades gravadoras / Partes anatómicas gravadas
Senhor do Monte	Vila Real	Boticas	Entidades gravadoras / Poderes mágico-religiosos

Quanto aos objetos gravados, estes são referidos unicamente na crença popular associada ao Penedo ou Pegadinhas de São Gonçalo, que se refere à aba do chapéu do santo e à sua bengala. Trata-se de uma forma de interpretação simples de outras gravuras, além dos podomorfos, à luz da ideologia popular da época.

Os poderes mágico-religiosos do afloramento são apenas referidos uma vez e associados às pegadas existentes no Senhor do Monte, em Boticas.

#### 4.2.1. Inventário das crenças populares

Sobre o Penedo da Pegadinha, em Vieira do Minho, a crença foi recolhida pelo autor deste trabalho. É a seguinte: «A população local atribui as pegadas e covinhas à passagem da Nossa Senhora e da sua “burrinha”, respetivamente, pelo Penedo da Pegadinha. As marcas de seus pés e patas ficaram impressas na rocha»<sup>62</sup>.

Em relação ao Penedo da Pegadinha, em Fafe, segundo se percebe do relato de Martins Sarmiento<sup>63</sup>, existiria a crença de que as pegadas eram do Menino (Jesus) e da Senhora de Antime.

Quanto ao Penedo da Santa ou de Santa Eufémia, em Terras do Bouro, segundo Pinho Leal<sup>64</sup>, a propósito de «Covíde», pode ler-se:

<sup>62</sup> MOREIRA, 2018: 102.

<sup>63</sup> SARMENTO, 1999: 87.

<sup>64</sup> APL 1534; LEAL, 2006b [1873]: 431.



*A pequena distancia a E. de Covide, está a capella de Santa Eufemia, e junto a ella um penedinho de fórma espheroidal, para o qual se sobe por alguns degraus de cantaria e dominado por uma pequena cruz de granito. Chama-se Penedo da Santa, ou Penedo de Santa Eufemia. N'elle se vêem vestígios de muitas pégadas de um pé delicado. É tradição que fugindo Santa Eufemia á perseguição de seu pae, governador romano de Braga, vagára por estas serras e que fazendo oração sobre este penedo, ahi deixou gravados os signaes de seus pés.*

O mesmo autor<sup>65</sup>, a propósito do «Gerez», mas tratando-se do mesmo sítio, refere:

*Na Veiga de Santa Eufemia, está um grande penedo (chamado da Santa) em que se veem impressos, signaes de joelhos e pés, pequenos. É tradição que foram feitos por Santa Eufemia, quando aqui orou prompta a padecer pela fé de Jesus Christo. (Andava fugida á perseguição de seu pae, que era idolatra, e governador romano de Braga).*

Sobre o Pegadas de Santo André, na Póvoa de Varzim, diz Sarmento<sup>66</sup> que: «Outro homem mostrou-me, para o lado do mar uma capela de Santo André, onde se viam as pegadas do Santo num penedo».

No que diz respeito ao Penedo ou Pegadinhas de São Gonçalo, em Felgueiras, Armando Pinto<sup>67</sup> diz:

*Não se sabe se o caso estará relacionado com ancestral ocupação. Será, contudo, réstia de antiga característica local, ainda que indefinida. Por mor das dúvidas, o povo desde longos tempos que conta história a explicar o facto, em molde imaginário popular. São Gonçalo (resumindo o que explanamos na referida publicação — depois de peripécias de ocorrência em que perdeu sua igreja, ou seja, lugar de pároco, andou como pregador até que resolveu fixar-se num sítio, decidindo então efectuar a edificação de um templo, pelo que) começou a planear a construção, estudando local apropriado. Foi assim que ao passar nesta região, verificando as penedias da zona, esteve naquele penedo. Mas como a pedra existente ali e nos arredores era pouca para o que pretendia, em vista a construção de proporções dignas de uma antiga abadia, desistiu da ideia e acabou por, mais longe, construir o mosteiro de Amarante. Dos projectos aludidos terão então resultado as marcas que ficaram esculpidas naquela pedra mediana, contendo diversas gravuras de relevo profundo, ouvindo-se na tradição popular que essas mesmas marcas, que ali ficaram gravadas,*

<sup>65</sup> APL 2748; LEAL, 2006c [1873]: 275.

<sup>66</sup> SARMENTO, 1999: 255.

<sup>67</sup> PINTO, 1998.

*eram as suas próprias pegadas e as marcas da aba do chapéu, bem como da sua bengala que havia caído ali, lançada de longe pelo santo. Como parece que não gostou, aí foi ele rumo a Amarante, em demanda do local para onde havia de seguida atirado a mesma bengala, tendo então escolhido a terra em que ela caíra, onde pelos seus desígnios Deus demonstrou Sua vontade... Ficaram, contudo, na referida pedra vestígios da sua estada no local, segundo a tradição.*

A crença recolhida por um dos autores deste texto (JM), junto da população local, diz:

*Conta a lenda que São Gonçalo, vindo de Vizela, ao chegar a Varziela e avistando o pequeno curso de água a que a população chama de Sousa (ribeiro de Longra), atirou a sua bengala para este, tendo o utensílio ido parar a Amarante, de onde é hoje o santo padroeiro<sup>68</sup>.*

Quanto ao Buraco da Moura, o povo de Cubalhão<sup>69</sup> conta, referindo-se ao afloramento que fica «à entrada» do abrigo, que «a moura ao entrar no seu buraco torceu o pé, ficando o mesmo, para sempre, gravado na rocha»<sup>70</sup>.

Já quanto à Fraga das Passadas, em Chaves,

*segundo a população local, as pegadas de maiores dimensões são atribuídas ao judeu errante, que perseguia o Menino Jesus. A este último, atribuem-se as pegadas de menores dimensões. Dizem, ainda, que os equídeos que acompanhavam estas duas figuras mitológicas, tinham as ferraduras viradas ao contrário, e que estas são as que estão impressas na Fraga das Passadas<sup>71</sup>.*

«Uma outra lenda, contada pela população local, relacionada com este afloramento, é a de que estas pegadas se relacionam com a fuga da Nossa Senhora para o Egipto, na tentativa de escapar a Heródes»<sup>72</sup>.

Por fim, referente às gravuras do Senhor do Monte, sabe-se que «a tradição local confere poderes milagreiros a estas pegadas por altura da festa, e estas gravuras estão fortemente associadas ao santuário, sendo possível que lhe estejam na origem»<sup>73</sup>. Informação confirmada pelo autor, junto da população local<sup>74</sup>.

<sup>68</sup> MOREIRA, 2018: 230.

<sup>69</sup> União de Freguesias de Parada do Monte e Cubalhão.

<sup>70</sup> MOREIRA, 2018: 165.

<sup>71</sup> MOREIRA, 2018: 202.

<sup>72</sup> MOREIRA, 2018: 202.

<sup>73</sup> REIS, 2004.

<sup>74</sup> MOREIRA, 2018: 198.

Além desta crença, diz-se que

*segundo a lenda, apareceu nesse sítio, em cima de um monte de pedras onde ainda hoje se podem ver as pegadas, o Senhor do Monte. As gentes da terra pegaram no Santo e levaram-no para a Igreja de Pinho, mas o Santo teimava em aparecer no mesmo lugar. Até que as pessoas se renderam à sua vontade e construíram uma capelinha junto ao lugar onde ele apareceu e no monte de pedras colocaram uma cruz. Com o passar do tempo o dinheiro das esmolas foi sendo cada vez mais. Tal fama de protector conquistou, que construíram uma igreja em pedra<sup>75</sup>.*

Apenas 3 crenças apresentam uma narrativa mais elaborada, sendo elas as do Penedo da Santa ou de Santa Eufémia, a do Penedo ou Pegadinhas de São Gonçalo e a do Senhor do Monte. Todas as outras são muito simples e explanadas em poucas frases. Tal poderá dever-se à não conservação dos saberes antigos por parte das novas gerações, a partir de determinada altura. É curioso que a crença associada à Fraga das Passadas (que contém, pelo menos, 99 podomorfos, entre outros motivos gravados) se refira apenas a alguns deles, como os de maiores dimensões (dimensões extraordinárias) atribuídas ao Judeu Errante e a algumas de menores dimensões, consideradas do Menino Jesus. Será que a crença se foi diluindo e simplificando ao longo dos tempos, tendo chegado aos dias de hoje de uma forma sintetizada? É possível, pelo que será importante fazer novas pesquisas a populares do lugar do Bustelo, nas imediações do sítio gravado, para aprofundar esta questão.

## 5. DISCUSSÃO DOS DADOS E INTERPRETAÇÕES

Tendo em conta o baixo número de lugares gravados com podomorfos providos de topónimos (26%), pode considerar-se que poucos deles se mantiveram ativos e significantes no contexto da vida diária das populações rurais. As razões para tal terão que ser investigadas em futuros trabalhos e extensíveis a todo o norte de Portugal, embora os que mantiveram topónimos estejam na proximidade de caminhos e encruzilhadas de caminhos antigos e nas imediações de lugares de habitação.

Relativamente às acessibilidades naturais ou antigas a estes lugares, verifica-se que 8 (89%) são de fácil acesso, sendo 1 indeterminado (Penedo da Orca). Pelo menos 4 estão em cruzamentos de caminhos antigos (Pegada da Senhora, Penedo da Pegadinha, Penedo da Pegada e Pegadinhas de São Gonçalo) e 1 próximo de um caminho antigo (Fraga das Passadas) (Tabela 3).

---

<sup>75</sup> *Vd.* «Turismo do Porto e Norte de Portugal». Disponível em <<http://www.portoenorte.pt/pt/o-que-fazer/festa-do-senhor-do-monte>>.

**Tabela 3.** Acessibilidades e afloramentos com podomorfos providos de topónimo

Topónimo	Distrito	Concelho	Acessibilidades
Pegada da Senhora	Braga	Celorico de Bastos	Fácil acesso / cruzamento de caminhos antigos
Penedo da Orca	Braga	Guimarães	-
Penedo da Pegadinha	Braga	Vieira do Minho	Fácil acesso / cruzamento de caminhos antigos
Penedo da Pegadinha	Braga	Fafe	Fácil acesso
Penedo da Santa ou de Santa Eufémia	Braga	Terras do Bouro	Fácil acesso
Pegadinhas de São Gonçalo	Porto	Penafiel	Fácil acesso / cruzamento de caminhos antigos
Penedo da Pegada	Porto	Marco de Canaveses	Fácil acesso / cruzamento de caminhos antigos
Penedo ou Pegadinhas de São Gonçalo	Porto	Felgueiras	Fácil acesso
Fraga das Passadas	Vila Real	Chaves	Fácil acesso / caminho antigo

Se a toponímia estuda o nome dos lugares, então é importante referir que, apesar do seu escasso número, as informações prestadas, através da sua análise, são muito variadas e complementares, dado a existência de geotopónimos, arqueotopónimos e hagiopónimos, em diferentes associações.

Os geotopónimos, além das referências aos tipos de superfícies gravadas, indicam que estes locais correspondem a afloramentos que se destacam por serem «grandes pedras ou pedras muito grandes», sinónimos de Penedos ou Fragas<sup>76</sup>, no *Grande Dicionário da Língua Portuguesa*<sup>77</sup>. É, ainda, notória a importância da arqueotoponímia, que caracteriza os motivos gravados (pegadas, pegadinhas e passadas) — o elemento mais distintivo destes lugares para as populações. Neste âmbito, é interessante notar o uso do diminutivo para expressar a dimensão reduzida de alguns destes motivos, o que se comprovou com a observação de campo efetuada por Moreira<sup>78</sup>. Assim, nos dois locais com o topónimo Penedo da Pegadinha, existentes em Fafe e em Vieira do Minho<sup>79</sup>, individualizaram-se dois podomorfos, sendo um, sempre, de reduzidas dimensões, ou seja, abaixo dos 23 cm de comprimento<sup>80</sup>. Também nas Pegadinhas de São Gonçalo,

<sup>76</sup> Este topónimo pode, ainda, aludir a uma rocha escarpada, o que não é o caso da Fraga das Passadas que, sendo muito grande, é rasante ao solo atual.

<sup>77</sup> MACHADO, *coord.*, 1991: III, 139; IV, 636.

<sup>78</sup> MOREIRA, 2018.

<sup>79</sup> MOREIRA, 2018: 67-70, 98-103.

<sup>80</sup> Medida, acima da qual, se consideraram os podomorfos de adultos, segundo vários critérios e autores. Sobre o assunto,

em Penafiel, os dois podomorfos encontrados têm dimensões de não adultos<sup>81</sup>. No Penedo ou Pegadinhas de São Gonçalo, em Felgueiras, dos 59 podomorfos inventariados, 55 são de pequenas dimensões, ou seja, inferiores a 23 cm<sup>82</sup> (Fig. 2).

É curioso verificar que, no conjunto de 9 afloramentos gravados com topónimos associados, estes tanto podem ter poucos podomorfos (1 ou 2), como muitos (na ordem de uma dezena ou mais). Aliás, os lugares com muitos podomorfos têm sempre nome associado. Tal é o caso do Penedo da Santa ou de Santa Eufémia, em Terras do Bouro; do Penedo de São Gonçalo, em Felgueiras, e da Fraga das Passadas, em Chaves.



**Fig. 2.** Em cima: Penedo ou Pegadinhas de São Gonçalo, em Felgueiras, onde a maioria dos podomorfos são inferiores a 23 cm de comprimento e, por isso, considerados como de não adultos (painéis 1, 3 e 5). Em baixo: exemplo de pares de podomorfos de diferentes dimensões, notando-se um par de muito pequena dimensão (painel 5)  
Fonte: MOREIRA, 2018: 221, 229



consultar MOREIRA, 2018: 304-309.

<sup>81</sup> MOREIRA, 2018: 133-137.

<sup>82</sup> MOREIRA, 2018: 117-121, 215-237.

O uso da hagiotoponímia, em 44% dos casos com nome, é significativa, revelando que as comunidades rurais, desconhecendo os autores que gravaram os podomorfos, sentiram necessidade de os integrar no seu universo ideológico, pautado pelo cristianismo, nomeadamente pelo catolicismo.

A antiguidade destes topónimos será alvo de trabalho futuro, através da consulta de fontes históricas, embora os cultos a São Gonçalo (de Amarante), que dá nome a dois afloramentos, e a Santa Eufémia, que designa um outro, existam em Portugal desde a Idade Média<sup>83</sup>.

No conjunto de afloramentos com podomorfos que foram cristianizados pela toponímia, verifica-se, ainda, o reforço dessa mensagem através de outros motivos gravados, como cruzeiros e cruzeiros (Fraga das Passadas, em Chaves) e da colocação de uma cruz de granito sobre o mesmo (Penedo da Santa ou de Santa Eufémia, Terras do Bouro).

Os lugares gravados com crenças populares associadas são, ainda, menos do que aqueles que têm nomes. Estes correspondem, apenas, a 24% do total de casos conhecidos.

Os motivos para tal poderão ser vários: esquecimento dos lugares, relacionado com a perda da sua importância; esquecimento das crenças por parte das gerações mais novas; entre outros.

Tal como para os sítios com nome, as crenças populares tanto se associam a afloramentos gravados com 1 ou 2 podomorfos (Penedos da Pegadinha, em Fafe e Vieira do Minho, e Buraco da Moura), como com muitos (Penedo da Santa ou de Santa Eufémia, Penedo ou Pegadinhas de São Gonçalo, Fraga das Passadas e, talvez, Senhor do Monte). Existe, ainda, o caso das Pegadas de Santo André, que segundo Sarmiento<sup>84</sup> teria 6 ou 7 podomorfos<sup>85</sup>.

Os Penedos da Pegadinha, o Penedo da Santa ou de Santa Eufémia, o Penedo ou Pegadinhas de São Gonçalo e a Fraga das Passadas têm, igualmente, nome próprio, o que reforça o grande significado que os afloramentos com muitos podomorfos tiveram na paisagem das comunidades tradicionais.

É possível que os afloramentos gravados associados a crenças se possam relacionar com o facto de estarem próximos de aldeias, inseridos em santuários (Penedo da Santa ou de Santa Eufémia; Senhor do Monte; Penedo da Pegadinha, Fafe<sup>86</sup> e Pegadas de Santo André), e na proximidade de caminhos e encruzilhadas (o que se verifica, pelo menos, em 3 casos). De notar que estes lugares, na sua maioria, são de fácil acesso (7 casos) (Tabela 4).

<sup>83</sup> SILVA, 2012; MOREIRA, 2014.

<sup>84</sup> SARMENTO, 1999: 255.

<sup>85</sup> SARMENTO, 1999: 255.

<sup>86</sup> Local situado relativamente próximo de um santuário em honra da Senhora de Antime.

**Tabela 4.** Acessibilidades de afloramentos com podomorfos associados a crenças

Topónimo	Distrito	Concelho	Acessibilidades
Penedo da Pegadinha	Braga	Vieira do Minho	Fácil acesso / cruzamento de caminhos antigos
Penedo da Pegadinha	Braga	Fafe	Fácil acesso
Penedo da Santa ou de Santa Eufémia	Braga	Terras do Bouro	Fácil acesso
Pegadas de Santo André	Porto	Póvoa de Varzim	Fácil acesso
Penedo ou Pegadinhas de São Gonçalo	Porto	Felgueiras	Fácil acesso
Buraco da Moura	Viana do Castelo	Melgaço	Indeterminado
Fraga das Passadas	Vila Real	Chaves	Fácil acesso / caminho antigo
Senhor do Monte	Vila Real	Boticas	Fácil acesso / cruzamento de caminhos antigos

A temática e as personagens destas 9 lendas sintetizam-se na Tabela 5.

Em termos das temáticas, 6 exprimem movimento através de atos de passagem, perseguição, fuga ou errância e todas elas implicam a importância da marcação do lugar ou do afloramento, através do pé, sendo esta ação milagrosa, no caso do Senhor do Monte.

Quanto aos protagonistas, estes podem subdividir-se em dois grupos: os que se relacionam com personagens relatadas em acontecimentos bíblicos ou santificadas pela religião cristã (5 casos) e os não cristãos (1 caso). No primeiro grupo insere-se: Nossa Senhora (Penedos da Pegadinha, Vieira do Minho e Fafe, e Fraga das Passadas); o Menino Jesus (Penedo da Pegadinha, Fafe, e Fraga das Passadas); santos e santas (Penedo da Santa ou de Santa Eufémia; Pegadas de Santo André; Penedo ou Pegadinhas de São Gonçalo e Senhor do Monte) e o Judeu Errante (Fraga das Passadas). No segundo grupo insere-se a Moura (Buraco da Moura). O facto de, uma vez, não se ter recorrido a um personagem santificado ou bíblico para explicar um podomorfo, poderá, provavelmente, prender-se com dois fatores: a localização do podomorfo «à entrada» do “buraco”, um “[...] “penedo oco” [...], de dimensões consideráveis, onde [...] existiam ‘prateleiras esculpidas’ no seu interior [...] e uma “cama”, igualmente esculpida na rocha»<sup>87</sup> e as características deste serem pouco concordantes com o que se conhece dos relatos bíblicos.

<sup>87</sup> MOREIRA, 2018: 165.

**Tabela 5.** Temáticas e personagens das crenças populares associadas a afloramentos com podomorfos

Topónimo	Temas	Personagens
Penedo da Pegadinha (Vieira do Minho)	Passagem / Marcação do lugar através do pé	Nossa Senhora / Burra
Penedo da Pegadinha (Fafe)	Marcação do lugar através do pé	Senhora de Antime / Menino Jesus
Penedo da Santa ou de Santa Eufémia	Passagem / Fuga / Marcação do lugar através do pé	Santa Eufémia
Pegadas de Santo André	Marcação do lugar através do pé	Santo André
Penedo ou Pegadinhas de São Gonçalo	Passagem / Marcação do lugar através do pé	São Gonçalo
Buraco da Moura	Passagem / Marcação do lugar através do pé	Moura
Fraga das Passadas (crença A)	Passagem / Perseguição / Errância / Marcação do lugar através do pé	Judeu Errante / Menino Jesus / Equídeos
Fraga das Passadas (crença B)	Passagem / Fuga / Marcação do lugar através do pé	Nossa Senhora
Senhor do Monte	Marcação do lugar sagrado através do pé	Senhor do Monte

As crenças populares traduzem o «inconsciente da imaginação popular»<sup>88</sup> e podem resultar em explicações de acontecimentos marcantes, muitas vezes hiperbolizados e munidos de um carácter fabuloso que lhes é acrescentado, por forma a vincar e vincular a ideia, acontecimento ou valor moral pretendido. Podem, ainda, servir de alegoria explicativa de determinado acontecimento, ação, objeto, entre outros, que visam dar sentido, à luz dos valores e princípios regentes à época, a algo que é desconhecido e carece de explicação, por parte de determinada população.

Tendo por base estas premissas, verifica-se que as personagens destas crenças se inserem quer dentro do paradigma religioso maioritário das populações rurais do noroeste de Portugal (o cristianismo, na forma do catolicismo), quer, ainda que de forma deturpada e enviesada, no âmbito de acontecimentos tão marcantes como a Reconquista da Península aos muçulmanos ou mouros, sobre os quais as populações rurais do norte tinham pouco conhecimento, atribuindo-lhes, por vezes, poderes mágicos ou diabólicos<sup>89</sup>.

A grande maioria das crenças (8 em 9 casos<sup>90</sup>) exprime a cristianização dos lugares gravados, das gravuras ou do ato de gravar, tendo como pano de fundo temáticas e

<sup>88</sup> BAYARD, 2002: 10.

<sup>89</sup> Os conceitos de moursas e mouros são alegorias do imaginário popular que representam seres mágicos e maléficos, com fundo na reconquista da Península Ibérica, por parte dos reis católicos, aos muçulmanos — diabolizando estes últimos, «os infieis» ou hereges (CORREIA, 2005).

<sup>90</sup> Considera-se aqui o facto de a Fraga das Passadas ter duas crenças associadas, embora complementares.



personagens de inspiração bíblica ou a vida de santos e de santas. Importa referir que o Penedo da Santa ou de Santa Eufémia e o Senhor do Monte também foram cristianizados fisicamente, com a colocação de uma cruz sobre o afloramento gravado. No caso do Senhor do Monte, trata-se de uma cruz metálica. Os dois cruzeiros têm dimensões consideráveis e são visíveis a vários metros de distância, o que reflete a grande importância do afloramento, das gravuras e da santidade que lhes é associada. É curioso notar que nos dois casos, nas imediações dos afloramentos gravados, existem templos, ainda que de dimensões bem díspares, em honra de Santa Eufémia e do Senhor.

Tais circunstâncias e factos são perfeitamente compreensíveis numa sociedade profundamente catolicizada, onde a religião servia de resposta para o desconhecido e como linha diretora de vida diária. A explicação dos podomorfos dentro da cosmovisão das populações rurais do noroeste de Portugal confere, ainda, a estes motivos rupestres, uma identidade benigna que integra e facilita a convivência das populações com estes lugares do passado.

Olhando à circunstância de que quase todas as crenças populares, transmitidas por tradição oral e anónimas, abordam personagens bíblicas ou santos, embora os seus factos históricos ou histórias de vida, estejam, por vezes, descontextualizados ou deformados pela imaginação popular, estas devem enquadrar-se na categoria de lendas, segundo a conceção de Pereira<sup>91</sup>, entre outros autores<sup>92</sup>.

No caso da crença popular sobre a Moura (ainda que algumas tenham existido historicamente), a narrativa que sobre ela se conta, da ordem do fantástico, não é localizável no tempo e no espaço. Porém, enquadra-se, ainda assim, no conceito de lenda, segundo os autores anteriormente citados.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tendo em conta as muitas centenas de sítios com arte rupestre do noroeste de Portugal<sup>93</sup>, a existência de nomes próprios e de interpretações efetuadas para o fenómeno podomórfico são em maior número. Tal facto talvez se explique por se tratar de sítios com motivos figurativos (o pé), facilmente identificáveis, o que terá suscitado a necessidade da sua explicação e a perduração das crenças a eles associadas, através da memória popular.

Quanto às interpretações de cariz popular, não deixa de ser curioso que este símbolo se associa, maioritariamente, ao movimento, através de atos de passagem, frequentemente de carácter religioso, talvez traduzindo romagens ancestrais e resquícios da sua interpretação original.

---

<sup>91</sup> PEREIRA, 2001: 8.

<sup>92</sup> CASCUDO, 1976; PEREIRA, 2001; BAYARD, 2002; CASINHA NOVA, 2013; PARAFITA, 2006 *apud* CASINHA NOVA, 2013; MORAIS, FRAZÃO, 2019.

<sup>93</sup> BETTENCOURT, ABAD-VIDAL, RODRIGUES, 2017.

Em trabalhos anteriores colocou-se a hipótese de que estes afloramentos gravados seriam lugares aonde se teriam realizado peregrinações e cultos associados a ritos de passagem, em grande parte relacionados com a passagem da idade infantil para a idade adulta. Os podomorfos de adultos foram considerados como podendo corresponder a indivíduos que acompanhavam os mais jovens, oficiavam cerimónias ou faziam este tipo de viagem/peregrinação em idade mais tardia. Verificou-se, ainda, que as cerimónias da gravação do pé ou a visitação destes lugares ocorreu, fundamentalmente, durante os meses de primavera e de verão, embora o momento do solstício de verão parece ter sido a data preferencial<sup>94</sup>.

Deste modo, considera-se que o caráter da viagem ou da passagem, inerente a várias crenças populares, poderá, igualmente, associar-se a fenómenos de peregrinação ou visitação destes lugares, em tempos mais remotos. Do mesmo modo, o sentido do sagrado, intrínseco ao grande número dos topónimos e das crenças populares que chegaram até hoje, poderá perpetuar a importância simbólica destes sítios do passado.

## BIBLIOGRAFIA

- ABREU, M. E. (2012a). *Rock-Art in Portugal. History, Methodology and Traditions*. Vila Real: Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro, vol. I. Tese de doutoramento policopiada.
- ABREU, M. E. (2012b). *Rock-Art in Portugal. History, Methodology and Traditions*. Vila Real: Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro, vol. II. Tese de doutoramento policopiada.
- ACHRATI, A. (2015). *Sand and Sandals: Representation of feet in Saharan and Arabian Rock Art*. In COLLADO GIRALDO, H; GARCÍA ARRANZ, J., eds. *Symbols in the landscape: Rock art and its context. Proceedings of the XIX International Rock Art Conference IFRAO 2015 (Cáceres, Spain, 31 August – 4 September 2015)*. Tomar: Instituto Terra e Memória, pp. 387-401. (ARKEOS; 37).
- ALMEIDA, C. A. B. (1990). *Proto-história e Romanização da Bacia Inferior do Lima*. Ponte de Lima: Centro de Estudos Regionais. (Estudos Regionais; 7/8).
- ALMGREN, B. (1962). *Den osynliga gudomen*. In *Proxima Thule Sverige och Europa under forntid och medeltid. Hyllningskrift till H. M. Konungen den 11 november 1962 utgiven av Svenska Arkeologiska Samfundet*. Stockholm: Norstedts förlag, pp. 53-71.
- ALMGREN, O. (1926-1927). *Hällristningar och kultbruk*. Stockholm: Wahlström och Widstrand. (Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademiens. Handlingar Del 35).
- ANATI, E. (1974). *Lo stile sub-naturalistico camuno e l'origine dell'arte rupestre alpina*. «Bollettino del Centro Camuno di Studi Preistorici». 11, 59-83.
- ANATI, E. (1993). *World Rock Art: the primordial language*. Capo di Ponte: Edizione del Centro.
- ANATI, E. (1994). *La statuaria preistorica in Europa*. In *La Statuaria Antropomorfa in Europa dal Neolitico alla Romanizzazione*. La Spezia: Istituto Internazionale di Studi Liguri, pp. 1-14.
- ANDRADE, K. (2010). *Atlas toponímico de origem indígena do estado do Tocantins*. Atito. Goiânia, Goiás: PUC.
- ANDRADE, K. (2012). *Os nomes de lugares em rede: um estudo com foco na Interdisciplinaridade*. «Revista Domínios de Linguagem». 6:1, 205-225.

<sup>94</sup> MOREIRA, 2018; MOREIRA, BETTENCOURT, 2019, 2022.

- ANTUNES, Pe. M. (2008 [1970]). *Obra Completa*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. Tomo I, volume II, parte I: *Theorica: cultura e civilização: cultura clássica: sebenta da história da cultura clássica (1970)*.
- ARCÀ, A. (2015). *Footprints in the Alpine rock art, diffusion, chronology and interpretation*. In COLLADO GIRALDO, H; GARCÍA ARRANZ, J., eds. *Symbols in the landscape: Rock art and its context. Proceedings of the XIX International Rock Art Conference IFRAO 2015 (Cáceres, Spain, 31 August – 4 September 2015)*. Tomar: Instituto Terra e Memória, pp. 369-386. (ARKEOS; 37).
- BAYARD, J.-P. (2002). *História das lendas*. Trad. Jeanne Marillier. [S.l.]: Edição Ridendo Castigat Mores. 1.<sup>a</sup> edição: São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1957.
- BEN NASR, J. (2015). *Sandal engravings in the village of Guermessa (southeast of Tunisia): a graphic memoirizing of a forgotten Berber ritual? «Expression»*. 10, 7-9.
- BENITO DEL REY, L.; GRANDE DEL BRÍO, R. (1994). *Nuevos Santuarios Rupestres prehistóricos en las provincias de Zamora y Salamanca*. «Zephyrus». 47, 113-131.
- BENITO DEL REY, L.; GRANDE DEL BRÍO, R. (2000). *Santuarios rupestres prehistóricos en el centro-oeste de España*. Salamanca: Librería Cervantes.
- BERMEJO BARRERA, J. C.; ROMANÍ MARTÍNEZ, M. (2014). *ET PER UBI POSUERINTIS VESTROS PEDES IURARE. La cojuración y el posible uso de los signos podomorfos en la Galicia medieval y moderna*. «Madrider Mitteilungen». 55, 560-595.
- BERTILSSON, U. (2013). *Divine footprints. Traces of cosmological archetypes and prehistoric religion on the rock faces*. In ANATI, E. *Art as Source of History*. Capo di Ponte: Edizione del Centro, pp. 163-172.
- BERTILSSON, U. (2014). *Carved footprints and prehistoric beliefs: examples of symbol and myth practice and ideology*. «Expression». 6, 29-46.
- BETTENCOURT, A. M. S.; ABAD-VIDAL, E.; RODRIGUES, A. (2017). *Rock art virtual corpus of north-western Portugal. A multimedia tool to investigate and describe post-Palaeolithic rock art*. In BETTENCOURT, A. M. S.; SANTOS-ESTÉVEZ, M.; SAMPAIO, H. A.; CARDOSO, D., eds. *Recorded Places, Experienced Places. The Holocene rock art of the Iberian Atlantic north-west*. Oxford: Archeopress, pp. 123-150. (British Archaeological Reports – BAR; 2878).
- CARDOSO, D. (2015). *A Arte Atlântica do Monte de S. Romão (Guimarães) no Contexto da Arte Rupestre Pós-paleolítica da Bacia do Ave – Noroeste Português*. Vila Real: Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro. Tese de doutoramento policopiada.
- CARDOSO, M. (1994). *Obras de Mário Cardozo*. Porto: Fundação Engenheiro António de Almeida, vol. I.
- CARVALHINHOS, P. D. (2003). *Onomástica e lexicologia: O Léxico Toponímico como Catalisador e Fundo de Memória. Estudo de caso: Os Sociotopônimos de Aveiro (Portugal)*. «Revista USP». 56, 172-179.
- CASCUDO, L. C. (1976). *Dicionário do folclore brasileiro*. Brasília: J. Olympio, INL.
- CASINHA NOVA, M. M. N. (2013). *As Lendas do Sobrenatural da região do Algarve*. Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Tese de doutoramento.
- COIMBRA, A. F. (1997). *Fafe, a Terra e a Memória*. Fafe: Câmara Municipal de Fafe.
- CORREIA, A. J. P. (2005). *Mouros míticos em Trás-os-Montes: contributos para um estudo dos mouros no imaginário rural a partir de textos da literatura popular de tradição oral*. Vila Real: Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro. Tese de doutoramento.
- CUNHA, A. (1945). *Ensaio de Toponímia – Roques*. «Ação Católica» 30, 264-268.
- DICK, M. (1990). *A Motivação Toponímica e a Realidade Brasileira*. São Paulo: Arquivo do Estado.
- DICK, M. (1996). *A dinâmica dos nomes da cidade de São Paulo: 1554-1987*. São Paulo: Annablume Editora.
- ELIADE, M. (1972). *Mito e realidade*. São Paulo: Editora Perspectiva S. A.
- FAGGION, C. M.; DAL CORNO, G.; FROSI, V. (2008). *Topônimos em Bento Gonçalves: motivação e caracterização*. «Métis: história e cultura». 7:13, 277-298.
- FAGGION, C. M.; MISTURINI, B. (2014). *Toponímia e Memória: nomes e lembranças na cidade*. «Linha D'Água». 27:2, 141-157.

- FAGGION, C. M.; MISTURINI, B.; DAL PIZZOL, E. V. (2013). *Ideologias no ato de nomear: a toponímia revelando mudanças nas relações de poder de uma comunidade*. «Revista Entreletras». 4:2, 10-30.
- FALCHI, M. P.; PODESTÁ, M. M. (2015). «*Aquí estuvimos, por acá pasamos*» *Grabados de pisadas y huellas humanas en los desiertos sur andinos*. In COLLADO GIRALDO, H; GARCÍA ARRANZ, J., eds. *Symbols in the landscape: Rock art and its context. Proceedings of the XIX International Rock Art Conference IFRAO 2015 (Cáceres, Spain, 31 August – 4 September 2015)*. Tomar: Instituto Terra e Memória, pp. 289-312. (ARKEOS; 37).
- FILIPPE, A. et al. (2010). *Recursos minerais. O Potencial de Portugal*. São Mamede de Infesta: LNEG.
- FITI, E. M. (2020). *Toponímia de Cabinda: Contribuições Lexicológicas e Lexicográficas para a sua Harmonização Gráfica*. Braga: Instituto de Letras e Ciências Humanas da Universidade do Minho. Dissertação de mestrado.
- GARCÍA QUINTELA, M.; SANTOS-ESTÉVEZ, M. (2000). *Petroglifos podomorfos de Galicia e investiduras reales célticas: Estudio comparativo*. «Archivo Español de Arqueología». 73, 5-26.
- GOMES, M. V. (2010). *Arte Rupestre do Vale do Tejo. Um ciclo artístico-cultural Pré e Protohistórico*. Lisboa: FCHS-UN Lisboa. Tese de doutoramento.
- GOMES, M. V.; MONTEIRO, J. P. (1974-1977). *As rochas decoradas da Alagoa, Tondela-Viseu*. «O Arqueólogo Português». 3.ª Série. 7/9, 145-164.
- GRANDE *Enciclopédia Portuguesa e Brasileira* [s.d.]. Lisboa: Editorial Enciclopédia.
- KLACEWICZ, A. C. (2009). *Lendas, mitos e história: estudo sobre as narrativas polonesas e gregas*. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- LEAL, A. S. A. B. P. (1886). *Portugal Antigo e Moderno*. Lisboa: Livraria Editora de Mattos Moreira.
- LEAL, A. S. A. B. P. (2006a [1873]). *Portugal Antigo e Moderno*. Lisboa: Livraria Editora Tavares Cardoso & Irmão. Tomo I: ABA-BUS.
- LEAL, A. S. A. B. P. (2006b [1873]). *Portugal Antigo e Moderno*. Lisboa: Livraria Editora Tavares Cardoso & Irmão. Tomo II: CAB-DUU.
- LEAL, A. S. A. B. P. (2006c [1873]). *Portugal Antigo e Moderno*. Lisboa: Livraria Editora Tavares Cardoso & Irmão. Tomo III: EBU-JUV.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1978). *Mito e Significado*. Lisboa: Edições 70. (Perspectivas do Homem; 8).
- LHOTE, H. (1961). *Hacia el Descubrimiento de los frescos del Tassili, La Pintura Prehistórica del Sáhara*. Barcelona: Ediciones Destino.
- LHOTE, H. (1975). *Les gravures rupestres de l'Oued Djerat (Tassili-n-Ajjer)*. Alger: S.N.E.D. 2 vols. (Mémoires du Centre de Recherches Anthropologiques Préhistoriques et Ethnographiques; XXV).
- MACHADO, J. P., coord. (1991). *Grande Dicionário da Língua Portuguesa*. Lisboa: Alfa, S. A.; Círculo de Leitores, vols. III e IV.
- MOLINA GARCÍA, J. (1989-1990). *Podomorfos Humanos en el Complejo Epilítico del Arabilejo. Yecla (Murcia)*. «Anales de Prehistoria y Arqueología». 5-6, 59-67.
- MORAIS, G.; FRAZÃO, F. (2009). *Mundo dos Mortos e das Mouras Encantadas*. Lisboa: Apenas Livros, vol. I.
- MOREIRA, J. (2018). *Podomorfos na Fachada Ocidental do Noroeste de Portugal, entre os Rios Douro e Minho*. Braga: Universidade do Minho. Dissertação de mestrado.
- MOREIRA, J.; BETTENCOURT, A. M. S. (2019). *Depictions of Shoeprints in Northwest Portugal*. «Heritage». 2, 39-55.
- MOREIRA, J.; BETTENCOURT, A. M. S. (2022). *Footprints and shoeprints, celestial cults and pilgrimages in the Bronze Age of Northwestern Iberia*. In POLKOWSKI, P.; FÖRSTER, F., eds. *Rock Art in the Landscape of Motion*. Oxford: BAR Publishing, pp. 153-162. (British Archaeological Reports – BAR; 3092).
- MOREIRA, L. A. S. (2014). *O culto à virgem mártir Santa Eufémia em Portugal*. «Revista Santuários – Cultura, Arte, Romarias, Peregrinações, Paisagens e Pessoas». 1:1, 209-216.

- NIMURA, C. (2015). *Prehistoric Rock Art in Scandinavia: Agency and environmental change*. Oxford: Oxbow. (Swedish Rock Art Series; 4.)
- NUNES, H. B. (1979). *Uma visita ao Castro do Santinho (Roques)*. «Festa das Neves». Viana do Castelo. 6. Separata.
- PAÇO, A. (1942). *Gravuras rupestres de Outeiro e Carreço (Viana do Castelo)*. «O Instituto». 100, 271-274.
- PARAFITA, A. (2005). *Mouros míticos em Trás-os-Montes: contributos para um estudo dos mouros no imaginário rural a partir de textos da literatura popular de tradição oral*. Vila Real: Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro. Tese de doutoramento.
- PARAFITA, A. (2006). *A Mitologia dos Mouros*. Vila Nova de Gaia: Edições Gailivro. (Mitologia e Memória).
- PEREIRA, F. K. (2001). *Painel de lendas & mitos da Amazônia. Trabalho premiado (1.º lugar) no Concurso “Folclore Amazônico 1993” da Academia Paraense de Letras*. Belém, Pará: [s.n.].
- PINTO, A. (1998). *2.º Festival de Folclore do Rancho da Casa do Povo da Longra*. Longra: Casa do Povo da Longra.
- REIS, M. (2004). *Relocalização, identificação e inspeção de sítios pela Extensão do IPA - Macedo de Cavaleiros*. «Portal do Arqueólogo». [Consult. 11 ago. 2023]. Disponível em <<https://arqueologia.patrimoniocultural.pt>>.
- RIBEIRO, N. (2014). *Manifestações de Arte Rupestre nas bacias hidrográficas dos rios Ceira, Alva e áreas de fronteira com as bacias hidrográficas dos rios Zêzere e rio Unhais*. Salamanca: Faculdade de Geografia e História da Universidade de Salamanca. Tese de doutoramento.
- RIBEIRO, N.; JOAQUINHO, A.; PEREIRA, S. (2012). *O podomorfismo na arte rupestre da fachada atlântica, que significado?* In *Actas do V Encontro de Arqueologia do Sudoeste Peninsular*. Almodôvar: Município de Almodôvar, pp. 201-211.
- RIBEIRO, O.; LAUTENSACH, H.; DAVEAU, S. (1987). *Geografia de Portugal*. Lisboa: Edições João Sá da Costa. Vol. 1: *A Posição Geográfica e o Território*.
- RIBEIRO, O.; LAUTENSACH, H.; DAVEAU, S. (1988). *Geografia de Portugal*. Lisboa: Edições João Sá da Costa. Vol. 2: *O ritmo Climático da Paisagem*.
- SAGRERA, M. (1967). *Mito y Sociedad*. Barcelona: Labor.
- SAMPAIO, A. A. (2005). *Evolução geodinâmica do Vale do Ave. O vale inferior e sua relação com a zona costeira*. Braga: Universidade do Minho. Dissertação de mestrado.
- SANTOS-ESTÉVEZ, M.; GARCÍA QUINTELA, M. (2000). *Petroglifos podomorfos del Noroeste Peninsular: Nuevas comparaciones e interpretaciones*. «Revista de Ciências Históricas». 15, 7-40.
- SANTOS-ESTÉVEZ, M.; GARCÍA QUINTELA, M. (2002). *Arte rupestre y santuários*. «SÉMATA, Ciências Sociais e Humanidades». 14: *Profano y pagano en el arte gallego*, 37-149.
- SARMENTO, F. M. (1884). *Materiais para a Arqueologia do concelho de Guimarães*. «Revista de Guimarães». 1:4, 161-189.
- SARMENTO, F. M. (1933). *Dispersos: colectânea de artigos publicados, desde 1876 a 1899, sobre arqueologia, etnologia, mitologia, epigrafia e arte pré-histórica: obra comemorativa do 1.º centenário do nascimento do autor*. Coimbra: Universidade de Coimbra.
- SARMENTO, F. M. (1999). *Antiqua – Apontamentos de Arqueologia*. Guimarães: Sociedade Martins Sarmento.
- SCHAAFSMA, P. (2015). *Sandals as Icons: Representations in Ancestral Pueblo Rock Art and Effigies in Stone and Wood*. In COLLADO GIRALDO, H; GARCÍA ARRANZ, J., eds. *Symbols in the landscape: Rock art and its context. Proceedings of the XIX International Rock Art Conference IFRAO 2015 (Cáceres, Spain, 31 August – 4 September 2015)*. Tomar: Instituto Terra e Memória, pp. 319-341. (ARKEOS; 37).
- SEABRA, M. C. T. C. (2006). *Referência e onomástica. Múltiplas perspectivas em linguística*. In *Anais do XI Simpósio Nacional / I Simpósio Internacional de Letras e Linguística (XI SILEL)*. Uberlândia: ILEEL, pp. 1953-1960.

- SILVA, A. C. F. (1986). *A Cultura Castreja no Noroeste de Portugal*. Paços de Ferreira: Câmara Municipal.
- SILVA, A. J. (2012). *Os nossos santos e beatos e outros que Portugal adotou*. Lisboa: A Esfera dos Livros.
- SKOGLUND, P.; NIMURA, C.; BRADLEY, R. (2017). *Interpretations of Footprints in the Bronze Age Rock Art of South Scandinavia*. In AA.VV. *Proceedings of the Prehistoric Society*. Cambridge: Cambridge University Press, vol. 83, pp. 289-303.
- VASCONCELLOS, J. L. (1882). *Tradições Populares de Portugal*. Porto: Livraria Portuense de Clavel.
- VASCONCELLOS, J. L. (1897). *Religiões da Lusitânia*. Lisboa: Imprensa Nacional.
- VASCONCELLOS, J. L. (1902-1903). *Antigualhas de Monção*. «O Archeologo Português». 7:1, 285-287.
- VELASCO, D.; TAVARES, M. (2017). *Estudando Língua Portuguesa, História e Geografia por Meio da Toponímia: Uma Proposta*. «ArReDia: Revista». 6:11, 16-36.
- VIANA, A. M. C. (2002). *Lendas do Vale do Lima*. Ponte de Lima: Valima, Associação de Municípios do Vale do Lima.
- WEITZEL, A. H. (1995). *Folclore Literário e Lingüístico: pesquisas de literatura oral e de linguagem popular*. Juiz de Fora: EDUFJF.



# PENEDOS NA PAISAGEM. A ORALIDADE E A FORÇA DA PEDRA SAGRADA

ÁLVARO CAMPELO\*

**Resumo:** *A tradição oral oferece-nos informação preciosa sobre evidências materiais difíceis de estudar na pesquisa arqueológica. As metodologias de trabalho da arqueologia têm evoluído de tal forma que a noção de contexto adquiriu pertinência e sentido para além do material acedido com os instrumentos tradicionais de pesquisa. A inserção dos objetos de estudo dentro do conceito de paisagem obriga a relacionar a evidência material com outras dimensões, nomeadamente o seu papel na construção e significação dessa paisagem como espaço vivido. É nesta dimensão que a antropologia, a etnografia com a tradição oral contribuem para o seu estudo. Tomando como exemplo as lendas e narrativas à volta de penedos, dentro da classificação de penedos sagrados, é-nos dada a possibilidade de conhecer saberes e práticas impossíveis de aceder de outra forma.*

**Palavras-chave:** *paisagem; tradição oral; penedos sagrados.*

**Abstract:** *Oral tradition offers precious information about archaeological evidence. Some of that evidence, like boulders, is very difficult to study in archaeological research. A new notion of cultural context is necessary for archaeology work. The insertion of the material objects of study within the concept of landscape forces us to relate the material evidence with other dimensions, namely its role in the construction and meaning of that landscape. It is in this dimension that anthropology, and ethnography with oral traditions, give us a contribute to its study. Taking as an example the legends and narratives around boulders, within the classification of sacred boulders, we are given the possibility of making known knowledge and practices impossible to access in any other way.*

**Keywords:** *landscape; oral tradition; sacred boulders.*

## INTRODUÇÃO

Não são estranhas a ninguém as pesquisas arqueológicas realizadas sobre lajes, penedos e monólitos, onde se inscrevem gravuras e, na fase histórica, legendas e anotações gráficas, sobre as quais, depois do levantamento dessa informação artística/estética e linguística, se interpretam as mensagens e os sentidos presentes. Nos estudos da pré-história, a arte rupestre insculpida/gravada sobre uma laje ou num suporte megalítico ocupa um campo significativo da investigação arqueológica. O mesmo se diga de monólitos dispostos de forma intencional na paisagem, interpretados, ao longo do tempo, como tendo funções rituais, sagradas, espaços de relação com o cosmos, de afirmação de poder, de negociações sagradas da vida e da morte, ou gestores da espacialidade entre comunidades vizinhas<sup>1</sup>. A intencionalidade da arte insculpida ou do monólito

---

\* CRIA-UM; UFP. Email: [campelo@ufp.edu.pt](mailto:campelo@ufp.edu.pt).

<sup>1</sup> BOUZA BREY, 1931; RISCO, 1950; SILVA, 1991, 2003; BAPTISTA, 1997; ALFOLDY, 1995; ALONSO ROMERO, 2007, 2012; ALFAYÉ, 2009; BETTENCOURT, 2013; CAMPELO, 2017.



organizado na paisagem inscrevem a originalidade do ato humano interferente na matéria inerte, obrigando-nos a questionar sobre o sentido deste ato intencional<sup>2</sup>.

O culto das pedras está documentado em Portugal desde a Idade Média. Até o Cabo de São Vicente é um *Sacro Promontório* para o historiador grego Éforo de Cime<sup>3</sup>. O I Concílio de Braga (ano de 561), que pontificou a sabedoria e apostolado de Martinho de Dume<sup>4</sup>, foca-se, em grande parte, nas consequências da adesão de muitos cristãos desta região à heresia do Priscilianismo, iniciada no século IV, dada a receptividade das populações camponesas às superstições. Nos documentos do Concílio fala-se do *culto das pedras* (*saxum sacrum*). Assim, há documentação local, desde o século VI, sobre o culto dos camponeses a pedras e penedos. As próprias pedras avulsas têm, em certos rituais, efeitos poderosos e cargas mágicas, quando lançadas sobre a água ou sobre um local específico ou colocadas em recipientes<sup>5</sup>. Muitos estudiosos<sup>6</sup> referem a deposição de pedras em certos locais, junto de cruzes e locais onde alguém morreu<sup>7</sup>. E o que dizer dos santuários cristãos construídos sobre lajes, celebrando aparições (por exemplo, Senhora da Lapinha, Guimarães; Senhora da Aparecida de Balugães, Barcelos; etc.), ou sobre massas graníticas no extremo do continente (*finisterrae*), como o Santuário da Virxe da Barca (Muxía, Galiza)<sup>8</sup> e a sua famosa

<sup>2</sup> MARCO SIMÓN, 1993; BRADLEY, CRIADO BOADO, FÁBREGAS VALCARCE, 1995; BRADLEY, 2000; SANCHES, 2002; CAMPELO, 2009, 2013; MOREIRA, 2018; BETTENCOURT, VILAS BOAS, 2021.

<sup>3</sup> VASCONCELLOS, 1882: 89.

<sup>4</sup> É o mesmo bispo São Martinho de Dume que escreve a obra *De Correctione Rusticorum* dirigida à educação das populações *rústicas*, do campo, ainda num Cristianismo tido por Martinho como muito pagão, ou seja, mesclado por crenças e práticas anteriores à cristianização, como eram as do culto às árvores e às pedras, no nosso caso. Crenças e práticas que perduraram muitos séculos para além do tempo de Martinho, chegando, algumas delas, à contemporaneidade. É este mundo que encontramos em trabalhos de CARO BAROJA, 1974, 1993; CUNQUEIRO, 1962; BOUZA BREY, 1963; ALMEIDA, 1959, 1974; PEREIRA, 1962.

<sup>5</sup> Verificamos isso quando testemunhamos o lançamento das pedras para cima ou sobre uma fenda dos *Penedos do casamento*; quando, em algumas lagoas se lançam pedras para *acordar* as águas e afastar os maus espíritos; quando, como vimos em São Bento do Cando, Arcos de Valdevez, se deixa, ao peregrinar à volta da capela, uma pedra, a cada volta, sobre o parapeito da janela frontal, lateral à porta principal da capela. Não serve apenas para contar as voltas dadas, mas também para, com a pedra, salientar a força da promessa feita, um sinal físico de uma realidade espiritual, que ficará ali após o cumprimento da promessa.

O lançamento de pedras prova a capacidade do lançador em colocá-la no lugar pretendido, mas, também, escapa a essa habilidade, pois a eficácia ou não do lançamento é ela mesmo uma mensagem, onde é transmitida resolução do pedido formulado, a temporalidade dessa resolução, ou que tipo de resolução. Verificamos isso em Castro Laboreiro, quanto à temporalidade, e veja-se o caso relatado por VASCONCELLOS, 1882: 91, no que respeita ao tipo de resolução: «Na igreja de S. Miguel do Castello, em Guimarães, há uma Santa Margarida advogada dos partos. A mulher que quer saber se terá filho ou filha vai atirar *três pedrinhas* a uma fresta que existe por cima da porta travessa do sul; se alguma das pedrinhas entra pela festa, terá filho; se não, terá filha».

<sup>6</sup> Por exemplo VASCONCELLOS, 1882: 93.

<sup>7</sup> Há testemunhos deste comportamento de colocar as pedras ao pé de cruzes, fixadas sobre penedos ou em lugares onde alguém faleceu. E era proibido tocar ou destruir os montinhos de pedra. Não exploramos, em trabalho de campo, esta tradição relatada por Vasconcellos, sob informações de amigos (Leite de Faria – Rio Tinto; Teixeira Bastos – Cabeceiras de Basto) e a sua possível ligação com a tradição judaica de depositar pedras sobre os túmulos. Desde a pedra sobre a qual Abraão leva seu filho Isaque para o sacrificar, cumprindo o mando divino, às pedras do Muro das Lamentações, há todo um sentido simbólico expresso. Ao colocarem pedras sobre os túmulos, os judeus recordam o familiar ou amigo, perpetuando a sua memória e que a situação de divisão entre mortos e vivos está estável.

<sup>8</sup> A Senhora da Barca de Muxía veio, segundo a lenda, de barco para ajudar a evangelização do apóstolo Santiago por terras de Galiza. Também lhe chamam a «noiva do vento e do mar»!

Pedra dos Cadrís, sob a qual os romeiros passam, como em Balugães. Algumas capelas constroem-se mesmo sobre o mar, como a Capela do Senhor da Pedra (praia de Miramar, Gaia). Quando a visitamos em dia de romaria verificamos que os romeiros fazem as suas promessas no interior do templo, mas também deixam *ex votos* entre os penedos virados ao mar.

De salientar o facto de alguns penedos terem insculpidas fossas, *bacias* ou outras formas, que foram interpretadas, ao longo dos tempos, por pés de mouras ou santos, pela Senhora (mãe de Jesus) ou pela burra montada por ela; ou, então, por cadeiras de reis ou *juízes*. Não faltou, até, um uso oportunista dessas insculpturas. Foi o caso relatado por José Leite de Vasconcellos<sup>9</sup>: «As freguesias e concelhos são ainda hoje separados por cruzeiros esculpidos em pedras, ou marcos de pedra. Em um destes marcos, na B. Alta dizem-me que há ou houve uma raza esculpida, que era a medida do concelho». Ou seja, na presença desta depressão em forma de *raza*<sup>10</sup>, num penedo proeminente do concelho, as populações tomaram-na como medida comum de cereais para todo o concelho.

A frequência de penedos a delimitarem as fronteiras das freguesias, a referenciam pontos cruciais de caminhos e sendas montanhosas, em cruzamentos e pontos mais altos, onde se insculpiram cruzeiros, pode-se comprovar em muitos lugares<sup>11</sup>. Muitos dos marcos fronteiriços das freguesias (paróquias) estão em penedos sobre os quais se insculpiram cruzeiros, como é o caso por nós encontrado na freguesia de Poiães, Ponte de Lima, num penedo do Monte de Altos Xistos. Desta forma, a formação das paróquias cristãs e a sua delimitação seguiram, com a iconografia cristã, uma tradição ancestral.

Alguns materiais pétreos, como os que não podem ser movidos e organizados, devido à sua dimensão, adquiriram sentido excepcional e foram ritualizados, ainda antes de neles se realizar qualquer insculptura. Referimo-nos a certas massas graníticas que afloram nas montanhas e a penedos dispostos na paisagem, interpretados e vividos pelas comunidades humanas, depois de sobre eles se construírem narrativas lendárias.

É significativa a bibliografia<sup>12</sup> referente a lendas e narrativas associadas a penedos e rochas, a lapas e lapinhas<sup>13</sup>. Num nosso trabalho anterior, no território do Alto

<sup>9</sup> VASCONCELLOS, 1882: 90.

<sup>10</sup> A raza é uma peça de madeira, com capacidade de 10 litros, que serve de medida de capacidade para cereais, sementes e outros bens sólidos em grão, como o sal e o açúcar, por exemplo. Corresponde a um alqueire. De tal forma era popular que se tornou sinónimo dizer uma raza de milho ou uma medida de milho. Para se eliminar o excesso, e ficar *rasa* ou *medida*, nivelava-se com o *rasoiro* (peça cilíndrica de madeira) ou com a mão. Assim, o objeto adquiriu o nome do ato de rasar (latim *rasa*, *raspada*).

<sup>11</sup> CAMPELO, 2023.

<sup>12</sup> LÓPEZ CUEVILLAS, 1956; TABOADA CHIVITE, 1965, 1980; GONZÁLEZ REBOREDO, 1983; BRAGA 1994 [1885]; BOUZA BREY, 1982; ALONSO ROMERO, 1983, 1998, 2013; MARIÑO FERRO, 2007; CAMPELO, 2007; BETTENCOURT, 2017; FERRO COUSELO, 1952.

<sup>13</sup> Levantamos muitas lendas sobre penedos de mouras, lapinhas de Nossa Senhora, da Serpes, etc. Mas nada como deixar o testemunho de recolhas do século XIX: «Em Mondim da Beira há o *Penedo Encavalado*, em que na noite de S. João aparece uma Moira sentada a pentear os cabelos de ouro, ou a estender meadas de ouro, tendo ao pé uma mesa posta com figos seccos; quem meter no bolso os figos fica rico, porque eles transformam-se em ouro. b) “Na noite de

Minho<sup>14</sup>, levantamos várias lendas onde as massas graníticas, como a de Monte Crasto em Monção<sup>15</sup>, ou penedos com figuras lendárias associadas, como é o caso do Penedo da Toca<sup>16</sup>, ou ainda, figurando supostas representações míticas e sagradas, marcam certos lugares e paisagens. Alguns territórios adquiriram tal dimensão lendária associada às rochas e penedos, que todo o território, no seu conjunto, adquiriu uma dimensão sagrada que chegou aos nossos dias<sup>17</sup>, como é o caso do Monte da Penha, Guimarães<sup>18</sup>.

Nos exemplos que iremos tratar posteriormente, são muitos os sentidos e personagens associados aos penedos, desde a sacralidade, à excepcionalidade da riqueza das mouras, à origem da fertilidade<sup>19</sup>, passando pelos famosos *penedos do casamento*.

---

S. João aparecem nas fontes e nos penedos, as *bichas mouras* sob a figura de cobras com cabelo na cabeça. Trazem uma tesoura de ouro nas mãos, e, quando encontram alguém, perguntam-lhe: “qual quereis vós, os meus olhos ou a minha tesoura?” Se a pessoa responde que quer antes a tesoura, as *bichas mouras* vão-se embora muito tristes; se pelo contrário a pessoa interrogada diz que antes quer os olhos, ellas trepam por ella a cima, dão-lhe muitos beijos e desencantam-se, transformando-se em formosas raparigas, depois do que dão em paga muitas riquezas”.

<sup>14</sup> CAMPELO, 2002.

<sup>15</sup> CAMPELO, 2002: 107.

<sup>16</sup> CAMPELO, 2022: 111.

<sup>17</sup> SAMPAIO, BETTENCOURT, ALVES, 2009.

<sup>18</sup> Toda a montanha da Penha está pontuada de grandes penedos e lapas, onde a abundância de evidências arqueológicas são a prova de estarmos perante um território marcado pela sacralidade, entre lendas e monumentos cristãos. Num trabalho de campo sobre a Ronda da Lapinha (ainda não publicado), demos conta das várias lendas associadas a Nossa Senhora da Lapinha. O santuário da Lapinha, apesar de estar na parte sudoeste do mesmo monte fica já na vertente do vale do Vizela. A Ronda da Lapinha é uma procissão com o andor da padroeira que parte às 11 horas do seu santuário, percorre todo o monte da Penha, desce à cidade de Guimarães, onde a imagem permanece na Igreja da Colegiada da Senhora da Oliveira («para as duas irmãs conversarem entre si, pois só se visitam uma vez ao ano»), para logo, após a refeição dos peregrinos, percorrendo um caminho diferente no regresso, seguir pelo vale agrícola e subir outra vez ao santuário da Lapinha. É no mês de junho que acontece a Ronda da Lapinha.

<sup>19</sup> A relação dos penedos com a fertilidade é diversificada. Uma vez as lendas que estão associadas a certos penedos tratam da origem de fontes sagradas, de nascentes, que curam e dão vida; outras vezes, a própria forma do penedo indica, pela proximidade ao órgão sexual masculino ou feminino (forma fálica ou rasgo e saliência, a representar a vagina), a sua função e os rituais que a eles estão ligados, como andar à sua volta, sentar-se sobre o penedo, colocar a mão ou lançar uma pedra para dentro da fenda, ou até pernoitar ou copular sob o penedo, numa concavidade (caverna, gruta, cavidade) formada na sua base, como recolhemos na freguesia da Seara, Ponte de Lima, com o Penedo da Janelinha. Mas também existem lajes e penedos sem forma relevante, onde se praticaram rituais de fertilização, deitando-se as mulheres sobre eles, como é o caso de uma laje junto da Capela de Santa Justa, São Pedro d'Arcos, Ponte de Lima. Já Leite de Vasconcellos escreve: «Na serra de S. Domingos, ao pé de Lamego, há uma pedra comprida, na qual as mulheres estéreis se vão deitar para serem fecundas. [Uma pessoa da minha família conhece varias mulheres que lá foram para o fim indicado]» (VASCONCELLOS, 1882: 92).

Note-se a eficácia das voltas ao penedo (VASCONCELLOS, 1882: 91):

«Tres voltas dei ao penedo

Para namorar José:

Namorei-o em três dias,

Valeu-me a mim dar ao pé;»

E daí a citação de Teófilo Braga (VASCONCELLOS, 1882: 91): quadra «à qual o snr. Dr. Theophilo Braga faz o seguinte commentario (*Orig. poet. Do Christianismo*, p. 134-5): “o culto das *pedras phalicas*... aparece aqui na ideia de casamento ligado à de crença em volta do penedo ou menhir”.

Uma outra citação de VASCONCELLOS, 1882: 92: «205. a) Na freguesia de Requião (c. de Famalicão) há um penedo, chamado *Pedra Leital*, com umas maminhas [naturaes ou artificiaes?] aonde as mulheres para terem o leite que lhes falta, vão mammar. Nesta ocasião, as mulheres dão três voltas ao penedo. Ao pé está a capella de S. João da *Pedra Leital*. Independente da tradição oral, encontro no padre Carvalho o seguinte: “Há aqui (Requião) uma Ermida de *Nossa Senhora da Pedra Leital*, aonde da parte de fora está um penedo com uma verruga a modo de peito de mulher, aonde vão

No nosso trabalho de campo encontramos dois penedos do casamento, um na Serra d'Arga, no caminho dos romeiros ao Mosteiro de São João d'Arga<sup>20</sup>, e outro na Serra de Laboreiro/Peneda, em Castro de Laboreiro, no caminho dos romeiros para Nossa Senhora de Numão, que reproduziremos mais tarde. Mas eles proliferam na nossa paisagem montanhosa. Leite de Vasconcellos escreve sobre o *Penedo dos Casamentos* que fica ao pé da Póvoa de Lanhoso, um outro em Baião e o de Prazins, ao pé de Guimarães:

*Em Prazins, ao pé de Guimarães, há outro Penedo dos Casamentos, que o sr Martins Sarmiento e eu visitamos em Abril de 1881; é um penedo de granito, sem signal archeologico, mas fica ao pé do Monte de S. Miguel, onde existem tradições de Mouros e vestígios de antiguidades*<sup>21</sup>.

Se nos quisermos aproximar aos sentidos e práticas rituais ali presentes, somos obrigados a dois processos de contextualização supondo uma análise teórica: um primeiro, relaciona-se com o conceito de paisagem e do seu sentido enquanto construção social<sup>22</sup>; outro, ligado ao anterior, socorre-se do levantamento e análise das tradições orais existentes nestes espaços, associadas às massas graníticas e aos penedos<sup>23</sup>. A paisagem, enquanto construção social, património cultural em contínua transformação, mas sempre vivida e interpretada com heranças práticas e simbólicas, vindas de tempos dificilmente referenciáveis pelas comunidades, pois num mundo intemporal situam as suas narrativas, reflete a apropriação e uso dos elementos físicos e geográficos disponíveis. Qualquer material físico e forma orográfica da paisagem foram, ao longo da história, integrados em complexos processos de gestão de seu uso e conseqüente interpretação. A isso obrigava a necessidade de os integrar na vida quotidiana e nos momentos de exceção (os da festa ou do ritual religioso), por parte das comunidades residentes no território.

Durante muito tempo, na época histórica, estes penedos foram referências espaciais para neles se *localizar* uma narrativa lendária, transformando-os em pontos oportunos e visíveis, a mapear o território. Eles serviam para guiar percursos e distâncias, para contextualizar práticas rituais de sacralização do território, como os famosos cercos<sup>24</sup>,

---

mamar as que lhes falta leite para criarem os filhos” (*Corografia*, p. 288, Braga 1868). Carvalho prende esta superstição com uma idêntica que há em Jerusalem. b) As mulheres trazem ao pescoço parece que uma pedrinha chamada *leitúario* (Traz-os-Montes), e uma conta chamada *conta leiteira* (Beira-Alta) para atrahirem o leite ao peito”.

<sup>20</sup> CAMPELO, 2002.

<sup>21</sup> VASCONCELLOS, 1882: 91.

<sup>22</sup> BRADLEY, 2000; CAMPELO, 2013.

<sup>23</sup> CAMPELO 2007, 2009.

<sup>24</sup> Veja-se a descrição que SOUSA, 1927: 93-94 faz sobre os cercos realizados nas freguesias do Gerês:

«Havia e há ainda nas povoações da serra do Gerez, como em outras partes do Minho, uma especial devoção pelo mártir S. Sebastião, advogado contra fome, peste e guerra, em honra do qual se celebravam vários actos de culto, entre os quais os cercos às freguezias, para o que cada uma tinha na sua igreja uma imagem daquele santo.

O pároco marcava a data, fazendo-se na sede da freguesia a festa de igreja, com sermão, saindo depois o cerco, formado por todos os oragos das capelas dos diversos lugares, com os seus guiões e com o S. Sebastião à frente.

quando não, *fronteiras* e limites territoriais. Na Serra do Gerês, a Vezeira de Fafião sobe a montanha e vai percorrendo, durante os meses de verão, as diferentes *cabanas* que se dispõem estrategicamente ao longo do percurso de pastoreio do gado bovino<sup>25</sup>. Os pastores conhecem o percurso, desde sempre, mas não deixam de pautar a caminhada pelos penedos que regem a montanha (para além das famosas *mariolas* — montes de pedra, propositadamente construídos — que os guiam em dias de nevoeiro). O mesmo se diga das referências aos penedos da Serra da Padela, lugares de repouso, guarda das intempéries e referências espaciais, para onde os pastores, no passado, encaminhavam os rebanhos<sup>26</sup>. Associar a cada penedo uma narrativa lendária, uma estória, um evento, foi a melhor estratégia para fixar uma referência, para manter numa comunidade a relação de continuidade necessária para que esse penedo ou massa rochosa estruturasse a passagem do conhecimento espacial apreendido ao longo do tempo.

Para alguns penedos, a sua dimensão e inserção na paisagem indicavam algo de extraordinário. E esse seria o pretexto para, sobre eles, termos uma tradição oral riquíssima. De facto, não era possível passar ao lado destas massas rochosas e dos penedos, sem os *pensar*, sem os integrar nas vivências e na interpretação do mundo, por parte dos humanos. E a razão da necessidade de os *pensar* e neles interferir (com gravuras, ou outras insculpturas geométricas ou formais) tinha a ver com duas finalidades: dar segurança ao objeto e espaço onde se insere, apropriando-o com narrativas lendárias, a fim de lhes conferir sentidos (normais ou extraordinários); ordenar práticas e rituais sociais, para gerir o sagrado, contextualizar os tabus, definir a ordem do poder, justificar a normatividade de género, definir os contextos das aspirações sociais e exorcizar os medos.

Aos investigadores, neste caso aos etnógrafos e estudiosos da literatura popular, interessam as narrativas orais e todo o mundo lendário como património cultural imaterial. De tal forma esta preocupação foi o centro da investigação que, a dado momento,

---

Saído o cerco, marchava à frente e afastado do S. Sebastião o grupo dos tamborileiros, com os seus bombos e caixas de rufo; a seguir os atiradores, com seus velhos bacamartes de pederneira, dando descargas cerradas a certa voz de comando; depois a cruz alçada, conduzida pelo procurador da freguesia. A seguir, os santos; depois, os homens; em seguida o abade; depois, as mulheres.

O abade ia cantando a ladainha a que os homens e mulheres respondiam em côro.

Quando havia música, o lugar desta era entre o padre e os homens.

O cortejo, saindo, dirigia-se a cada um dos lugares da freguesia, passando-lhe à roda, cercando-o, e, quando algum lugar era de difícil acesso, por maus caminhos, ou outras dificuldades, tirava-se o S. Sebastião do andor, deixando os outros santos, e ia-se com êle nos braços fazer o cerco do lugar.

Terminado o cerco, voltavam todos à freguesia, de onde, depois de ter havido, ou não, sermão, recolhia cada santo à sua igreja».

Os *cercos* e clamores, ao percorrer os lugares da freguesia, tinham como objetivo proteger e preservar a freguesia de todos os malefícios e atrair todas as graças. Contra a fome, pedir a fertilidade das terras; contra a doença, proteger todo o espaço dos poderes do mal. Ao mesmo tempo, pedia-se a fecundidade da terra, das sementeiras presentes nos campos. Os bacamartes e o barulho dos tamborileiros são a forma, com o barulho e o som, de acordar as forças do bem e afastar as forças do mal. Um testemunho de um outro cerco é o da famosa *Mesa dos Quatro Abades*, de quatro freguesias de montanha de Ponte de Lima, onde os penedos referenciavam as fronteiras de cada freguesia (CAMPELO, 2023).

<sup>25</sup> CAMPELO, 2012.

<sup>26</sup> CAMPELO, 2009.

preservamos as narrativas e descuramos as referências geográficas, geológicas e orográficas, supondo, na familiaridade entre várias lendas, como são os casos das que tratam das mouras encantadas, a universalidade das narrativas, independentemente do contexto territorial e da *matéria* à qual elas estão ligadas.

E é neste ponto, o da materialidade do contexto lendário, das narrativas e estórias míticas, ou seja, a valorização tanto da narrativa como do espaço e do *objeto* pétreo, onde atualmente a investigação investe, atribuindo aos penedos um valor que agrega as suas características físicas, junto com a sua implantação na paisagem, e as narrativas que lhes estão associadas, transformando-os em *lugares* históricos de práticas e rituais, ou seja, património cultural. Assim, conciliam-se as características físicas, e a sua contextualização espacial com as narrativas, atribuindo-lhes um valor cultural singular<sup>27</sup>. Numa analogia provocatória, comparando estes penedos com os templos do sagrado aos quais acorrem peregrinos, eles apresentam-se como autênticas *catedrais* da pré-história, no sentido de materializarem, pela sua dimensão, forma ou inscrições rupestres, uma vivência do sagrado fora do comum. Referências na paisagem e nos territórios, eram lugares e *construções* que atraíam os crentes, como fizeram as catedrais medievais, enquanto lugares de peregrinação.

Queremos, neste texto, introduzir a relação destes *santuários* pétreos com a paisagem, como *pedras sagradas* onde o conceito de *construção*, conducente a uma materialidade monumental e patrimonial, surja da sua nova condição, enquanto transformação do sentido e funcionalidade do *natural*. Temos, assim, uma realidade cultural vivida, com uma carga mágico-religiosa, à qual foi atribuída, pelo crente, uma eficácia. A ação humana decorre da introdução da *artificialidade* no *natural*, selecionando, ritualizando, construindo, sobre estes penedos, sentidos e vivências, suportados por narrativas partilhadas, transmitidas e herdadas pelo grupo social.

## 1. METODOLOGIA

A metodologia e instrumentos de análise utilizados neste trabalho tem por base a metodologia etnológica. Ao longo dos anos fomos desenvolvendo trabalho de terreno em várias localidades do noroeste português, territórios do Alto Minho e Minho, com particular interesse em sistemas montanhosos, como a Serra da Cabreira, Montanha da Penha, Serra d'Arga, Serra Amarela, Monte da Padela e parte do Parque Nacional da Peneda-Gerês. Este trabalho etnográfico tinha vários objetivos: recolha de conteúdos para estudar o património cultural imaterial destes espaços, recolha do acervo do património oral lendário de algumas das comunidades aí residentes e construção de conteúdos para acervos museológicos. Usamos a observação direta e a vivência com membros das comunidades locais, junto com entrevistas abertas. Desta forma, o trabalho é descritivo no

---

<sup>27</sup> ALMAGRO-GORBEA *et al.*, 2021.

levantamento de informação e transcrição de partes dos conteúdos resultantes das entrevistas, mas inclui o instrumento de análise de conteúdo das tradições orais aqui tratadas, numa metodologia antropológica comparativa e interpretativa.

A confrontação dos dados bibliográficos com os dados recolhidos em trabalho de campo fundamenta as interpretações do observado e registado e serviu para a proposta de construção de uma tipologia de registo deste património. É a diversidade de penedos sagrados encontrados e registados que possibilita a criação de um *corpus* tipológico, como: penedos numídicos; altares rupestres; penedos propiciatórios e de adivinhação; penedos resvalatórios; pedras/penedos oscilantes; menires e pedras fálicas, lajes rupestres; penedos solares; penedos-trono (cadeiras); penedos sonoros; penedos de tesouros; penedos com cruzeiros (cristianização das pedras sagradas); etc.

## 2. A VALORIZAÇÃO DOS MONUMENTOS LÍTICOS

A nossa experiência de terreno ao longo das últimas duas décadas confrontou-nos com um vasto número de penedos e massas rochosas sobre os quais existem lendas e estórias associadas<sup>28</sup>. Pelas características orográficas do norte de Portugal, particularmente no Alto Minho, a abundância dos penedos com lendas deu-nos a capacidade de, a dado momento, sermos capazes de identificar a possibilidade de, sobre qualquer penedo dos que nos surgiam (da semelhança com outros penedos que conhecíamos e no lugar em que estavam), supormos uma lenda ou narrativa extraordinária, mesmo antes de a conhecermos. De facto, certos penedos, pedras, acidentes geográficos, impõem-se de tal forma na paisagem, que não era possível às comunidades, que viviam na sua proximidade, passarem ao lado, sem os integrar na interpretação do seu mundo.

A força da presença destas massas rochosas e, por vezes, as formas naturais com que se apresentam não escapam a uma *construção* social, ora supondo as origens sagradas dessa força (energia simbólica), ora dando uma intencionalidade à forma. Ou seja, as comunidades não estavam *simplesmente* perante uma matéria física *natural* e perante uma forma casual. Os penedos estavam ali por uma razão e a forma tinha necessariamente um significado, a interpretar. Assim, para os membros da comunidade, existiam somente duas possibilidades: não lhes atribuir qualquer narrativa e culto, correndo o risco de sofrer alguma retaliação, por não *colaborarem* no assumir da cosmologia ali comunicada; ou, assumindo-a, dar-lhes um sentido e integrar neles uma narrativa ou ritual, e daí tirar um qualquer benefício para a comunidade e para os indivíduos.

Esta constatação do trabalho de terreno adquiriu novas possibilidades ao tomar conhecimento da investigação liderada, entre outros, por Martín Almagro-Gorbea<sup>29</sup>. Este investigador, junto com outros colegas, tem vindo a alargar a sua investigação,

<sup>28</sup> CAMPELO, 2002, 2023.

<sup>29</sup> ALMAGRO-GORBEA, 2015, 2017, 2019a; ALMAGRO-GORBEA, ALONSO ROMERO, 2022; ALMAGRO-GORBEA *et al.*, 2020, 2021.

iniciada com o conceito de *saxum sacrum* («peñas sacras», «barrocales sagrados»). O contexto de origem situa-se na *ideologia/religião* pré-romana sobre as pedras (de que já tratamos), com particular destaque para a *cultura/imaginário celta*<sup>30</sup>.

Escusado será acrescentar algo sobre os debates e posições extremadas, de historiadores e arqueólogos, sobre a questão céltica. Num primeiro momento, desde os séculos XVIII<sup>31</sup>, XIX e parte do XX, tudo o que era pré-romano, no noroeste peninsular, estava atribuído à cultura Celta; num segundo momento, há um descrédito sobre esta investigação anterior, numa crítica extremada, classificando tudo o que antes era céltico como ficção e invenção, dada a precariedade das metodologias científicas até então usadas<sup>32</sup>. Por fim, a posição atual, menos extremada e mais cientificamente crítica<sup>33</sup>, analisa o primeiro e o segundo momento, dando conta das últimas investigações arqueológicas, com um olhar para outros âmbitos onde é irrefutável a presença celta, como o da filologia e a existência de termos e nomes (e topónimos) celtas<sup>34</sup>.

A etnografia dos cultos mágico-religiosos da Galiza foi, desde tenra idade, marcada pela primeira etapa do celtismo, procurando especificar bem a diferenciação desta região, onde prevalecia a perpetuação da uma *pretendida* ancestralidade, perante sociedades mais influenciadas pela industrialização. O relevo para o termo *folklore*, cultos e práticas celtas foi uma das estratégias de singularizar a região do noroeste peninsular<sup>35</sup>. Não estranha, portanto, a relação estabelecida entre os deuses celtas, a religião, sua cultura<sup>36</sup>, e a contextualização das *pedras sagradas* dentro do *mundo celta*<sup>37</sup>.

Mas a grande questão que se coloca é a de saber como prevaleceu, até hoje, nesta região, e sempre de forma relevante, uma *visão do mundo* da qual não sabemos, com certeza, a sua origem. Ou seja, esta visão do mundo poderia ser mais ancestral e ter sido celebrada anteriormente às religiões ibéricas conhecidas, seja a celtibera, a lusitana ou a celta. Ao longo de milénios de história peninsular, o culto às pedras, e rituais nos monumentos pétreos, foi uma constante<sup>38</sup>. Isso poderia levar à conclusão de não ter sido uma religião específica a determinar esta constância e relevância. De tal forma foi importante

<sup>30</sup> ALMAGRO-GORBEA, 2006, 2018, 2019b, 2020.

<sup>31</sup> PEREIRA GONZÁLEZ, 2004.

<sup>32</sup> Até podemos falar de uma celtofobia na crítica a uma certa etnologia. Uma das razões estava intimamente relacionada com o uso ideológico do termo (SANTANA, 2001), o que provocou a sua rejeição.

<sup>33</sup> OUBIÑA, 2005; MOYA-MALENO, 2018; ALMAGRO-GORBEA, 2020.

<sup>34</sup> RENFREW, 1990; ALMAGRO-GORBEA, 2018, 2020; CUNLIFFE, KOCH 2010, 2019; POPE, 2022.

<sup>35</sup> BOUZAS, DOMELO, 2000; ALBERRO, 2004, 2006; BOUZAS, 2015; BOUZA BREY, 1931, 1945, 1963, 1982.

<sup>36</sup> MAIER, 1997; OLIVARES, 1997; TENREIRO-BERMÚDEZ, MOYA-MALENO, 2018; TORRES-MARTÍNEZ, MEJUTO GONZÁLEZ, 2010.

<sup>37</sup> ALMAGRO-GORBEA, 2018, 2019a, 2020; ALONSO ROMERO, 2012, 2013, 2016; ALMAGRO-GORBEA, ALONSO ROMERO, 2022; ALINEI, BENOZZO, 2009.

<sup>38</sup> Acrescentamos que este culto ultrapassa em muito a geografia peninsular. Montanhas sagradas, pedras e penedos sagrados, encontrámo-los por todo o planeta, onde a geografia e a paisagem lhes davam relevo excepcional. Temos exemplos disso na Austrália, em África, nas Américas. Somente nos espaços onde a floresta se impunha e as rochas eram raras é que o culto se centrava mais nas árvores do que em rochas. No nosso caso, no noroeste peninsular, é o contrário, mesmo que também surjam árvores sagradas e cultuadas, como é o caso do carvalho.



este culto, as narrativas e rituais, que levou o cristianismo, como anteriormente referimos, a apropriar-se e a ressignificar estes penedos e lugares, colocando lá cruzeiros e capelas, construindo novas narrativas e entidades lendárias. Portanto, um dos dados mais relevantes na *sacralização* destas pedras é o facto desta prática ter passado por várias épocas históricas e por vários sistemas religiosos. O seu estudo e valorização deve ter em conta esta constante simbólica — embora narrada e vivida diferentemente — e o acesso aos seus sentidos terá de ser mediado pela análise dessas narrativas e práticas. A perda da sua relevância patrimonial durante tanto tempo deve-se a dois fatores: a) um novo conceito de monumentalidade e produto artístico, agora focado no monumento e objeto produzido e distinto da fisicalidade dada pela *natureza*. A ação do humano, que transforma o natural e lhe dá excecionalidade formal, norma estética e sentido social, dentro de uma cultura, confere ao objeto um reconhecimento público, passando a património e herança transmissível dentro de um grupo social; b) ao focar-se quase em exclusivo nesta herança patrimonial, no monumento artístico e funcional, a investigação arqueológica, histórica e etnográfica só referenciou estas pedras enquanto suportes de tradições orais. Ou seja, o foco estava na tradição oral, nas narrativas lendárias e nos rituais mágico-religiosos associados a pedras e penedos, e não na monumentalidade e valor patrimonial, *per se*, desses penedos.

Foi na conjugação de esforços de investigação entre arqueólogos, etnógrafos, antropólogos e historiadores das religiões que resultou a valorização destas «pedras sagradas»<sup>39</sup>. A abordagem já não é apenas histórica e arqueológica (e etnoarqueológica), ou até filológica, para suportar a interpretação das inscrições linguísticas, vendo as filiações genéticas e comparativistas, mas ela suporta-se na transdisciplinaridade. É a integração dos conhecimentos saídos destes campos de saberes científicos diferenciados, acrescentando multidisciplinaridade metodológica, a permitir uma aproximação a algo tão difícil, como o de apurar o carácter sagrado de uma pedra.

Avaliar a razão de esta ou aquela pedra ser classificada como *sagrada* só foi possível com o contributo da tradição oral, ao verificar como ela possibilitava o acesso a virtudes ou proteção de perigos, a atos eficazes de crença, a rituais que nela se praticavam/praticam, e, ainda, ver como ela se *posiciona* na paisagem envolvente. A integração na paisagem faz da *pedra sagrada* um elemento estruturante da prática do espaço, ordenando-o. Mas também recebe desse papel, a capacidade de dar *ordem* ao espaço, a força e sentido com que se reveste dentro da comunidade.

Assim, um dos pontos mais interessantes deste património cultural é o de podermos constatar o posicionamento paradoxal do humano perante a rocha granítica (na sua maioria), vendo-a viva e dinâmica. Ou seja, a real materialidade e fixidez da pedra era só uma das suas dimensões, como vimos. Da forma, localização e apropriação da pedra, surgem insculturas, narrativas e rituais, transformando-as no elemento fulcral de uma

---

<sup>39</sup> ALMAGRO-GORBEA, 2015, 2017, 2019a; ALMAGRO-GORBEA, ALONSO ROMERO, 2022.

paisagem animada, viva e atuante. A *Pedra* passa a ser um *ente* eficaz na resolução de problemas individuais e coletivos, e transformadora do lugar, enquanto construtora do sentido da paisagem. E se os humanos transformam a paisagem pelo pastoreio, pela agricultura, pela construção de abrigos, monumentos e organização de percursos viários, ao apropriarem-se destas *pedras sagradas*, e agindo nelas, não só as veem como passíveis de intervenção, como ativas e intervenientes nos sentidos e organização do espaço. Têm uma vida própria, um *mana*/força, a utilizar e a respeitar.

Desta forma, as *pedras sagradas* passam a ser pensadas e trabalhadas já sob a condição de *lugares* e *entidades* com capacidade de receber e possibilitar a ação do sagrado. Por essa razão, estas *pedras sagradas* são, para o nosso tempo e para a investigação, *monumentos* culturais. Elas são um património cultural, enquanto suportes de narrativas e rituais mágico-religiosos, como construtoras da paisagem cultural e enquanto *materialidades/construções*<sup>40</sup> com poder e sentido sagrado. São-no, desta forma, principalmente, porque estão possuídas por uma força e capacidade de eficácia simbólicas, na vida das comunidades.

### 3. A MODELAÇÃO DA PAISAGEM

O que mais surpreende no papel excepcional atribuído a uma grande massa granítica, ou penedos singulares, numa paisagem, é, dada a *impossibilidade* de serem ignorados, o de integrarem a narrativa dessa paisagem. Mircea Eliade<sup>41</sup> descreve a crença de que a visibilidade destes penedos dá-se como sendo a revelação do esqueleto da terra, que, ao desnudar-se, desvela o seu sustentáculo interior, qual *osso* que irrompe e perfura a carne. Assim, o penedo que sai da terra é a oportunidade para comunicar com os segredos e forças do seu interior. A permanência e durabilidade destes materiais pétreos provam de uma *imortalidade* e da função de agentes de comunicação com os segredos telúricos, convidam a agir sobre e a partir deles.

A frequência e permanência das massas rochosas, dos penedos, na paisagem de um território, dão estabilidade à percepção e gestão da espacialidade e orientam a prática desse território. Os territórios, apesar da sua diversidade orográfica, conciliam uma certa *identidade* sobre si, a partir da história da sua prática pelas comunidades que nele residem. Para que essa identidade percebida seja eficaz, a geografia e a orografia do território já foram apropriadas há séculos pelas comunidades. Estas referenciam o território nas vivências quotidianas, nas práticas extraordinárias, como as de viagens a locais de encontros comerciais, a rituais sazonais ou onde celebram momentos festivos anuais, como é o caso das romarias. Conforme o grau de proximidade e distância, de prática diária ou excepcional, o conhecimento do território é mais ou menos profundo. No entanto, seja qual for o grau

<sup>40</sup> Mais adiante exploraremos este termo *construção*.

<sup>41</sup> ELIADE, 1971.

dessa relação, nenhum território identitário escapa a uma construção de narrativas sobre as suas características e a relação delas com a vida das pessoas. Desta forma, de *realidade natural* transforma-se numa ficção, numa artificialidade, e daí ser uma produção cultural.

Não estranha, assim, que desde o alvor da humanidade, a ação sobre a paisagem, humanizando-a, transformando-a com o objetivo de satisfazer as necessidades das comunidades, passa, também, pela inscrição nessa paisagem, de elementos não produtivos, aqueles que cumprem objetivos simbólicos. E isso consegue-se colocando monumentos, construídos pelos humanos, cuja disposição na paisagem não é aleatória, dando, assim, corpo ao conceito de território vivido e dominado. Mas também se consegue uma interpretação/construção simbólica da paisagem usando a capacidade humana do sentido de oportunidade. Ou seja, a paisagem *oferece* elementos físicos que os humanos revalorizam e utilizam para, com eles, lerem a paisagem e darem uma coerência de sentido e prática ao território.

Na investigação arqueológica entenderam-se como monumentos megalíticos os menires e os monumentos/conjuntos funerários, como as mamoadas (antas ou dólmenes, antelas). A sua construção, enquanto fenómeno atlântico<sup>42</sup>, desenvolve-se entre o 5.º e o 4.º milénio a. C., no Neolítico, perdurando, em algumas regiões, no 3.º milénio, ou seja, entre comunidades de agricultores e/ou de pastores.

Os menires são monólitos, colocados em posição vertical, mais ou menos afeixoados, que marcam ou celebram lugares de importância coletiva. Muitas são as funções atribuídas aos menires, dentro de um campo mágico-ritual, como serem uma marca física e simbólica de territórios ou lugares de especial significado coletivo, referência para cultos de fertilidade, representações de entidades divinas ou de personagens ancestrais, ligados ao grupo social que os erigiu, ou, ainda, ligados à simbologia astral, junto dos quais, em certos períodos do ciclo solar ou lunar, se celebravam rituais<sup>43</sup>.

Por sua vez, os dólmenes estariam ligados a um grupo restrito ou familiar e, para além de serem o local de deposição de vários membros desse grupo, a dado momento, seriam encerrados, tapados, depois de aí se celebrarem rituais de oferendas. A sua monumentalidade, exigência de planeamento e construção de tal conjunto funerário obrigavam a serem construídos por muita gente, para uso restrito de um grupo, o que nos dá a primeira ideia de hierarquia social, emergente no período do Neolítico.

Durante o Neolítico, tanto os menires como as mamoadas eram facilmente detetados na paisagem, seja pela sua monumentalidade e relevo físico, seja pelas funções sagradas e sociais que cumpriam, atraindo pessoas. Não estranha, por isso, o título dado por Ana Bettencourt e Vilas Boas<sup>44</sup>: *Monumentos Megalíticos do Alto Minho. A modelação de*

---

<sup>42</sup> BETTENCOURT, VILAS BOAS, 2021.

<sup>43</sup> BAYLISS, McAVOY, WHITTLE, 2007; DARVILL, 2006; DARVILL *et al.*, 2012.

<sup>44</sup> BETTENCOURT, VILAS BOAS, 2021.

*uma paisagem milenar*. Segundo certos autores<sup>45</sup>, eles estruturavam o espaço e o território, demarcando os lugares de grande significado para rituais coletivos, assinalando os lugares onde dominava a memória dos ancestrais, como forma de poder das elites. Desta forma, o espaço, enquanto lugar praticado<sup>46</sup>, e o território, unidade física com características diversas, mas agregadora e integradora de um grupo social, fornecem a consciência de pertença a um lugar e configuram uma identidade comum. E isso acontece por uma longa prática desse território, dentro das fronteiras assumidas ao longo dos tempos, e defendidas como essenciais à manutenção e sobrevivência do grupo social<sup>47</sup>. A construção destes monumentos megalíticos é a afirmação da vontade de intervenção de quem detém o poder social e a gestão do sagrado. Destas práticas surgem as paisagens culturais, humanizadas.

Dentro desta tradição megalítica, fala-se de uma *ideologia*, ligada ao *fenómeno atlântico*<sup>48</sup>, quando a relação entre dólmenes, menires e a arte rupestre de estilo atlântico e esquemático se possa, por norma, estabelecer como sendo genericamente contemporânea<sup>49</sup>. Mas é incontestável serem os menires, e as mamoaas, formas de os humanos *modelarem* a paisagem. Tal facto não indicará a possibilidade de os humanos integrarem outros *monumentos* pétreos, *naturais*, dentro dessa visão do mundo, inscrevendo neles, por ato deliberado e intencional, o que faziam nos menires e dólmenes? A questão que se coloca é a de haver, ou não, uma continuidade entre o fenómeno do megalitismo referido e um outro fenómeno anterior, quando a ação humana era de tipo *oportunista*. Ou seja, servindo-se da disponibilidade das massas rochosas e dos monólitos relevantes, para, sobre estes materiais, *construir* referências na paisagem, as quais serviram de suporte para rituais que cumpriam os seus objetivos sociais, políticos, sagrados e de domínio/gestão da paisagem.

A possível permanência desta *ideologia* ao longo da história, desde antes do Neolítico, até aos nossos dias, poderá ajudar a entender os comportamentos e as narrativas sobre as massas graníticas e os penedos. Ou seja, ao longo da história, desde o Paleolítico, a pré-história, passando pelas construções monumentais, os templos ancestrais, até aos monumentos e templos da Antiguidade, Épocas Clássica, Medieval, Moderna ou Contemporânea, prevaleceram as referências e os rituais à volta de massas graníticas e penedos. Assim, talvez este seja o património monumental que mais perdurou na história da humanidade, e aquele que primeiramente *modelou* a paisagem e o território humanizados. Estes monumentos devem ser valorizados, devem ser olhados como mais um património na paisagem cultural dos territórios.

---

<sup>45</sup> BETTENCOURT, VILAS BOAS, 2021; BAYLISS, McAVOY, WHITTLE, 2007; DARVILL, 2006.

<sup>46</sup> CERTEAU, 1990.

<sup>47</sup> CAMPELO, 2023.

<sup>48</sup> BETTENCOURT, VILAS BOAS, 2021: 35.

<sup>49</sup> ALVES, 2003.

Quando os classificamos no âmbito dos *monumentos*, estamos a chamar à discussão a raiz etimológica do termo monumento. A origem deste termo está na palavra grega *mnemosynon*, e na latina, *moneo*, *monere*, que significa *lembrar*, *aconselhar* ou *alertar*. Interessante esta dupla *provocação* do *monumento*: ele aparece com a função de alertar, chamar a atenção (e daí também o significado da palavra portuguesa *monumental*, algo que tem um tamanho e um poder extraordinários, que não passam despercebidos); e refere-se tanto a *lembrar* (algo com referências ao passado), como a *aconselhar* (algo a realizar no futuro). Assim, às massas rochosas, aos penedos, aplica-se eficazmente o termo *monumento*, pois não só, pela sua dimensão, são referências na paisagem e alertam para algo que tem poder, como junto dele e a partir dele se realizam rituais, narrativas para lembrar e reviver um evento extraordinário do passado, assim como, ainda, a partir da prática do ritual e da proximidade (por exemplo tocar o penedo), ter os conselhos e a força para o futuro.

Desta forma, eles devem ser entendidos dentro da categoria de *monumento*. E são-no na dupla categoria de monumento geológico (pela sua dimensão) e monumento cultural. Daqui a importância de voltarmos a olhar para eles com metodologias e preocupações renovadas. De uns tempos a esta parte, a valorização das rochas e penedos por parte de arqueólogos, sob uma perspectiva que havia sido descurada, tem vindo a ser consistente. Estas *pedras sagradas* dão-nos pistas para entendermos como as comunidades humanas do passado pensavam e entendiam o mundo, o cosmos. A aproximação a este *pensamento* faz-se pelas evidências presentes na morfologia e localização das *pedras sagradas*, pelas insculturas realizadas sobre elas, pela tradição oral conservada até aos nossos dias, pelos acontecimentos/eventos lendários a elas associados e pelas práticas rituais mágico-religiosas existentes nas suas proximidades.

#### 4. A CONSTRUÇÃO/PRODUÇÃO DO SAGRADO E A EFICÁCIA DA AÇÃO

Na sequência do que vimos tratando, definimos o conceito de *construção/produção*, relativo aos *penedos sagrados*, na forma intencional e programada de utilização das massas rochosas, e penedos, como referências espaciais e lugares de práticas rituais. Importa dizer que não é somente pela sua relevância orográfica, consistência e monumentalidade física, contextualização geográfica, que eles devem ser olhados como monumentos culturais ou *pedras/penedos sagrados*. A alteração do seu *estatuto* advém de um processo de adesão e construção de significado público. É a comunidade, enquanto gestora da apropriação do espaço, e da sua prática, que lhe confere essa excecionalidade e relevância na vida pública, porque os sentidos são públicos, enquanto narrativas e rituais públicos, mesmo que, ocasionalmente, sejam praticados por indivíduos.

O conceito de produção introduz, desde logo, o ato de produzir, ou seja, implica uma dinâmica que tem momentos distintos. Da sua raiz latina (de *productio*) surge o

significado *fazer aparecer*. E este *fazer aparecer* pode ir desde o produzir, originar, fabricar, até ao criar. Enquanto processo, o *fazer aparecer* parte de uma intenção, que realiza/cria algo, mas tem uma multiplicidade de sequências até ao/e perante o resultado final. Ou, mais precisamente, o resultado final nunca fica completo senão nas diferentes e variadas perceções e aceitações de uso daquilo que *apareceu*!

Numa primeira abordagem sobre monumentos, o conceito de produzir/fabricar, orienta-nos para *obras* construídas, que, por consenso de autoridades culturais e políticas, são *classificadas* como monumentos. Mas há uma outra abordagem sobre o que é ou não *monumento* e do significado da sua *construção/produção*. Este monumento não necessita de ter sido construído/produzido a partir de matéria a que se dá forma<sup>50</sup>, ou seja, não se trata de uma ação de transformação/uso da matéria e a procura de definir uma nova forma ou arquitetura. A construção/produção está no *fazer aparecer*, sobre a matéria das massas rochosas e penedos, em si mesmos, de uma *qualidade/capacidade* que transforma definitivamente o sentido/função dessas rochas na vida da comunidade. Contudo, esse sentido/função só existe para os que reconhecem e aceitam a *qualidade/capacidade* atribuída às rochas, na medida em que a memória coletiva atualiza uma herança cultural onde esse sentido/função está presente. Na verdade, a classificação de *monumento cultural* é-lhes atribuída pelos atores sociais que os visitam e ritualizam. Os membros das comunidades locais e vizinhas reconhecem a *qualidade/capacidade* do penedo, julgando-o capaz de alterar/influenciar o seu quotidiano, sem necessariamente os pensarem como *monumentos culturais*. Ao terem colocado essa *qualidade/capacidade* no campo do *sacrum* (*sacer, sacra*), a comunidade reconhecia nestes penedos uma força com origem ora no inexplicável, no campo do fantástico, ora no sagrado, divino.

Os penedos adquirem a condição de *sagrados* por várias razões, entre as quais, o de neles se ter revelado, num qualquer evento invocado, o poder de uma entidade divina; o de serem, pelas suas características singulares, lugares de rituais sacrificiais e, por isso, lugares de negociação entre o profano e o divino; o de quebrarem a *normalidade* da paisagem, criando lugares de revelação do sagrado, por não serem *lugares* dentro da prática quotidiana, ou seja, de serem uma espécie de *desertos institucionais*, nas palavras de Jacques Le Goff<sup>51</sup>, apesar da diferenciação, visibilidade e monumentalidade reconhecidas, quando a estes *desertos/margens* sociais acorremos. A sua permanência nas margens, em lugares pouco frequentados, faz com que, ao visitá-los e ritualizá-los, a ordem do excepcional impere.

É o caráter sagrado que lhe atribui a eficácia esperada. Se na atualidade resta mais a memória da narrativa oral e uma ritualização mimética, folclorizada, numa patrimonialização, com novas estratégias, decorrente do que normalmente chamamos de *invenção*

<sup>50</sup> Aqui não tratamos a questão da teoria do hilemorfismo aristotélico.

<sup>51</sup> LE GOFF, 1985.

da tradição<sup>52</sup>, essa memória continua, no entanto, a ter eficácia para alguns dos herdeiros deste património natural e oral (imaterial). É o que assistimos em trabalho de campo, onde os testemunhos que referem estes *penedos sagrados* variam entre a recordação de práticas, realizadas no passado e vividas numa relação ambígua com estas rochas, ou mantêm uma relação de afeto/emocional, que passa pela *crença* na eficácia do poder dessas rochas.

O trabalho de alguns investigadores<sup>53</sup>, numa *redescoberta* arqueológica, onde são valorizadas estas *saxum sacrum*, como reminiscências de práticas de sociedades pré-históricas anteriores aos *monumentos* sagrados construídos pelos humanos, orienta-se para a sua valorização como *património cultural* herdado, como se herdamos as ruínas (evidências arqueológicas) de templos ligados a uma qualquer religião. Para sinalizar estes penedos na paisagem, as comunidades servem-se de insculturas, ou de narrativas orais lendárias e da toponímia associada ao lugar ou à própria rocha. O que procuramos acrescentar, na nossa investigação, é que a estas *evidências* podem somar-se, como comprovamos em trabalho de terreno, a manutenção de uma crença no poder sagrado destas rochas. Essa crença manifesta-se pela adesão a rituais e narrativas onde, contada a narrativa e feito o ritual, segue-se a eficácia dos resultados esperados. Ou seja, mantêm-se ações, na atualidade, que *instituem* a produção de sentido, a contínua *produção* daquela rocha/penedo como *monumento* sagrado. Essas ações estão imbuídas dos sentidos associados ao sagrado, como o *respeito* e a veneração; ou, ainda, o intocável e o que está sujeito a tabus.

## 5. PENEDOS SAGRADOS DO NORTE DE PORTUGAL

Não pretende este artigo fazer um trabalho de levantamento dos possíveis penedos sagrados (os *saxum sacrum*, anteriormente referidos) existentes na região norte de Portugal, espaço preferencial do nosso trabalho de pesquisa, sobre este assunto. Trata-se, apenas e só, de fornecer alguns exemplos marcantes, indiciadores dos muitos existentes e a pedir uma urgente investigação, como em outros espaços já foi iniciada<sup>54</sup>. Os autores construíram as suas fichas de levantamento e de caracterização dos exemplares, certamente úteis e replicáveis em vários espaços arqueológicos e etnográficos.

Como anteriormente referimos, os resultados aqui sumariamente apresentados resultam da nossa pesquisa nos últimos 20 anos. Na altura não havia o propósito do levantamento e classificação dos penedos sagrados. Ela surge de vários trabalhos, desde o realizado sobre lendas do vale do Minho<sup>55</sup>, até ao recente trabalho sobre as Aldeias

<sup>52</sup> HOBBSAWM, 1983.

<sup>53</sup> ALMAGRO-GORBEA, 2017; ALMAGRO-GORBEA, ALONSO ROMERO, 2022.

<sup>54</sup> Vejam-se os casos da Andaluzia e da Galiza (ALMAGRO-GORBEA, 2017; ALMAGRO-GORBEA, ALONSO ROMERO, 2022).

<sup>55</sup> CAMPELO, 2002, 2007.

da Mesa dos Quatro Abades, no concelho de Ponte de Lima<sup>56</sup>, passando por pesquisas sobre antropologia do espaço<sup>57</sup>. Um outro trabalho de terreno realizado há vários anos, sobre a Ronda da Lapinha, em Guimarães, mas que ainda não foi publicado, forneceu-nos informação preciosa sobre a importância das rochas e penedos da montanha da Penha para a compreensão deste ritual processional religioso. Ali nos demos conta, desde a *Lenda da Senhora* aparecida na lapinha, irmã de sete outras meninas, que visitava durante a ronda, à bibliografia arqueológica, que encontra nos conjuntos megalíticos da montanha da Penha gravuras e evidências de uma sacralização do espaço, relacionando lendas cosmogónicas e narrativas cristãs, com penedos<sup>58</sup>.

Entre os muitos registos de tradição oral e de rituais realizados neste trabalho de terreno ao longo dos anos, muitos foram os penedos assinalados, que pensamos incluir neste trabalho, mas dada a exiguidade de espaço e de tempo, assinalamos apenas alguns: o Penedo de Toca e a Pedra Sobreposta (Pias, Monção); o Penedo de Miranda (Miranda, Arcos de Valdevez); o Penedo *Cadeira do Juiz* (Monte da Carmona, Carvoeiro, Viana do Castelo); próximo deste, na freguesia de Balugães, veja-se o caso do penedo sobre o qual está implantada a Capela de Nossa Senhora Aparecida de Balugães. Foi nesta localidade a primeira aparição mariana em Portugal (1702) reconhecida pela Igreja Católica. Também a tradição oral local recomenda a passagem por baixo do penedo, atravessando a base da capela de um lado ao outro, como fazendo parte do ritual do romeiro, para que ele saiba se tem pecados graves ou não. Se bater com a cabeça no penedo, é sinal que tem de ir confessar-se, pois é pecador! Ver como todos procuram ter o cuidado de não bater com a cabeça demonstra bem como esperam, com esse empenho, mostrar perante a comunidade o seu *estado espiritual!*

Continuando, temos ainda o conjunto dos penedos das freguesias de Ponte de Lima, Mesa dos Quatro Abades, que delimitam e criam *fronteiras*, para o antigo ritual do *cerco*; o Penedo do Caminho das Bruxa de Melim (Valença); o Penedo do Lagarto de Lamas de Mouro (Melgaço); o Outeiro Pedroso (Sago, Monção); o Penedo da Rainha Aragunta (Valença); o Maciço Granítico do Crasto (Monte Crasto, Monção). Neste último caso, o maciço granítico que se eleva entre a freguesia de Longos Vales e Cambezes é um dos mais significativos exemplos de *montanha granítica mágico/sagrada*. Nela e à sua volta são muitas as lendas. De tal forma tem uma carga mágica e sagrada, que no seu cimo, de onde se pode ter uma excecional panorâmica do vale do rio Minho, colocaram uma cruz e uma imagem religiosa. Nas proximidades deste maciço granítico, numa verdadeira montanha em granito, encontra-se o Santuário a Nossa Senhora dos Milagres (freguesia de Cambezes, Monção), ele próprio marcado por um evento milagroso na sua origem. Não faltam, também, nas imediações, património arqueológico associado a lendas,

<sup>56</sup> CAMPELO, 2023.

<sup>57</sup> CAMPELO, 2009, 2013, 2017.

<sup>58</sup> BETTENCOURT, 2017.



o que faz deste espaço e paisagem lugares muito especiais. Muitos outros penedos no vale do Lima têm estas características de *penedos sagrados* desde o referido Penedo de Miranda, ao *Penedo da Janelinha*, na freguesia da Seara (Ponte de Lima). Deste penedo falam os nossos informantes como estando ligado a rituais de fertilidade. Os casais inférteis deitavam-se no seu interior<sup>59</sup> para consumir práticas sexuais, com o propósito de conseguirem uma gravidez de sucesso. Conhecemos várias pedras de fertilidade. Uma das mais interessantes está próxima da Capela de Santa Justa, nas faldas da Serra d'Arga (quase fronteira às freguesias de Estorãos e Arcos), na meia-encosta sul. Aqui, segundo a tradição local, as mulheres, depois de pernoitarem na serra com os maridos, sentavam-se sobre a pedra, desnudadas, pedindo para engravidar. Há quem chame a esta Serra d'Arga a *Montanha Sagrada!*

Como dissemos, são muitos os exemplares e variadas as narrativas e os sentidos rituais. Aqui queremos desenvolver apenas salientando alguns, que agora passamos a descrever:

### **5.1. Penedos *Peña de Anamão* e Penedo do Casamento (Castro Laboreiro, Melgaço)**

Estes dois penedos, pelas suas características físicas, forma e tradição oral associada, são dos mais interessantes que encontramos. Sobre eles encontramos várias narrativas e vários rituais, conciliando-se elementos pré-cristãos e cristãos.

Na proximidade do terreiro da Capela de Nossa Senhora de Anamão, temos o *Penedo dos Namorados* (também chamado de *penedo de Nossa Senhora*), uma rocha saliente, com um veio de quartzite que sobressai, de alto a baixo, e um nicho natural a meio do penedo, tipo cova, virado a sudoeste, na direção da Capela de Nossa Senhora de Anamão, que fica à distância de cerca de 400 metros. O penedo fica junto ao caminho que leva à capela. Relativamente perto, a nordeste do Penedo do Casamento, cerca de 500 metros, mas muito visível pela dimensão do maciço rochoso, que sobressai no alto do monte, temos a chamada *Peña de Anamão*. Na atualidade é nele que muitos aficionados de escalada praticam desporto. No passado, segundo Alexandra Lima<sup>60</sup>, seria um ponto relevante de controlo do território, uma espécie de atalaia. No penedo encontram-se alguns degraus, irregulares, que levam as pessoas até ao seu topo. Do alto do penedo pode-se controlar um grande espaço visual, desde o vale do Lima até terras galegas, pois encontra-se próximo da raia. Na tradição local este penedo está também associado à história de Tomás das Quingostas, um afamado salteador do século XIX, presente em muitas narrativas lendárias, apesar de ser um personagem histórico. Tivemos oportunidade de ouvir

<sup>59</sup> Localizado na encosta do Monte da Ola, com a belíssima paisagem do vale do Lima em frente, o penedo tem muitas cavidades, sendo que, na base, há uma enorme onde as pessoas podem entrar. O penedo forma uma espécie de cápsula, ou casa, que abriga as pessoas.

<sup>60</sup> LIMA, 1996.

várias versões sobre a vida de Tomás das Quingostas e dos seus feitos<sup>61</sup>, mas registamos, agora, a que refere à sua presença neste local:

*Dixem que o Tomás das Quingostas tinha abrigo na Pena de Anamão. Ouvi muitas histórias dos meus avós sobre este home. Pudera eu as contar todas. Mas ele, fugia dos guardas da rainha. Dixdem que roubaba ós ricos pra dar ós pobres. É o que dixem. Antom, vinha pra este lugar escondido e controlaba a guarda com um home em cima do penedo. Foi preso e morto cando lhe tiraram a correa das calças e num pude andar. Era ali, no Anamão, que se escondia (Informante: Mulher 86 anos<sup>62</sup>, Vila).*

Não temos evidências claras na tradição oral de uma apropriação sacra deste maciço rochoso. No entanto, situando-se ele nas proximidades da Capela de Nossa Senhora de Anamão, dominando o espaço, como fronteira a nordeste, dando início ao vale onde, na parte mais fértil e abundante de água, se situa a capela, e estando *em diálogo* com o *Penedo da Senhora/Penedo do Casamento*, percebemos, pela importância que os locais lhe dão e como o descrevem, da sua relevância na sacralização deste espaço. Funcionando como atalaia, ele seria, também, local de rituais: «O que faziam lá em cima num sei. Mas aquilo é importante. Até dixem que para lá vão as bruxas, fazer das suas» (Mulher 84 anos, Castro Laboreiro).

Por sua vez, o Penedo do Casamento ou Penedo de Nossa Senhora tem uma tradição oral mais complexa.

*Aqui, no caminho para Anamão, já na descida para a Capela da Senhora, junto ao caminho belho, temos este Penedo, que nós chamamos do Penedo do Casamento. Cando binhamos à festa da Senhora do Anamão, nós, as raparigas solteiras, nhamos pra aqui, nesta peña, e pegávamos, assim, um pedrinha, com a mão esquerda... e tentávamos colocar a pedra dentro daquele buraco. Se ficasse, casávamos no ano seguinte. Só fazíamos um bez. Era tradição. Se não ficasse no buraco, não casávamos nesse ano. Às vezes tentávamos mais que uma bez. Era a bontade de casar!*

*Diz-se que a imagem da Senhora de Anamão estava aqui escondida, no buraco. O pobo a descobriu e a lebou para a igreja matriz. Mas ela vinha sempre praíqui. Foi antom que lhe fizeram a capela, ali, que era um lugar más xeitoso e tinha auga.*

*Tamém se diz que quando morou aqui a senhora, uma cobra vinha pra morder no menino, mas um lagarto nom deixou. E, pra ficar na memória, os dous ficaram ali na pedra. Aquele risco, ali, é a cobra e o oitro, ao lado, é o lagarto. O lagarto pôs-se entre a cobra e o menino, para a cobra nom morder o menino. É o que dixem (Informante: Deolinda Rodrigues, 56 anos, Castro Laboreiro).*

<sup>61</sup> CAMPELO, 2002.

<sup>62</sup> Nas entrevistas, umas vezes citamos o nome dos informantes, outras vezes não, por vontade expressa dos mesmos.

Este penedo, ao lado do qual passam todos os romeiros que seguem para Nossa Senhora de Anamão, conjuga duas *mensagens*. A primeira diz que ele tem a capacidade de definir a data de casamento das raparigas, funcionando como um *oráculo*, que aqui, pela presença do veio de cristais de quartzo, seria uma espécie de *crystalomania*. Tinha também uma função premonitória, na medida em que antecipava o que iria acontecer, e alertava para certos riscos, como o da maternidade e a possibilidade de o filho morrer. E esta era a segunda mensagem, a da prevenção. A luta entre a cobra e o lagarto, para sempre ali fixada na rocha pela *petrificação* dos seus corpos, para proteger o *menino* da Senhora, testemunha a ancestral luta pela vida. Realce-se como a cobra veio a perder, na cultura atual, o campo simbólico que teve em múltiplas culturas, a da fertilidade, uma força viva, que traz consigo o renascimento, a cada ano (ao *acordar* da invernção e ao *trocar a pele*). Tantas vezes associada à criação, ela vive da sua própria ambiguidade: criatura do exterior e do interior da terra, comunica e traz o conhecimento desse interior; é animal da luz e das sombras, por isso, um mistério. Desde a cultura clássica grega à cultura asteca, a cobra dá visibilidade à manifestação das contradições do humano e do sagrado. Nos Astecas, o deus Quetzalcoatl era representado pela serpente emplumada; associada a Vishnu, Ananta é a «serpente cósmica» que organiza o mundo e o ciclo da vida. É uma figura omnipresente nas culturas onde era conhecida, ombreando com o homem, como seu contrário (e até inimigo)<sup>63</sup>. Para Freud, a cobra era sinal da masculinidade<sup>64</sup>, representando o falo, órgão reprodutor masculino. Na narrativa bíblica do paraíso terreal, Adão é ludibriado pela serpente. A relação deste evento com o da *incarnação*, vê-se na iconografia da mãe do novo Adão, sob a invocação de Senhora da Conceição, a dominar a cobra. A cobra está sob os seus pés. Próxima do mal e do demoníaco, ela é a tentadora, mas, agora está sujeita e dominada.

É também na forma de cobra que a *moura encantada* aparece aos humanos, pedindo determinadas ações aos jovens para, quando cumpridas, voltar à condição de bela donzela. A inclusão da cobra, serpente, nas narrativas, dá-nos bem conta do mundo do mistério e do sacro, mesmo que sobre os sentidos ancestrais, mantidos e que se continuam a manifestar, se tenham sobrepostos novos sentidos.

Já o *lagarto* é um animal que, aproximando-se, como réptil, do mundo da cobra, tem um sentido muito distinto. Na cultura popular há uma relação problemática entre

<sup>63</sup> Citamos aqui o texto de CHEVALIER, GHEERBRANT (1982 [1969]: 867) no original: «Si l'homme se situe à l'aboutissement d'un long effort génétique, nous devons aussi, nécessairement, placer cette créature froide, sans pattes, ni poils, ni plumes, au commencement du même effort. En ce sens, Homme et Serpent sont les opposés, les complémentaires, les Rivaux. En ce sens aussi, il y a du serpent dans l'homme et, singulièrement, dans la part de celui-ci que son entendement contrôle le moins. Un psychanalyste (JUNH. 237) dit que le serpent est un vertébré qui incarne la psyché inférieure, le psychisme obscur, ce qui est rare, incompréhensible, mystérieux. Il n'y a pourtant rien de plus commun qu'un serpent, rien de plus simple. Mais il n'y a sans doute rien de plus scandaleux pour l'esprit, en vertu même de cette simplicité».

<sup>64</sup> Não esquecer que, em muitas línguas, serpente é do género masculino.

o lagarto e a mulher<sup>65</sup>. O sangue menstrual atrai, supostamente, o lagarto, e não raras vezes assistimos a situações de manifestação de medo por parte de mulheres, aquando da presença de lagartos<sup>66</sup>. Mas esta não é uma interpretação universal. No entanto, por ser muitas vezes relacionado com a serpente, mantém-se em muitas culturas como símbolo do mal, principalmente quando adquire a forma de monstro, de animal gigantesco e anómalo, características reforçadas em narrativas supersticiosas<sup>67</sup>.

A familiaridade do lagarto, por viver mais próximo e ser uma presença frequente junto dos humanos, dá-lhe, ao contrário da cobra, um outro estatuto. Na cultura mediterrânica o lagarto é quase um animal de casa, tendo na antiga cultura egípcia o sentido da *gentileza, benevolência*. Em África é representado na arte e tido como herói civilizador<sup>68</sup>. No livro dos Provérbios (*AT*, Provérbios 30, 24), fala-se dele como animal sábio, apesar do seu pequeno tamanho.

Desta forma, a presença da cobra, que quer atacar o menino, do lagarto, que o protege, e da mãe, transforma este penedo num campo de significados poderosos. O facto de as jovens, a caminho da capela, continuarem a atirar, com a mão esquerda, supostamente a menos capaz, mas também com sentido próprio, uma pedra para o buraco do penedo, a fim de saberem de *notícias* do casamento, quando a sua concretização era ansiosamente desejada, atualiza toda uma história de práticas e de rituais<sup>69</sup>. Verificamos a permanência de uma relação da comunidade com este penedo, num tempo onde o papel do casamento é muito diferente daquele que teve no passado. O simples facto de observarmos a passagem da mão sobre os veios da pedra, os *corpos* da cobra e do lagarto, invocando a proteção de Nossa Senhora, é sinal de que ainda hoje se atualiza e se *constrói* este monumento sagrado. O penedo tem essa capacidade reconhecida de ser *eficaz*, de dar resposta a desejos e de resolver problemas, pela força misteriosa que encerra, reconhecida pela comunidade e reconhecível na paisagem sagrada onde se insere, desde a *Peña de Anamão* à Capela de Nossa senhora de Anamão. Um espaço que fica fora do quotidiano das gentes de Castro Laboreiro, o tal *deserto* que anteriormente falamos. Mas procura-se e percorre-se este *deserto*. E ao percorrê-lo e *dentro dele* realizar-se rituais, atualizam-se as forças misteriosas que encerra, deixa-se o sagrado manifestar o seu poder.

<sup>65</sup> CAMPELO, 2004.

<sup>66</sup> Se a relação dos lagartos com as mulheres se faz através do sangue menstrual, no caso da cobra é feita através do leite. São inúmeras as narrativas lendárias que tratam de cobras a aproveitar o sono das mulheres para lhes roubar o leite. Quando alguma mulher fica sem leite para amamentar os filhos, culpa-se, frequentemente, a cobra do seu roubo. Também há relatos que tratam do roubo do leite de animais pela cobra.

<sup>67</sup> MOZZANI, 1995: 975.

<sup>68</sup> CHEVALIER, GHEERBRANT 1982 [1969]: 567.

<sup>69</sup> A existência de *penedos do casamento* é muito comum. Nós mesmos encontramos um outro *penedo do casamento* na Serra d'Arga, concelho de Caminha. Também ele está junto de um caminho de romeiros, agora para São João d'Arga, um dos santuários das romarias tradicionais mais importantes do Norte de Portugal. Aqui as jovens atiram a pedra (não é imperativo que seja com uma ou outra mão) para cima do penedo e não para um buraco. Pelo que testemunhamos, é mais fácil o sucesso neste penedo da Serra d'Arga do que no de Castro Laboreiro!

## 5.2. Buraco da Moura

A relação entre penedos e mouras é recorrente. Mas essa relação tem narrativas muito diversas, com um único ponto comum: o da moura ser jovem e possuir um tesouro. As mouras ora aparecem sobre penedos, onde estendem os seus fios de ouro (muitas vezes é de ouro o próprio cabelo da moura), ora vivem dentro dos penedos, ora, ainda, guardam as entradas ao interior dos penedos. As lendas contam o *encontro* inesperado entre um jovem, do sexo masculino, e uma moura, que tanto aparece imediatamente na *forma de moura*, ou seja, uma jovem mulher belíssima, que pede uma ação ou sugere uma escolha, com ambas a ter uma recompensa, ou um castigo, caso a escolha seja errada; como aparece na forma de serpente, uma condição de condenação por ter tido um comportamento errado para quem tivesse sobre ela algum poder (como quando ela, jovem donzela, se apaixonava pelo homem errado, segundo os critérios dos pais). A moura aparecia em forma de serpente ou de outra forma dissimulada, solicitando o cumprimento de um voto que, quando realizado, acabava com o seu *fado*, o seu castigo, voltando, então, à sua condição humana. Enquanto isso não acontecia, mantinha-se o castigo. Ao jovem que desencantava a moura dava-se o prémio do casamento com essa bela e rica donzela, que quase sempre era uma princesa encantada<sup>70</sup>.

Quando a moura guardava tesouros, o desencanto do seu *fado* dava à feliz pessoa que o conseguisse o acesso a esses tesouros. Para a moura sair do penedo ou abrir a entrada de acesso aos tesouros, há palavras mágicas a dizer. Mas tal só acontecia com uma boa declamação, sem erro, dessas palavras<sup>71</sup>. Mais uma vez o penedo é espaço de revelação, de transformação e de rituais com palavras mágicas. Ele guarda segredos e tanto traz a fortuna como se fecha e não comunica com o mundo dos humanos. As personagens são as mouras, entidades femininas complexas, encantadas e sedutoras, e as cobras. Ainda não é a Nossa Senhora ou uma Santa cristã. Mantém-se a cobra e a sua relação com o interior da terra e com a luz do sol, na mesma ambivalência anteriormente referida. Ela esconde uma vida secreta que, revelada, traz o amor e a fortuna.

*Num monte aqui na aldeia hai uns penedos cum um buraco. Os antigos dizem que ali habia um moira encantada. Hai gente que lhe chama o buraco da moira. Entom, quando fazia sol, a moira saía do buraco e ficava no cimo do penedo a pintar o cabelo. Disseram que era cabelo de oiro, num sei, talvez loiro. Todo-os ficabam admirados. Era bela, a moira! Ali ficou sempre, até que um home lhe tirasse o feitiço. Mas ninguém sabe se isso aconteceu, pois hai quem diga que a moira ainda lá vive*

<sup>70</sup> CAMPELO, 2002.

<sup>71</sup> É muito frequente dois tipos de narrativas: uma reza ou lengalenga já estabelecida, ou, então, a leitura do Livro de São Cipriano, um livro tido como mágico e muito poderoso na cultura popular. Uma falha na reza ou uma má leitura do livro tinha como consequência o fechamento do penedo.

*e sai às vezes pra cima da lapa. Penteara ela o cabelo para atrair os moços. A gente procura e sabe que hai buracos onde ela se esconde e bai ó rio (Informante: Mulher, 87 anos, Castro Laboreiro (Melgaço)).*

*No Ribeiro, dizem, houve um rapaz e uma moça que queriam casar. A moça num era do Ribeiro, más o rapaz era. Num aprobabam os pais. Eles gistabam-se, más os pais, tanto do rapaz como o da moça, não queriam esse casamento. A resolveram fugir para o lugar do Quinjo. Com o desgosto, os pais da moça botaram uma praga e ela ficou uma cobra. O rapaz cando biu aquilo, fugiu. A cobra, que era a moça enfeitada, fazia muito barulho. Oubia-se de muito longe os barulhos da cobra, ali presa. O rapaz, como gostaba muito da moça, ía lá para a desencantar, com um bejo. Más num conseguia, pois ficaba cheio de medo com o barulho. Foi uma e outra vez e num deu o bejo. Antom a moça, por ber a cobardia do namorado, tamem o amaldiçoou. Dixe: «tão amaldiçoado sejas tu como eu» Antom ele tamém ficou uma serpente e ficaram os dos ali presos para sempre, debaixo dum penedo (Informante: Mulher de 78 anos (Ribeiro, Castro Laboreiro), recolhida em 2001).*

## **CONCLUSÃO. PENEDOS SAGRADOS COMO PATRIMÓNIO CULTURAL: UMA RECOLHA A FAZER**

Por aquilo que expusemos neste pequeno trabalho, existem muitos penedos com as características próximas aos de tipo *saxum sacrum*. O conceito de sagrado e a motivação de relacionar as pedras e massas graníticas com o mágico-religioso surgem da motivação para falar e acreditar em entidades poderosas para explicar eventos e organizações do espaço e da paisagem ou formas físicas da natureza para as quais não se tinha uma explicação intuitiva. Apelar à contraintuição, ao fantástico, é a estratégia mais eficaz para dar sentido a tudo isto, sabendo, de antemão, que aceite a contraintuição, segue-se a crença de um poder extraordinário, capaz de uma eficácia que não era possível na visão *normal* do mundo e das coisas. Entrar em contato com esse poder e negociar a sua eficácia resolvia a expectativa de dar sentido à vida, ela mesma com tantas coisas não previsíveis e guiada pelo aleatório.

Ter acesso a este *mundo cultural* ancestral, mas presente na atualidade, ainda com expectativas de eficácia, através dos *penedos sagrados* é reconhecer neles um património cultural de valor excepcional. Iniciadas já a pesquisa e a sistematização em alguns países, como é o caso notório de Espanha, importa ver como essa investigação pode ser feita em Portugal, com metodologias arqueológicas, geográficas e etnográficas, e dentro das tipologias já assumidas. A urgência e importância deste levantamento prendem-se com os seguintes fatores:

- ter consciência que os detentores das tradições orais relacionadas com os penedos estão a desaparecer. Nenhuma revolução ou mudança histórica teve tanto impacto no fim deste mundo mágico-religioso como o que aconteceu em meados do século XX. Durante séculos a relação das comunidades humanas com o território pouco variou, no essencial, pois, apesar dos rituais se terem alterado em novas personagens, as práticas quase sempre foram as mesmas, como foi o caso dos sistemas de cura, proteção e busca da fertilidade;
- esta pesquisa dignifica a ciência e uma pesquisa que cruze as técnicas arqueológicas com as etnológicas, em metodologias interdisciplinares e transdisciplinares. Ao não fazermos isto, verificamos que algo escapou aos seus interesses durante décadas;
- ele valoriza a paisagem cultural/espiritual dos nossos territórios: a *paisagem sagrada*;
- por fim, apesar de não ter sido tratado aqui este tema, os resultados destas investigações podem fornecer conteúdos para um turismo de qualidade, científico e cultural, ao mesmo tempo que ecológico e saudável.

Como vimos, o acesso teórico e metodológico a estes *penedos sagrados* terá de fazer-se com critérios transdisciplinares, de rigor científico, para compreender a sacralidade e carácter sobrenatural e mágico destas pedras. Importa, assim, fazer também um inventário destes *penedos sagrados* no contexto português. As diferentes tipologias com que são descritas mostram a diversidade e complexidade das mesmas, dificultando a verificação desse carácter de sobrenaturalidade e capacidade *númica*, onde o poder do sagrado se manifesta. Por vezes, eles, em singular, encerram vários significados e tradições orais, numa transversalidade muito própria ao sentir e uso popular.

O continuado esforço de pesquisa, como já referimos, chegou a tipologias e a uma ficha de inventariação. Também a internacionalização da pesquisa, desde a Península Ibérica, passando por outros países europeus e até fora da Europa, vai ser possível e provavelmente refinada e criticamente sustentada com teorias e metodologias partilhadas.

O facto de nos termos cingido, a nível de exemplos, ao território do Minho e Alto Minho, deve-se tanto a este ser o nosso campo privilegiado de investigação, como ao diverso e complexo mundo lendário associado aos penedos. Na verdade, o mundo lendário do Alto Minho ainda tem muitas surpresas para os investigadores, apesar dos trabalhos sistemáticos realizados nas últimas décadas. A lenda introduz-nos na interpretação simbólica dos espaços, de acontecimentos e personagens. Onde a natureza surpreende, pelo inusitado, pelas formas orográficas, pelo extraordinário, pelos riscos e pela abundância ou ausência, aí surge a narrativa lendária. A vivência das pessoas, entre a vida quotidiana e o momento excepcional, entre o acessível e o mistério, entre o evidente e o surpreendentemente ausente, obriga a pensar e a criar histórias, depois transmitidas de

geração em geração, verdadeiro património oral a traduzir o mundo simbólico e emocional das nossas comunidades.

Dentre estas lendas, as dos penedos são frequentemente a origem de uma revelação, de um culto religioso, de um lugar sagrado a praticar. A lenda é o património cultural oral mais associado ao território e, por isso, aquele que deve ser preservado para não perdermos os sentidos do uso e prática de cada território. A memória dos sítios precisa da sua arqueologia, se quer permanecer ativa e entendível no presente. Os locais habitados deixam, no longo tempo histórico, as evidências dos usos, das práticas, dos eventos da história, das interpretações e invenções. São relíquias que nos ajudam a pensar e descobrir o nosso território. Ou seja, coisas bem vivas, ao contrário daquilo que muita gente pensa. Por ser uma realidade dinâmica, não é possível a musealização de um território, quando sobre musealização se entende um local de observação do património herdado.

O ato de contar a lenda, de a reinventar em situações específicas, tem a mesma força dos rituais míticos cosmogónicos. Se muitas das lendas referidas a penedos trazem essa leitura da *ossatura* do mundo, como se a evidência do penedo fosse a do esqueleto da terra, não é demais dizer que, como alguém já o fez, «os lugares sentem-se nos ossos»! Muito para além do conceito romano de *genius loci* (o *espírito do lugar*), onde cada lugar tem o *seu espírito*, importa aqui valorizar a própria complexidade do lugar, pois ele não guarda uma lenda, mas deixa-se desvelar pela lenda. A lenda não diz tudo sobre o lugar, o penedo. A lenda abre o lugar e o penedo a muitas interpretações, a vivências, a práticas, a novas possibilidades de o habitar e compreender.

Este é o nosso contributo para pensar e trabalhar os *penedos sagrados*, introduzindo a narrativa lendária e a prática ritual, ainda hoje vivida e transmitida por membros das comunidades vizinhas a estes *monumentos culturais*.

## BIBLIOGRAFIA

- ALBERRO, M. (2004). *Diccionario mitológico y folklórico céltico*. Betanzos, A Coruña: Ed. Briga.
- ALBERRO, M. (2006). *Paradigmas de la cultura y la mitología célticas*. Gijón: Ediciones Trea.
- ALFAYÉ, S. (2009). *Santuarios y Rituales en la Hispania Céltica*. Oxford: Archaeopress. (BAR International Series; 1963).
- ALFOLDY, G. (1995). *Inscripciones, sacrificios y misterios: el santuario rupestre de Panóias (Portugal): informe preliminar*. «Madrider Mitteilungen». 36, 252-258.
- ALINEI, M.; BENOZZO, F. (2009). *Origens Célticas e Atlânticas do Megalitismo Europeu*. Lisboa: Apenas Livros.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (2006). *El “Canto de los Resposos” de Ulaca (Ávila): un rito celta del Más Allá*. «Revista de Ciencias de las Religiones». 11, 5-38.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (2015). *Sacra Saxa: ‘Peñas Sacras’ propiciatorias y de adivinación de la Hispania Céltica*. «Estudios Arqueológicos de Oeiras». 22, 329-410.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (2017). *Sacra Saxa: propuesta de clasificación y de metodología de estudio*.
- ALMAGRO-GORBEA, M.; GARI, A., eds. *Sacra Saxa. Creencias y ritos en peñas sagradas*. Huesca: Instituto de Estudios Altoaragoneses, pp. 10-33.



- ALMAGRO-GORBEA, M. (2018). *Los Celtas. Imaginario, mitos y literatura*. Córdoba: Editorial Almuzara.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (2019a). *Sacra saxa y ritos populares de adivinación en la Hispania prerromana*. In MONTERO, S.; GARCÍA CARDIEL, J., eds. *Santuarios oraculares, ritos y prácticas adivinatorias en la Hispania Antigua*. Madrid: Ediciones Complutense, pp. 21-52.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (2019b). *De los libros perdidos de poseidónios a la etnología como fuente de conocimiento de la Hispania prerromana*. «Revista OTARQ. Otras Arqueología». 4, 65-91.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (2020). *Los Celtas en la Península Ibérica: una perspectiva actual*. «Estudios Arqueológicos de Oeiras». 26, 327-348.
- ALMAGRO-GORBEA, M. et al. (2020). *Las peñas resbaladeras de Extremadura. 'Peñas sacras' relacionadas con la fecundidad*. «Revista de Estudios Extremeños». 80:1, 11-44.
- ALMAGRO-GORBEA, M. et al. (2021). *Barrocales sagrados de Extremadura: Orígenes de la religión popular de la Hispania Céltica*. Badajoz: Fondo de Educación y Promoción de Caja Rural de Extremadura.
- ALMAGRO-GORBEA, M.; ALONSO ROMERO, F. (2022). *Peñas Sacras de Galicia*. Betanzos, A Coruña: Fundación L. Monteagudo.
- ALMEIDA, C. A. F. de (1959). *Um Aspecto do Culto dos Rios na Lusitânia*. «Douro Litoral». III:9, 873-887.
- ALMEIDA, C. A. F. de (1974). *Paganismo. Sua sobrevivência no occidente peninsular*. Lisboa: [s.n.]. Sep. de «Memorian António Jorge Dias», vol. II, pp. 17-37.
- ALMEIDA, C. A. F. de (1986). *A Paróquia e o seu território*. «Cadernos do Noroeste». 1, 113-130.
- ALONSO ROMERO, F. (1983). *La leyenda de la Reina Lupa en los montes del Pindo (Galicia)*. «Cuadernos de Estudios Gallegos». 99, 227-267.
- ALONSO ROMERO, F. (1988). *La magia de los helechos en una leyenda de la noche de San Juan: paralelismos europeos, célticos y germánicos*, «Comunicaciones Germánicas». 15, 59-73.
- ALONSO ROMERO, F. (1991). *Santos e barcos de pedra*. Vigo: Xerais.
- ALONSO ROMERO, F. (1998). *Las mouras constructoras de megalitos: estudio comparativo del Folklore gallego con el de otras comunidades europeas*. «Anuario Brigantino». 21, 11-28.
- ALONSO ROMERO, F. (2007). *Análisis etnográfico y arqueológico de una Diosa Madre en el petroglifo del Outeiro do Filladuro en Mallou (Carnota, A Coruña): «Coviñas» y círculos*. «Anuario Brigantino». 30, 21-56.
- ALONSO ROMERO, F. (2012). *Cultos y creencias en torno a los megalitos en el área atlántica europea*. Santiago de Compostela: Andavira Editora.
- ALONSO ROMERO, F. (2013). *El culto a las piedras del Promontorio Sagrado (Cabo de San Vicente)*, VI Congreso Transfronteiriço de Cultura Celta. Ponte da Barca: Município de Ponte da Barca, pp. 99-125.
- ALONSO ROMERO, F. (2016). *Vestigios de cultos celtas al roble en las romerías galegas*. «Anuario Brigantino». 39, 95-112.
- ALVES, L. (2003). *The movement of signs – Pos-glacial rock art in North-Iberia*. Reading: Universidade de Reading. Tese de doutoramento – policopiada.
- BAPTISTA, António M. (1997). *Arte megalítica no planalto de Castro Laboreiro*. «Brigantium». 10, 191-216.
- BARRETT, J. L. (2000). *Exploring the Natural Foundations of Religion*. «Trends in Cognitive Sciences». 4:1, 29-34.
- BAYLISS, A.; McAVOY F.; WHITTLE, A. (2007). *The world recreated: redating Silbury Hill in its monumental landscape*. «Antiquity». 81:311, 26-53.
- BENITO DEL REY, L.; BERNARDO, H. A.; SÁNCHEZ RODRÍGUEZ, M. (2003). *Santuarios Rupestres Prehistóricos de Miranda do Douro (Portugal) y de su entorno de Zamora y Salamanca (España)*. Miranda do Douro: Câmara Municipal. 2 vols.
- BETTENCOURT, A. M. S. (2013). *O Bronze Final no Noroeste português. Uma rede complexa de Lugares, memórias e ações*. Estudos Arqueológicos de Oeiras. 20, 167-172.

- BETTENCOURT, A. M. S. (2017). *Gravuras rupestres do noroeste português para além das artes atlântica e esquemática*. In *Arqueologia em Portugal. 2017 – Estado da Questão*. Lisboa: Associação dos Arqueólogos Portugueses, pp. 1033-1067.
- BETTENCOURT, A.; VILAS BOAS, L. (2021). *Monumentos megalíticos do Alto-Minho. A modelação de uma paisagem milenar*. In CAMPELO, Á., coord. *Viagem no Tempo. História e património cultural do Alto Minho*. Viana do Castelo: CIM – Alto Minho, pp. 35-46.
- BOUZA BREY, F. (1931). *A pía megalítica de Mougás e as prácticas adiviñatorias da Galiza antiga*. «Boletín de la Real Academia Gallega». 20, 175-192.
- BOUZA BREY, F. (1945). *El tema de abandono por senectud en el folklore gallego-portugués*. «Revista de Dialectología y Tradiciones Populares». I, 496-513.
- BOUZA BREY, F. (1963). *Ritos impetratorios da choiva en Galiza. A inmersión dos Sacra e os vellos cultos hidricos*. In *I Congresso de Etnografía y Folklore. Braga-1956*. Lisboa: Comissão de Etnografia e História, vol. I, pp. 335-347.
- BOUZA BREY, F. (1982). *Etnografía y folklore de Galicia, 1*. Vigo: Xerais.
- BOUZAS, A. (2015). *Etnoastronomía del calendario céltico en Galicia*. Anuario Brigantino. 38, 67-90.
- BOUZAS, P.; DOMELO, X. A. (2000). *Mitos, ritos y leyendas de Galicia. La magia del legado celta*. Barcelona: Ediciones Martínez Roca.
- BOYER, P. (2001). *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*. Nova Iorque: Basic Books.
- BRADLEY, R. (2000). *An archeology of natural places*. Londres; Nova Iorque: Routledge.
- BRADLEY, R.; CRIADO BOADO, F.; FÁBREGAS VALCARCE, R. (1995). *Rock art and the prehistoric landscape of Galicia: the results of field survey of 1992-1994*. «Proceedings of the Prehistoric Society». 61, 347-370.
- BRAGA, T. (1994 [1885]). *O povo português nos seus costumes, crenças e tradições*. Lisboa: Dom Quixote. 2 vols.
- CAMPELO, Á. (2002). *Lendas do Vale do Minho*. Valença: Associação de Municípios do Vale do Minho.
- CAMPELO, Á. (2004). *As viajantes da noite: celebrar o corpo nas margens e encruzilhadas da vida*. In TOSCANO, A. M. C.; GODSLAND, S., dir. *Mulheres Más*. Porto: Edições Universidade Fernando Pessoa, pp. 15-32.
- CAMPELO, Á. (2007). *Da crença e da estética das lendas: o mundo do imaginário popular*. «Boletim Auriense». XXXVII:37, 327-356.
- CAMPELO, Á. (2009). *Espaço, construção do mundo e suas representações*. In BETTENCOURT, A. M. S.; ALVES, L. B., eds. *Dos Montes, das pedras e das águas...* Braga: CITCEM; APEQ, pp. 191-206.
- CAMPELO, Á. (2012). *Vezeira do gado de Fafião. Viver a Montanha*. «Trabalhos de Antropologia e Etnologia», 52:7, 7-34.
- CAMPELO, Á. (2013). *A Paisagem. Introdução a uma Gramática do Espaço*. Guimarães: UMDGEO – Departamento de Geografia da Universidade do Minho.
- CAMPELO, Á. (2017). *Contribution of the magical and religious geography to an anthropology of space. A case study in the north-west of Portugal*. In BETTENCOURT, A. M. S. et al. eds. *Recorded Places, Experienced Places. The Holocene rock art of the Iberian Atlantic north-west*. Oxford: BAR Publishing, pp. 7-16.
- CAMPELO, Á. (2023). *Património e Desenvolvimento*. In AA.VV. *As Aldeias da Mesa dos Quatro Abades*. Ponte de Lima: Município de Ponte de Lima, pp. 43-103.
- CARO BAROJA, J. (1974). *Culto a los árboles y mitos y divinidades arbóreas*. In CARO BAROJA, J. *Ritos y Mitos Equívocos*. Madrid: Istmo, pp. 339-351.
- CARO BAROJA, J. (1993). *Las brujas y su mundo*. Madrid: Allianza.
- CASTELO BRANCO, S.; MORENO FERNÁNDEZ, S.; MEDEIROS, A., eds. (2022). *Outros Celtas. Celtismo, modernidade e música global em Portugal e Espanha*. Lisboa: Tinta-da-China.

- CASTRO, X. (1997). *Muxía, Finisterre de la ruta jacobea y santuario de culto a las piedras*. Pontevedra: Pedra d'Abalar Ediciones.
- CERTEAU, M. (1990). *L'Invention do Quotidien – 1.ª arts de faire*. Paris: Gallimard.
- CHEVALIER, J.; GHEERBRANT, A. (1982 [1969]). *Dictionnaire des Symboles*. Paris: Éditions Robert Laffont.
- CUBA, X. R.; REIGOSA, A.; MIRANDA, X. (1998). *Diccionario dos seres míticos galegos*. Vigo: Xerais.
- CUNLIFFE, B.; KOCH, J. T. (2010). *Celtics from the West: Alternative Perspectives from Archaeology, Genetics, Language and Literature*. Oxford: Oxbow Books. (Celtic Studies Publications; 15).
- CUNLIFFE, B.; KOCH, J. T. (2019). *Exploring Celtic Origins: New Ways Forward in Archaeology, Linguistics, and Genetics*. Oxford: Oxbow Books. (Celtic Studies Publications; 22).
- CUNQUEIRO, A. (1962). *La piedra que habla*. «El Faro de Vigo». (3 jun. 1962).
- DARVILL, T. (2006). *Stonehenge: the biography of a Landscape*. Stroud: The History Press.
- DARVILL, T. et al. (2012). *Stonehenge remodelled*. «Antiquity». 86:334, 1021-1040.
- DUMÉZIL, G. (1941). *L'Étude comparée des religions indo-européennes*. «La Nouvelle Revue Française». 29:332, 385-399.
- ELIADE, M. (1971). *La nostalgie des origines*. Paris: Gallimard.
- FABIÃO, C. et al. (2003). *Novas investigações no Santuário de Endovélico (S. Miguel da Mota, Alandroal): a campanha de 2002*. «Revista Portuguesa de Arqueologia». 6:2, 415-479.
- FEIJOO ARES, V. (2011). *Las motivaciones de los nombres de las piedras en Galicia. Cultos, ritos y leyendas*. In *Els noms en la vida quotidiana. Actes del XXIV Congrés Internacional d'ICOS sobre Ciències Onomàstiques. Annex Secció 6*, pp. 1129-1145. [Consult. 25 mar. 2016]. Disponível em <<http://www.gencat.cat/llengua/BTPL/ICOS2011/116.pdf>>.
- FERNÁNDEZ DE LA CIGONA, E. (2003). *O poder das pedras. O mito da fecundación en Galicia*. Vigo: Asociación Galega para a Cultura e a Ecoloxia.
- FERRO COUSELO, J. (1952). *Los petroglifos de termino y las insculturas de Galicia*. Ourense: [Edição de Autor].
- GEERTZ, A. W., ed. (2013). *Origins of religion, cognition and culture*. Durham: Routledge.
- GONÇALVES, L. J. (2014). *Santuário do Endovélico: espaço de encontro de indígenas e romanos*. «Revista Santuários. Cultura, Arte, Romarias, Peregrinações, Paisagens e Pessoas». 1:2, 75-81.
- GONZÁLEZ PAZ, C. A.; BEIRÓ PIÑEIRO, X. C. (2004). *A pena abaladoira: un exemplo da litolatría na lucense serra do Xistral*. «Estudios Mindonienses». 20, 923-952.
- GONZÁLEZ REBOREDO, X. M. (1983). *Lendas galegas de tradición oral*. Vigo: Xerais.
- HOBBSAWM, E. (1983). *Introduction: Invention Traditions*. In HOBBSAWM, E.; RANGER, T., eds. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1-14.
- JIMÉNEZ GUIJARRO, J. (2000). *Las Peñas Sacras como imago mundi del «centro cósmico» en el mundo indoeuropeo y céltico*. «Trabalhos de Antropologia e Etnologia». 40:3-4, 101-116.
- LE GOFF, J. (1985). *L'Imaginaire médiéval*. Paris: Gallimard.
- LIMA, A. (1996). *Castro Laboreiro. Povoamento e organização de um território serrano*. Braga: ICN; PNP; Melgaço: Câmara Municipal de Melgaço.
- LÓPEZ CUEVILLAS, F. (1956). *La silla de la Reina Mora en el coto de Castro Esposende*. «Boletín de la Comisión Provincial de Monumentos Históricos y Artísticos de Orense». 18:3, 181-189.
- MAIER, B. (1997). *Dictionary of Celtic Religion and Culture*. Suffolk: Boydell Press.
- MARCO SIMÓN, F. (1993). *La individuación del espacio sagrado: testimonios culturales en el Noroeste hispánico*. In MAYER OLIVÉ, M.; GÓMEZ PALLARÉS, J., ed. *Religio Deorum. Actas del coloquio internacional de epigrafía "Culto y sociedad en Occidente"*. Barcelona: Editorial AUSA; Sabadell, pp. 317-324.
- MARIÑO FERRO, X. R. (2007). *A Serpe, a Muller e o Diabo*. «Boletín Auriense». XXXVII:37, 251-278.

- MONTEAGUDO, L. (2003). *Menhires y marcos de Portugal y Galicia*. «Anuario Brigantino». 26, 25-50.
- MOREIRA, J. A. (2018). *Podomorfos na Fachada Ocidental do Noroeste de Portugal, entre os Ríos Douro e Minho*. Braga: Universidade do Minho. Dissertação de mestrado.
- MOREIRA, J. A.; BETTENCOURT, A. M. S. (2018). *Depictions of Shoeprints in Northwest Portugal*. «Heritage». 2, 39-55.
- MOYA-MALENO, P. R. (2018). *Paleoetnología de la Hispania Céltica*. Oxford: BAR Publishing. (BAR International Series; 2996 (1)).
- MOZZANI, Éloise (1995). *Le Livre des Superstitions. Mythes, Croyances et Legendes*. Paris: Éditions Robert Laffont.
- OLIVARES, J. C. (1997). *El dios indígena Bandua y el rito del Toro de San Marcos*. «Complutum». 8, 205-221.
- OUBIÑA, C. Parcero (2005). *Los celtas en la cara de la Luna*. «Complutum». 16, 156-169.
- PEREIRA GONZÁLEZ, F. (2004). *O celtismo na historiografía galega do século XVIII*. «Gallaecia». 23, 221-249.
- PEREIRA POZA, A. (2001). *Ritos de embarazo e parto en Galicia*, A Coruña: Edicións do Castro.
- PEREIRA, B. E. (1962). *Vestígios do culto das pedras no Norte de Portugal*. Porto: [s.n.], pp. 247-253. Separata de XXVI Congresso Luso-Espanhol, secção VII.
- POPE, R. (2022) *Re-approaching Celts: Origins, Society, and Social Change*. «Journal of Archaeological Research». 30, 1-67.
- QUINTÁ PEREIRA, R. (2015). *Uso simbólico do cuarzo na cultura galega. Aspectos etnográficos y arqueológicos*. Ourense: Sociedade Antropológica Galega.
- QUINTÁ PEREIRA, R. (2016). *Análise estrutural e simbólica do mito da moura*. Allariz: Alveiros.
- RENFREW, C. (1990). *Arqueología y Lenguaje. La cuestión de los orígenes indoeuropeos*. Barcelona: Editora Crítica.
- RIBEIRO, N., JOAQUINHO, A.; PEREIRA, S. (2012). *O Podomorfismo na Arte Rupestre da fachada Atlântica, que significado?* In *Actas do V Encontro de Arqueologia do Sudoeste Peninsular*, pp. 201-211 [Consult. 11 jan. 2022]. Disponível em <12.pdf (uhu.es)>.
- RISCO, V. (1950). *Los tesoros legendarios de Galicia*. «Revista de Dialectología y Tradiciones Populares». 6, 185-213; 403-429.
- SAMPAIO, H. A.; BETTENCOURT, A. M. S.; ALVES, M. I. C. (2009). *O Monte da Penha, Guimarães, como cenário de ações de incorporação e de comemoração do espaço na Pré-história da bacia do Ave*. In BETTENCOURT, A. M. S.; ALVES, L. B., eds. *Dos Montes, das pedras e das águas...* Braga: CITCEM; APEQ, pp. 55-76.
- SANCHES, M. J. (2002). *Spaces for social representation, choreographic spaces and paths, in the Serra de Passos and surrounding lowlands (Trás-os-Montes, Northern Portugal) in Late Prehistory*. «ARKEOS». 12, 65-105.
- SANTANA, B. D. (2001). *Arqueología y política em la investigación proto-histórica de Galicia*. «Complutum». 12, 311-324.
- SANTOS, M. J. C. (2013). *A Rocha e o Mito. Crenças e tradições na cultura popular portuguesa. Corpus de mitos e lendas associadas a rochas no território português*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza. [Consult. 27 mar. 2023]. Disponible en <[https://www.academia.edu/1980689/A\\_Rocha\\_e\\_o\\_Mito\\_Crenças\\_e\\_tradições\\_na\\_cultura\\_popular\\_portuguesa](https://www.academia.edu/1980689/A_Rocha_e_o_Mito_Crenças_e_tradições_na_cultura_popular_portuguesa)>.
- SANTOS, M. J. C. (2017) *¿Sillas de Reyes o tronos de dioses? Questiones metodológicas en torno a los santuarios rupestres*. In ALMAGRO-GORBEA, M.; GARI LACRUZ, Á., eds. *Sacra Saxa. Creencias y ritos en peñas sagradas: Actas del Coloquio Internacional celebrado en Huesca del 25 al 27 de noviembre 2016*. Huesca: Instituto de Estudios Altoaragoneses, pp. 235-243.
- SILVA, E. J. L. (1991). *Descobertas recentes de arte megalítica no Norte de Portugal*. «Cadernos Vianenses». 15, 31-45.

- SILVA, E. J. L. (2003). Novos dados sobre o Megalitismo do Norte de Portugal. In GONÇALVES, V. S., ed. *Muita gente, poucas antas? Origens, espaços e contextos do Megalitismo. Actas do II Colóquio Internacional sobre Megalitismo*. Lisboa: Instituto Português de Arqueologia, pp. 269-279. (Trabalhos de Arqueologia; 25).
- SOARES, N. M. (2005). *As Mamoas 5 e 6 do Núcleo Megalítico do Mezio (Arcos de Valdevez)*. Arcos de Valdevez: GEPA. (Terra de Val de Vez; 17).
- SOUSA, Tude M. de (2009 [1927]). *Gerez. Notas Etnográficas, Arqueológicas e Históricas*. 2.ª edição fac-similada. Terras de Bouro: Câmara Municipal de Terras de Bouro.
- TABOADA CHIVITE, X. (1965). *O culto das pedras no noroeste peninsular*. Verín: Editado a expensas do Concelho de Verín.
- TABOADA CHIVITE, X. (1980). *Ritos e creencias galegas*. Santiago: Sálvora.
- TENREIRO-BERMÚDEZ, M.; MOYA-MALENO, P. (2018). *Sacrifício, Circunvalação e Ordálio na Hispânia Céltica: uma aproximação em longue durée à ritualidade do espaço e o tempo*. «Tempo. Revista de História». 24:3, 652-686.
- TORRES-MARTÍNEZ, J. E.; MEJUTO GONZÁLEZ, J. (2010). *El 'calendario celta' como fuente para el estudio de la cultura céltica. Arqueoastronomía y etnohistoria*. In BURILLO, F., ed. *VI Simposio sobre Celtiberos: Ritos y Mitos*. Daroca: Centro de Estudios Celtibéricos, pp. 541-551.
- VASCONCELLOS, J. L. de (1882). *As pedras. Tradições Populares de Portugal*. Porto: Livraria portuense de Clavel & Ca., pp. 89-98.
- VASCONCELLOS, J. L. de (1897). *Religiões da Lusitânia*. Lisboa: Imprensa Nacional, vol. I.

# MOUROS, TOPÓNIMOS E LENDAS: ALGUMAS ACHEGAS PARA O SEU ESTUDO

ALEXANDRA VIEIRA\*

**Resumo:** *O principal objetivo deste trabalho pauta-se por compreender de que forma os vestígios arqueológicos permitem validar, ou não, alguns aspetos lendários relativos aos Mouros, em Portugal. Procedeu-se à análise de algumas lendas etiológicas e dos sítios arqueológicos com as quais se podem relacionar, tentando compreender microterritórios com base na ideia de que a paisagem é algo orgânico, que funciona como uma rede de lugares que se revelam a partir das práticas quotidianas das comunidades.*

**Palavras-chave:** *paisagem; vestígios arqueológicos; Mouros; topónimos; lendas.*

**Abstract:** *The main purpose of this work is to understand how the archaeological remains allow us to validate, or not, some legendary aspects related to the Moors in Portugal. My analysis is based on some etiological legends and archaeological sites with which they can be related, trying to understand micro territories based on the idea that the landscape is something organic, that works as a network of places revealed from the communities' daily practices.*

**Keywords:** *landscape; archaeological remains; Moors; place names; legends.*

## INTRODUÇÃO<sup>1</sup>

Que papel desempenham os vestígios arqueológicos nas dinâmicas de construção das paisagens? O estudo da paisagem é um enorme desafio para qualquer investigador, seja arqueólogo, geógrafo, etnógrafo, porque os caminhos de pesquisa são vários e muito distintos entre si. Do ponto de vista da arqueologia, existem pelo menos duas grandes vias de pesquisa. Por um lado, há a análise da paisagem a partir das arqueociências com vista à reconstituição de uma paleopaisagem, tentando perceber a forma como foi mudando ao longo dos tempos, ou reconstituindo-a num determinado contexto spatiotemporal. Por outro lado, é possível analisar a paisagem pelo prisma da sua dimensão imaterial e temporal, trabalhando a memória social de uma determinada comunidade.

*[A] paisagem já não é apenas a expressão das relações entre a sociedade e o ambiente natural, mas também dos laços que ligam o presente à herança do passado. [...] A arqueologia da paisagem deve basear-se na reconstituição das paisagens enquanto «combinações sócio-ecológicas complexas». [...] [onde] às escalas espaciais devem associar-se as escalas temporais e a profundidade histórica<sup>2</sup>.*

---

\* Investigadora do CITCEM, Centro de Investigação Transdisciplinar Cultura, Espaço e Memória (unidade de I&D 4059 da FCT). Email: alexandramvieira@gmail.com; Instituto Politécnico de Bragança. Email: alexandra.vieira@ipb.pt.

<sup>1</sup> Gostaria de agradecer à Sandra Santos pela revisão do documento, e aos *peer reviewers* pelos seus comentários, o que permitiu melhorar, de forma significativa, o texto.

<sup>2</sup> BLANC-PAMARD, RAISON, 1986: 157.

Todavia, mais do que concentrar a atenção nos elementos físicos (relevo, flora e fauna), o foco centra-se na interpretação que as comunidades fazem sobre o mundo em que vivem e o espaço físico que as rodeia, perspetivando a paisagem enquanto «auto-biografia colectiva e inconsciente que reflecte gostos, valores, aspirações e medos» de uma comunidade; fazendo o exercício de procurar «as relações entre o inconsciente da memória colectiva e o imaginário na escolha das localizações, na identificação dos territórios do medo ou da admiração»<sup>3</sup>. Álvaro Campelo advoga a existência de um «valor» relativamente à paisagem, ou seja, «um locus de observação/ação que se constitui ao longo do tempo, e sempre referente ao tempo, um património de experiências, de saberes e de relações sociais, a estudar e a interpretar»<sup>4</sup>, o que nos permite pensar a paisagem como um «produto cultural imbuído de significações que traduzem as crenças e os valores da sociedade», tornando-se um «repositório de culturas e estilos de vida das formações sociais anteriores»<sup>5</sup>.

A paisagem reflete o passado através de um legado material (sítios arqueológicos) que, embora conservem parte da sua arquitetura, se inserem num outro contexto temporal e social, em qualquer dos casos, diferente. Deste modo, a referência a um passado mais remoto, enquadrado numa determinada lógica de pensamento (o «maravilhoso», o «encantamento», o «outro», o Mouro ou a Moira), permite compreender os vestígios arqueológicos presentes na paisagem. As paisagens humanas não são imutáveis, e a análise dos topónimos assim como da tradição oral, designadamente das lendas, permite a compreensão dos vestígios materiais herdados do passado, o que nos permite perceber as dinâmicas da paisagem a partir de um legado imaterial construído através de uma constante dialética de memória e esquecimento.

## 1. METODOLOGIA E FONTES DE INFORMAÇÃO

Como conjugar o estudo da arqueologia da paisagem com a tradição oral no âmbito das lendas etiológicas associadas aos Mouros, em Portugal? Neste caso em particular, propõe-se a realização de uma análise bibliográfica e documental (quando possível) a: documentos, publicações, mapas, cartas militares, entre outros. Em relação ao registo dos Mouros na bibliografia portuguesa, a obra que destacamos para este período é, efetivamente, as *Memórias Paroquiais de 1758*, que resulta de um inquérito realizado em todas as paróquias do país após o Terramoto de 1755. A sua análise permite-nos assinalar as designações dos sítios arqueológicos e os topónimos existentes em determinadas áreas geográficas, assim como as explicações populares para esses vestígios materiais que pontuavam a paisagem à época. Os padres anotavam o que dizia a tradição, que se plasma, muitas das vezes, sob a forma de lendas.

<sup>3</sup> SALGUEIRO, 2001: 47.

<sup>4</sup> CAMPELO, COSTA, VIEIRA, *ed.*, 2013: 35.

<sup>5</sup> SALGUEIRO, 2001: 50.

Existe uma panóplia de publicações dos séculos XVIII, XIX e primeira metade do século XX que possuem informações relevantes e úteis para o trabalho que nos propomos desenvolver. Há obras que referenciam as tradições e o folclore associados aos Mouros, nomeadamente: as corografias, como por exemplo a *Corografia portuguesa e descripçam topografica do famoso Reyno de Portugal*, do padre António Carvalho da Costa<sup>6</sup>; os dicionários geográficos do reino de Portugal, dos quais se destacam o *Diccionario Geografico* do padre Luís Cardoso ou o *Portugal Antigo e Moderno* de Pinho Leal<sup>7</sup>, cuja obra apresenta alguns dados mais controversos; as obras de alguns arqueólogos/etnógrafos, tais como José Leite de Vasconcelos, Martins Sarmento, Luís Chaves, Consiglieri Pedroso, Abílio Brandão, o Abade de Baçal – Francisco Manuel Alves, Ataíde Oliveira, entre outros<sup>8</sup>. A análise de algumas revistas de finais do século XIX/inícios do século XX: o «Archaeologo Português», revista ímpar na arqueologia portuguesa, ou outras como a «Revista de Guimarães», «Terra Portuguesa», «Lusitania: revista de estudos portugueses», «Opúsculos», apenas para enunciar alguns exemplos, também pode apresentar resultados relevantes para este tipo de pesquisa.

Atualmente existem vários autores cujo trabalho se debruça sobre as lendas, em geral, ou sobre os Mouros, em particular, e que se apresentam como excelentes bases de trabalho, contemplando obras no âmbito da literatura oral, cultura portuguesa e antropologia, tais como: Gentil Marques<sup>9</sup>; Amália Marques<sup>10</sup>; Lina Santos Mendonça<sup>11</sup>, José Joaquim Dias Marques<sup>12</sup>; Maria Manuela Casinha Nova<sup>13</sup>; Maria de Lourdes Cidraes<sup>14</sup>; Alexandre Parafita<sup>15</sup>; Fernando Alonso Romero<sup>16</sup>; Buenaventura Aparicio Casado<sup>17</sup>; Rafael Quintía Pereira<sup>18</sup>.

Existem dois projetos que merecem ser destacados no âmbito desta pesquisa:

- a) O Arquivo Português de Lendas (APL)<sup>19</sup>, um projeto do Centro de Estudos Ataíde Oliveira, que se dedica ao «estudo da tradição oral (património cultural imaterial), nos seus vários géneros, nomeadamente contos, lendas, romanceiro, cancionero e provérbios»<sup>20</sup>.

<sup>6</sup> COSTA, 1706-1712.

<sup>7</sup> CARDOSO, 1751; LEAL, 1874.

<sup>8</sup> VASCONCELOS, 1897; SARMENTO, 1881; CHAVES, 1924; PEDROSO, 1881; BRANDÃO, 1911; ALVES, 2000 [1934]; OLIVEIRA, 1994.

<sup>9</sup> MARQUES, 1997.

<sup>10</sup> MARQUES, 2013.

<sup>11</sup> MENDONÇA, 2019.

<sup>12</sup> MARQUES, 2014, 2021.

<sup>13</sup> CASINHA NOVA, 2012.

<sup>14</sup> CIDRAES, 2013, 2014.

<sup>15</sup> PARAFITA, 2006b, 2007.

<sup>16</sup> ALONSO ROMERO, 1998.

<sup>17</sup> APARICIO CASADO, 2004.

<sup>18</sup> QUINTÍA PEREIRA, 2016, 2020, 2021.

<sup>19</sup> «Arquivo Português de Lendas», 2022.

<sup>20</sup> «Centro de Estudos Ataíde Oliveira», 2022.



- b) O Arquivo Digital da Literatura Oral Tradicional (ADLOT), cujo principal objetivo se pauta pela «organização, sistematização e classificação do corpus recolhido durante os anos de 2002 a 2006 no âmbito da disciplina de Literatura Oral e Tradicional do Departamento de Literaturas Românicas da Faculdade de Letras (Universidade de Lisboa) e guardado no Centro de Tradições Populares Portuguesas Prof. Manuel Viegas Guerreiro»<sup>21</sup>.

No que diz respeito ao trabalho de campo, o que só aconteceu pontualmente em relação a este trabalho, salienta-se a realização de prospeção arqueológica. Percorrer o espaço físico, vislumbrando as suas diferentes paisagens, percecionando vestígios arqueológicos, tendo contacto direto com os habitantes locais e encetando algumas entrevistas ou inquéritos devidamente estruturados à comunidade local, são mecanismos fundamentais para compreender e relacionar os vestígios arqueológicos com a tradição oral de uma determinada comunidade ou lugar.

## 2. ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE OS «MOUROS»

Os Mouros são associados a tempos remotos pelas comunidades locais. As Mouras estão associadas a tesouros, ouro e encantamentos ou feitiços. Segundo Martins Sarmiento o povo atribui aos Mouros todas as antigas construções, cujas relíquias abundam nos nossos montes e vales; muitos dos monumentos atribuídos aos Mouros já se encontravam em ruínas antes da passagem dos árabes pelo nosso país<sup>22</sup>.

Não pretendendo fazer uma síntese dos diferentes textos escritos sobre os Mouros na literatura portuguesa, gostávamos de enunciar apenas algumas interpretações que foram feitas por alguns arqueólogos portugueses sobre quem eram os Mouros.

*Em Foscôa, quando chove muito, vão 3 Marias pela madrugada, ao pé da fonte de Azinhate, junto ao templo da S.<sup>a</sup> do Amparo, voltar uma pia que aí está, para a chuva abrandar. As Deusas-Mães, talvez campestres, parece que se transformaram na Idade-Média em fadas das fontes, etc., como as nossas Moiras*<sup>23</sup>.

José Leite de Vasconcelos estabelece uma relação direta entre as Deusas-Mãe (pré-históricas) as fadas da Idade Média e as Moiras do seu tempo, parecendo demonstrar uma continuidade temporal para entidades sobrenaturais, femininas, que se articulam com as fontes. Carlos Alberto Ferreira de Almeida refere que, em finais da Idade Média, assim como nos séculos XVI e XVII, aumentou o medo das bruxas-feiticeiras, consideradas malignas, o que levou a que «muitas das funções menos más das fadas e aspectos

<sup>21</sup> ADLOT, 2022.

<sup>22</sup> SARMENTO, 1881: 105-106.

<sup>23</sup> *Cartas de Leite de Vasconcelos* [...], 1954: 13.

lendários tenham sido atribuídos às “Mouras”, sempre jovens, e as funções maléficas às velhas feiticeiras ou bruxas»<sup>24</sup>. As Moiras teriam assimilado algumas das funções das fadas, sendo por isso entidades míticas. Mas dentro deste vasto universo existem ainda os Mouros «históricos»:

*tem sido, por isso, privilegiada a dicotomia religiosa (cristianismo vs. islamismo) elaborada em torno de um conceito de «mouro histórico», que nem sempre coincide com a figura do «mouro mítico» presente na tradição popular; uma figura cujo universo conceptual foi sendo construído, ao longo dos tempos, quer sob a influência inspiradora daquela dicotomia, quer sob o impulso interpretativo do povo rural perante os mais variados fenómenos naturais e culturais (covas, mamoaas, dólmens, insculturas, castros, etc.) que o envolvem no seu meio ambiente. Sobre a figura do «mouro mítico», que é trazida até nós pelas narrativas da tradição oral (mitos e lendas, sobretudo), assim como pelos inúmeros registos toponímicos, há, em Portugal, escassez de investigação»<sup>25</sup>.*

Em 2023, este panorama de escassez de trabalhos de investigação está a mudar, mas talvez esse desinteresse pelo Mouro «mítico» se possa relacionar com a desvalorização da informação que existia em relação a essas entidades míticas, apelidadas, por vezes, de fantasiosas. Martins Sarmiento<sup>26</sup> demonstra algum espanto e desinteresse perante as «crendices» associadas aos Mouros que lhes eram transmitidas: «Essa é boa! — exclamei eu, meio pasmado do destempero da narrativa. [...] Algum disparate mais que havia acrescentar é de menos interesse ainda», perante a conversa com um aldeão que o guiou pelas Caldas das Taipas em 1855. Num outro texto, a propósito da utilização dos termos populares de *mamôa*, *mamunha*, *mamoinha*, *madorra* para designar um monte de terra «de forma mamilar», acrescenta: «O que eu não vi ainda foi que o seu verdadeiro destino se perpetuasse no correr da tradição. Sabe-se apenas que aquilo é obra de Mouros; sobre o seu prestimo phantasiavam-se todas as explicações, menos a que se aproxima da verdadeira»<sup>27</sup>. Deste modo se infere que as explicações que se repetiam na tradição popular para as obras dos Mouros não tinham para si qualquer crédito, adjetivando-as de fantasias. Todavia, considera que as referências aos Mouros e aos tesouros são um bom indício da existência de vestígios arqueológicos, registando-as continuamente nas suas obras. Joaquim Rasteiro, ao descrever as *Notícias archeologicas da Peninsula da Arrabida* em 1897, tem o mesmo tipo de opinião sobre os «contos fantasiosos» dos Mouros e o descrédito que provocam: «isso vem envolto com contos tão fantasiosos de mouros e mouras encantadas, que tiram todo o credito á narrativa tradicional»<sup>28</sup>.

<sup>24</sup> ALMEIDA, 1981: 211 nota 36.

<sup>25</sup> PARAFITA, 2006a:1-2.

<sup>26</sup> SARMENTO, 1990.

<sup>27</sup> SARMENTO, 1888: 112.

<sup>28</sup> RASTEIRO, 1897: 33.

No entanto, atualmente, ao contrário do pensamento que subjaz aos autores enunciados anteriormente, encontramos nestas referências aos Mouros informação relevante para a análise dos vestígios arqueológicos, no que concerne à sua localização, designação popular e topónimos, estado de conservação à época, crenças, entre outros dados. Vejamos alguns exemplos: relativamente ao Castro de São Juzenda (CNS<sup>29</sup> 136), Mirandela, as *Memórias Paroquiais* referem que «por cima de hum lugar chamado Quintas termo de Mirandella no direito de hum cabeço cha[ma]do de Sam Jusendo que foi Uilla e morada de mouros»<sup>30</sup>. Em Quintela de Lapaças, Bragança, existe o sítio da Terroinha (CNS 17489): «e hé tradição neste lugar ter havido alli / huma Cidade de Mouros com o mesmo nome, de que se denomina a Serra»<sup>31</sup>. Neste lugar existe um povoado fortificado (CNS 17489<sup>32</sup>) cuja cronologia se enquadra na Idade do Ferro e Romano. É circundado por uma única linha de muralha, bem definida ainda pelo seu talude e alguns derrubes<sup>33</sup>. Relativamente ao Castelo de Algoso (CNS 676), Algoso, Vimioso: «Não hé Praça de Armas esta villa, mas tem hum castelo, por sima della, que dizem ser manufactura dos Mouros, edificado na iminencia de hum rochedo, de cuja altura largando a vista ao fundo se confunde para a parte do Sul, donde se faz inconquistavel, e pelas demais partes também o seria»<sup>34</sup>. Estes dados permitem-nos colocar hipóteses sobre a localização dos sítios, fazer comparações relativamente ao estado de conservação atual e algumas das descrições pretéritas, assim como perceber como eram conhecidos aqueles sítios pelas comunidades locais (ex.: Terronha, Cidade dos Mouros, Serra, etc.). E é exatamente a questão da denominação dos sítios arqueológicos, e de lendas etiológicas associadas aos Mouros, que será explorada no próximo ponto.

### 3. LENDAS ETIOLÓGICAS ASSOCIADAS AOS MOUROS

*Para nós, [...], a literatura oral e tradicional é um elemento cultural e faz parte do património de uma comunidade. Face a isso, não poderá ser considerada como um elemento estritamente textual. Os seus textos podem ser estudados, do ponto de vista filológico-literário, histórico-cultural, etno-antropológico, musicológico e cinético*<sup>35</sup>.

A arqueologia da paisagem estuda paisagens culturais ou humanizadas, onde a atividade humana se reflete de variadas e inúmeras formas. Neste caso em particular,

<sup>29</sup> Código Nacional de Sítio, *vd.* DGPC.PA, 2022.

<sup>30</sup> OLIVEIRA, 2006: 520.

<sup>31</sup> OLIVEIRA, 2006: 400.

<sup>32</sup> Sempre que recorremos aos dados do Portal do Arqueólogo colocamos o código nacional de sítio entre parêntesis e fazemos referência à Direção-Geral do Património Cultural – Portal do Arqueólogo (DGPC.PA) seguido da data do ano que se realizou a pesquisa.

<sup>33</sup> DGPC.PA, 2017.

<sup>34</sup> CAPELA *et al.*, 2007.

<sup>35</sup> MENDONÇA, 2018: 7.

o foco do nosso estudo é a tradição oral. Este tema pode ser abordado de diferentes perspetivas, nomeadamente pela literatura, pela história/arqueologia, pela antropologia, entre outras, tal como afirma Lina Santos Mendonça. E de acordo com a explicação de João David Pinto Correia «o emprego da palavra “literatura” (derivada, como sabemos de “littera”, letra grafada), [...] aplicada a uma realidade que é oral foi pouco a pouco aceite pela comunidade académica e científica no seu significado mais lato de “conjunto de práticas linguístico-literárias”». Quanto à utilização da palavra «tradicional», representa um verdadeiro acervo documental de cantigas, adivinhas, contos, lendas, etc.:

*que se transmite pela memória sem preocupação com a autoria original, atravessando épocas, continuando-se e efectivando-se pela performance ao vivo, nas diferentes situações sócio-culturais das comunidades; há composições que se transmitem há vários séculos, outras só há alguns anos. Nessa transmissão, vão adquirindo pormenores na sua variação<sup>36</sup>.*

Deste vasto universo da literatura oral tradicional destacamos as lendas, e, neste caso em particular, lendas relativas aos Mouros e Moiras da Península Ibérica; em primeiro lugar, porque as conseguimos relacionar com os vestígios arqueológicos; em segundo lugar, porque constituem um excelente instrumento de análise da paisagem<sup>37</sup> e da forma como as comunidades refletem, por exemplo, as suas crenças e a sua própria ordem social<sup>38</sup>.

Alexandre Parafita apresenta a lenda como um «relato transmitido por tradição oral de factos ou acontecimentos encarados como tendo um fundo de verdade, pelo que são objeto de crença pelas comunidades a que respeitam»<sup>39</sup>. Maria de Lourdes Cidraes define lenda da seguinte maneira: «é uma narrativa breve, em que são narrados acontecimentos extraordinários, apresentados como verdadeiros ou verosímeis e situados no espaço e no tempo». Apesar da definição de lenda não ser consensual, parecem existir alguns parâmetros que são considerados consensuais entre os diferentes autores: é um género narrativo que possui um carácter extraordinário devido aos acontecimentos narrados, a ação contempla um tempo e um espaço determinados e afirma-se como verdade ou verosímil para com a realidade<sup>40</sup>, entre outros aspetos.

Neste artigo vamos abordar sumariamente as lendas etiológicas que explicam ou estão na origem de um nome próprio, nomes de povoações ou lugares e que se relacionam ou se sobrepõem com as lendas dos Mouros. Na classificação técnica do ADLOT vamos abordar as Lendas Etiológicas (N1b 28.4), nomeadamente a Origem dos Nomes/Lendas

<sup>36</sup> CORREIA, [s.d.].

<sup>37</sup> ALVES, 2001.

<sup>38</sup> GONZÁLEZ REBOREDO, 1999.

<sup>39</sup> PARAFITA, 2006b: 61.

<sup>40</sup> CIDRAES, 2013.

Etimológicas (N1b 28.4e) – Topónimos (N1b 28.4e.1)<sup>41</sup>. Optámos por fazer dois pequenos exercícios com base em lendas relatadas em duas localidades de Trás-os-Montes e Alto Douro: Espadanedo, em Macedo de Cavaleiros, e Castro Vicente, em Mogadouro.

### 3.1. Espadanedo (Macedo de Cavaleiros)

Relativamente à origem do nome da freguesia de Espadanedo, localizada no concelho de Macedo de Cavaleiros, encontramos duas lendas que se referem aos Mouros e que explicam a designação deste lugar:

#### ***O rei mouro e as doze donzelas***

*Dizem os antigos que a norte da aldeia de Bousende, concelho de Macedo de Cavaleiros, viveram os mouros num sítio a que chamam Fragão. E que se refugiavam ali para verem melhor ao longe e se defenderem dos cristãos. Dizem também que nesse lugar abriram uma passagem secreta por debaixo da terra até à ribeira, onde levavam os animais a beber sem ninguém os ver.*

*Ora, no sítio do Fragão há ainda hoje uma pedra em cima das outras, a qual era usada pelos mouros para comunicarem a grandes distâncias. Bastava que a puxasse e ela emitia um som muito forte. Conta-se também que este som era o sinal do rei mouro quando queria comunicar com os seus servos, e que, mal o ouviam, reuniam-se rapidamente para receberem ordens.*

*Um dia o rei ordenou-lhes que fossem ter com os cristãos para lhes exigirem doze donzelas para o seu harém. Só que os cristãos não cederam. Travou-se então uma grande batalha. E diziam:*

*— Espada nele! Espada nele!*

*Diz-se que foi com este grito que os cristãos ganharam ânimo e venceram. Por isso aquela terra ficou com o nome de Espadanedo<sup>42</sup>.*

#### ***[Espada nele! Espada nele!]***

*No sítio chamado Vila dos Mouros, termo de Espadanedo, concelho de Macedo de Cavaleiros, situado no cume de um outeiro, onde ainda se divisam restos de fortificações, fossos e pedregulhos derrubados, vivia um mouro poderoso, que exigia anualmente dos povos cristãos vizinhos um certo número de donzelas para o seu harém.*

*Um dia, resolvidos a acabar com tão vexatório tributo, revoltaram-se ao grito de «Espada nele! Espada nele!», [ou seja] «mata-o, passa-o à espada». De onde, segundo a etimologia popular, veio à povoação o nome Espadanedo.*

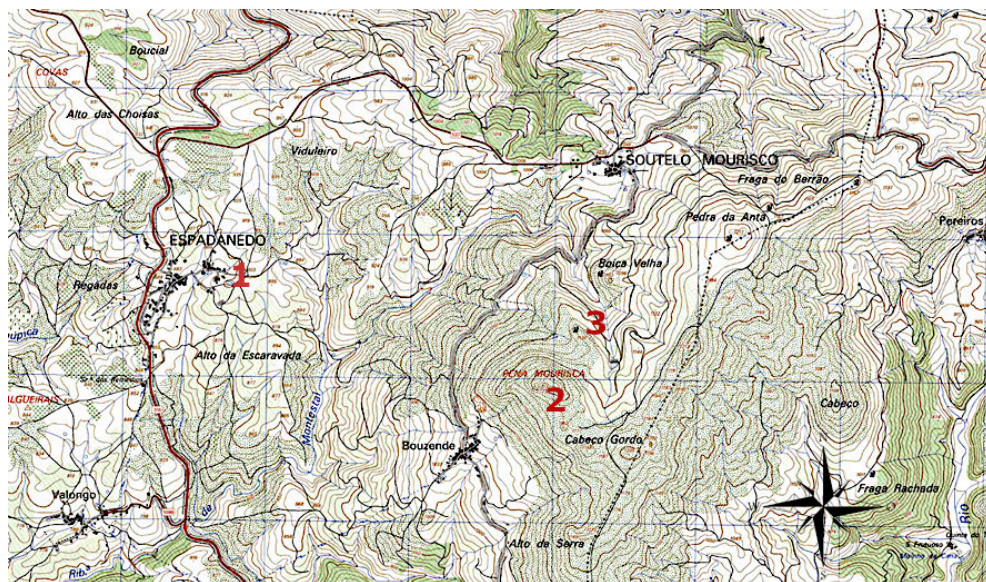
<sup>41</sup> CIDRAES, [s.d.].

<sup>42</sup> PARAFITA, 2006b: 248.

*Segundo a mesma lenda, o mouro tinha um caminho subterrâneo para levar os cavalos a beber ao ribeiro que longe corre no fundo do outeiro*<sup>43</sup>.

O Abade de Baçal, apesar de registar a explicação lendária, avança com uma explicação diferente, dizendo que «Espadanedo deve provir da planta espadana, espadanal, espadanas, tão frequente no nosso toponímico, mais o sufixo *edo*, para indicar a abundância, ou seja, lugar de muitas espadanas»<sup>44</sup>.

Cada uma das lendas se reporta a dois locais distintos dentro da freguesia, locais estes que possuem vestígios arqueológicos: Sino dos Mouros (CNS 23774) e Vila dos Mouros (CNS 17258). Destacamos ainda um outro sítio arqueológico: a Pena Mourisca (CNS 2018) e o topónimo que caracteriza a serra e o cabeço de Soutelo Mourisco (Fig. 1).



**Fig. 1.** Mapa com a representação das povoações de Espadanedo e Soutelo Mourisco, assim com os sítios arqueológicos: 1. Vila dos Mouros (CNS 17258); 2. Pena Mourisca (CNS 2018); 3. Sino dos Mouros/Embanadouro/Fraga do Berço (CNS 23774). Escala 1:25 000

Fonte: IGEOE, [s.d.]: folha n.º 50. Adaptação do autor

Para além das lendas que explicam a origem de Espadanedo, associando-o aos Mouros, os restantes sítios arqueológicos e o outro topónimo Soutelo Mourisco estão também associados aos Mouros. Qual será a área geográfica abrangida por um topónimo? Será que todos estes sítios estão associados aos Mouros pelos seus vestígios

<sup>43</sup> PARAFITA, 2006b: 247-248.

<sup>44</sup> ALVES, 2000 [1934]: 191.

antigos (arqueológicos) ou será uma questão toponímica? De momento não sabemos responder a estas questões. Tencionamos apenas caracterizar de forma muito sucinta estes três sítios arqueológicos.

A Pena Mourisca é um povoado fortificado de grande altitude, localizado no ponto mais alto da Serra de Bouzende, onde fica o marco geodésico da Pena Mourisca. Foi detetada uma linha de muralha, bastante derrubada, assim como numerosos materiais cerâmicos; a cronologia apontada para este sítio insere-o na Idade do Ferro (Bronze Final?)<sup>45</sup>. Em meados do século XVIII o padre Luís Cardoso a propósito de Bouzende, diz-nos que a serra que existe neste local se chama:

*Penha Mourisca, que tem uma legoa de comprido, e outra de largo, habitação antiga dos Mouros, na qual se achão os vestígios de moradias deles, feitos de pedra, e cal; junto da mais alta Penha se acha um letreiro com letras Mouriscas, que não se podem ler: nesta terra se tem achado variedade de instrumentos, como são, martelos, argolas, e outras coisas, que mostram ter sido povoação antiga*<sup>46</sup>.

Relativamente ao sítio do Fragão, conforme é referido na primeira lenda, reporta-se ao sítio arqueológico conhecido por três nomes diferentes: Sino dos Mouros/Embanadouro/Fraga do Berço (CNS 23774). Localiza-se a cerca de 1 km a nordeste de Bouzende e aqui foi detetado «uma espécie de abrigo feito por uma fraga de granito que sobrepõe outras duas, associado a uma figura de um sino»<sup>47</sup>. No seu interior encontrou-se um conjunto de fossetes. O coronel Albino Lopo refere a existência de inscrições e gravuras no topo da fraga, não localizadas nos trabalhos de relocalização arqueológica dos sítios<sup>48</sup>. Existe uma outra lenda associada a este sítio arqueológico: A Pedra Baloizante (APL 3591):

*A nordeste de Bouzende, concelho de Macedo de Cavaleiros, coisa de um quilómetro do povo, no cume de um cabeço coroado por uma longa fiada de fragedos graníticos chamados de Penha Mourisca, que marcam a divisória entre os termos de Bouzende e Soutelo Mourisco, fica a Fraga do Berço, também dita Sítio dos Mouros e ainda Embanadouro [...]. Oscila a um pequeno impulso, inclinando-se para um e outro lado, mas colocando-se um homem em cima dela e calcando alternadamente ora com o pé direito ora com o esquerdo, produz tão grande som que dizem ouvir-se em Ferreira, povoação distante dez quilómetros. De onde vem, segundo a lenda,*

---

<sup>45</sup> DGPC.PA, 2017.

<sup>46</sup> CARDOSO, 1751: 244.

<sup>47</sup> DGPC.PA, 2022.

<sup>48</sup> DGPC.PA, 2022.

*que essa pedra oscilante foi um sino primitivo dos cristãos que, não podendo utilizar os de metal, se serviam dele para chamar os fiéis à oração, sem despertar a perseguição dos mouros*<sup>49</sup>.

No que diz respeito à Vila dos Mouros (CNS 17258), o sítio fica perto de Espadanedo, para leste, sendo visível a partir do cemitério. O processo de florestação da zona terá destruído uma parte considerável do povoado, sendo que praticamente não se detetam materiais à superfície nem existem indícios de muralhas e fossos, conforme foi relatado na memória oral e na bibliografia redigida sobre o sítio. É curiosa esta descrição do sítio no Portal do Arqueólogo, o que poderia justificar a referência a um caminho subterrâneo:

*Na vertente a nascente existe ainda uma abertura, que se enfia para dentro do povoado, e que parece corresponder a uma entrada de mina. Do lado oposto, poderá existir outra abertura, não visitável devido ao denso matagal que a cobre. Assim sendo, é de colocar a hipótese de este se tratar de um povoado mineiro, de época romana, não excluindo a possibilidade de ter uma fundação anterior*<sup>50</sup>.

Esta abordagem, que optamos por fazer, pautou-se, num primeiro momento, por observar as diferentes lendas etiológicas referidas na bibliografia consultada (já exposta anteriormente) relativas aos Mouros. Posto isto, começamos a descartar aquelas com as quais não conseguíamos cruzar os vestígios arqueológicos, a partir da análise do Portal do Arqueólogo, incidindo a pesquisa por concelho ou freguesia. Posteriormente, escolhemos a lenda de Espadanedo, tendo encontrado duas versões. Agora, nesta primeira análise, ainda muito superficial, tentamos apenas correlacionar as duas versões da lenda com os sítios arqueológicos georreferenciados no Portal, realizando pesquisas complementares para encontrar dados sobre os sítios arqueológicos.

Os dados apresentados podem servir de base para um trabalho posterior, mais aprofundado, pois fazem surgir imensas questões e abrem muitos campos de pesquisa, nomeadamente a questão dos sinos, que aparece em várias lendas, não só em Trás-os-Montes, mas um pouco por todo o país. Por outro lado, colocam-se um conjunto de questões que poderão orientar trabalhos futuros: Qual será o significado das diferentes designações dos sítios arqueológicos? Como se relacionam estes vestígios arqueológicos entre si? Qual é a estrutura de povoamento do território? Como surgiu e se foi organizando a freguesia? Existem outras lendas ou tradições associadas aos sítios? De que forma o espaço geográfico condiciona e estrutura os topónimos e os vestígios arqueológicos?

---

<sup>49</sup> PARAFITA, 2006b: 252.

<sup>50</sup> DGPC.PA, 2022.



### 3.2. Castro Vicente (Mogadouro)

A lenda de Castro Vicente<sup>51</sup> (APL 112) explica um conjunto de topónimos relativos à região de Trás-os-Montes e Alto Douro e correlaciona-se com alguns vestígios arqueológicos que iremos caracterizar de forma muito sucinta, assim como outras lendas, das quais faremos apenas uma breve referência.

*Conta a lenda que, pelo século VIII da era cristã, quando os Mouros dominavam ainda a Península Ibérica, por estas terras do Nordeste Transmontano, havia um mouro que se encontrava na fortaleza do monte Carrascal, onde é hoje o Santuário de Balsamão da freguesia de Chacim, concelho de Macedo de Cavaleiros.*

*Este mouro lançara um odioso tributo — O Tributo das Donzelas — que conseguiu impor aos povoados destas imediações. Consistia o nefando Tributo, em obrigar todas as donzelas, no dia do casamento, a irem passar a noite de núpcias, no leito do mouro poderoso e sensual.*

*Aconteceu que uma formosa donzela de Castro foi pretendida pelo filho do chefe dos «Cavaleiros das Esporas Doiradas» de Alfândega da Fé. A jovem honesta e digna recusava-se ao casamento, para não se sujeitar ao tributo das donzelas que o infame mouro do monte Carrascal exigia. O noivo garantiu-lhe que o mouro não a obrigaria a prestar esse tributo, porque no dia do casamento mobilizaria os «Cavaleiros das Esporas Doiradas», para fazerem frente ao cruel e tirânico mouro.*

*Numa manhã radiosa, os noivos e muito povo dirigiram-se para a capela do Santo Cristo da Fraga, onde se realizariam os sponsais. Quando o cortejo regressava a casa dos pais da noiva, um possante e feroz mouro, cumprindo as ordens do Emir do monte Carrascal, raptou a noiva e colocou-a no cavalo, sendo acompanhado por uma grande e terrível escolta de soldados mouros. Ainda não tinham chegado os «Cavaleiros das Esporas Doiradas» de Alfândega. Quando chegaram, dirigiram-se para o monte Carrascal, seguindo à frente o noivo desorientado. No sopé do monte Carrascal, travou-se um terrível combate, entre mouros deste monte e os cristãos de Castro, de Alfândega e de mais povoações circunvizinhas.*

*No ardor do combate, apareceu no Céu, a imagem branca de Nossa Senhora, qual Divina Enfermeira, com um vaso de bálsamo na mão, a curar os cristãos feridos que, de novo, voltavam para o combate.*

*O noivo conseguiu penetrar na alcova do cruel e tirânico mouro, o Emir, a quem decepou a cabeça. Ao seu encontro vem a sua querida esposa já desfalecida, mas ileso do nefando tributo.*

*Deste acontecimento resultou o nome de Castro Vicente (em documentos antigos aparece com a designação de VENCENTE), pela vitória alcançada; Alfândega, nome de*

<sup>51</sup> Arquivo Português de Lendas, 2022.

*origem árabe (Alfandag...) recebeu o nome de Alfândega da Fé. A chacina dos mouros deu o nome a Chacim.*

*Diz a tradição que a Capela-Mor do actual Santuário de Balsamão fora uma antiga Mesquita de mouros; assim como o Santuário do Santo Cristo da Fraga de Castro Vicente sobranceiro ao rio Sabor, fora também uma Mesquita de mouros que tinha sido conquistada pelos Cristãos, na época histórica da reconquista, e onde se tinha realizado o casamento da donzela de que nos fala a Lenda de Castro Vicente<sup>52</sup>.*

No decorrer da nossa pesquisa detetámos lendas muito semelhantes à lenda de Castro Vicente; são diferentes versões que apresentam muitas diferenças, quer na extensão do texto (umas são mais completas, outras muito mais sucintas), quer no que se refere ao nome das personagens (nomes comuns ou nomes de personagens históricas, reis e etc.), ou ainda relativamente ao título que lhes foi atribuído ou a que localidade se referem. Gentil Marques refere a lenda do Bálamo na Mão<sup>53</sup>; Alexandre Parafita<sup>54</sup> apresenta três versões diferentes: versão, A, B e C para a lenda da «Senhora do Bálamo na Mão», citando diferentes fontes, nomeadamente Pinho Leal sobre a lenda «d'Os cavaleiros das esporas douradas» (Alfândega da Fé). Teófilo Braga cita o *Diccionario abreviado de chorographia, topographia, e archeologia das cidades, villas e aldêas de Portugal* de José Avelino de Almeida, publicado em 1866:

*Um habitante da Alfândega da Fé recusou-se a ceder sua noiva para a prelição, onde resultou uma renhida peleja entre cristãos e mouros. Como os cristãos eram poucos, Nossa Senhora veio socorrê-los, trazendo uma âmbula de bálamo na mão, com que ia dando vida aos mortos e sarando os vivos. Em reconhecimento da vitória alcançada por este modo, o povo fez uma ermida a Nossa Senhora do Bálamo na Mão, e ainda hoje se celebra ali a festa do Cara-Mouro, resultando para a Aldeia o nome de Chacim da chacina, que ali se fez nos infiéis, e para a povoação de Alfândega o título da Fé<sup>55</sup>.*

Relativamente ao Tributo das Donzelas e aos Cavaleiros das Esporas Douradas, são questões ainda muito nebulosas, que exigem um trabalho de pesquisa bastante aprofundado. A propósito da aparição de Nossa Senhora e a partir do estudo dos ex-votos que se encontram neste santuário, considera-se que: «A envolvência lendária em que surge o ermitério de Balsamão ditou desde cedo um longo percurso ligado ao milagre,

<sup>52</sup> Arquivo Português de Lendas, 2022 [AFONSO, Belarmino (1985) *Raízes da Nossa Terra*. Bragança: Delegação da Junta Central das Casas do Povo de Bragança, pp.104-105 *apud* APL 112].

<sup>53</sup> MARQUES, 1997.

<sup>54</sup> PARAFITA, 2006b: 201, 248-251.

<sup>55</sup> BRAGA, 1987.

estigmatizando-o como lugar de culto»<sup>56</sup>, o que de facto veio a acontecer, sendo inúmeros os relatos dos milagres operados por Nossa Senhora do Bálamo. Mas, mais do que isso, na nossa opinião, esta lenda, à semelhança, por exemplo, da lenda da Batalha de Ourique, confere «ao lugar um carácter especial, nacionalista, porque traz à terra o auxílio dos céus para a vitória de uma batalha empreendida contra o infiel, cruel invasor. Da vitória resultaria a sagração da mesquita ali estabelecida e a sua substituição por um templo cristão»<sup>57</sup>. Como vimos, também a aparição de Nossa Senhora salvando os cristãos do jugo dos Mouros e levando-os à vitória implica uma análise cuidada, mas que excede os limites temporais deste artigo. Por esse motivo, optamos por centrar a nossa atenção nas referências ao território, nomeadamente na caracterização dos sítios arqueológicos.

Relativamente a esta versão da lenda de Castro Vicente, são mencionadas algumas localidades assim como alguns santuários. O texto começa por referir a fortaleza do Monte Carrascal, habitação do rei mouro, onde mais tarde se teria erigido o Santuário de Nossa Senhora de Balsamão (em virtude do milagre ocorrido), cuja localização atual da capela-mor se sobrepunha ao local de uma antiga mesquita. Uma donzela cristã de Castro (Mogadouro) apaixonou-se por um cavaleiro cristão de Alfândega da Fé e casam na Capela de Santo Cristo da Fraga, onde, supostamente, também teria sido erigida uma antiga mesquita, posteriormente transformada em santuário cristão. No sopé do Monte Carrascal deu-se o combate entre Mouros e Cristãos, que com a ajuda de Nossa Senhora os vencem, operando uma verdadeira chacina, que dá origem ao nome da freguesia de Macedo de Cavaleiros: Chacim. Por último, a vitória dos Cristãos é celebrada pelos habitantes de Castro ficando o nome associado a essa vitória: *Vencente*, ou seja, Castro Vicente e Alfândega, que passou a chamar-se Alfândega da Fé. Como pudemos demonstrar, existem inúmeras referências toponímicas a localidades que ainda hoje existem e a lenda relaciona localidades algo distantes entre si: Chacim, Alfândega da Fé e Castro Vicente. Atualmente, o Convento de Balsamão e a Capela do Senhor da Fraga distam entre si cerca de 18 km.

De seguida, tentaremos sobrepor estes dados toponímicos a sítios arqueológicos. Com base na análise dos sítios arqueológicos referenciados no Portal do Arqueólogo, na freguesia de Chacim existem dois locais que se poderão enquadrar neste registo lendário: o Castelo de Balsemão (CNS 17241) e o Castelucho de Balsemão (CNS 1926), para além do Santuário de Nossa Senhora de Balsemão (SIPA<sup>58</sup> 00020091). Este último terá destruído quase na totalidade o dito castelo medieval, para o qual se possui parca informação, mas onde ainda se detetam «vestígios da antiga muralha, alguns derrubes, um talude e o arranque de uma pequena torre quadrangular que incorporava o antigo

---

<sup>56</sup> RODRIGUES, NAITO, 2007: 6.

<sup>57</sup> RODRIGUES, NAITO, 2007: 6.

<sup>58</sup> Sistema de Informação de Património Arquitectónico (SIPA).



Fig. 2. Pano de muralha (a sul) sendo visível o remate escalonado e vista de ângulo da face interior do cubelo  
 Fonte: Fotografia de Paula Noé, 2010 (SIPA FOTO 01006260 e 01006264) apud NOÉ, 2013a

sistema de amuralhamento»<sup>59</sup>, conforme se pode ver na Figura 2. Em 1954, restavam apenas as bases das duas torres do castelo, perto uma da outra, tendo-se procedido à reconstrução da torre da direita e permanecendo a torre da esquerda e vários troços das muralhas da cerca conforme estavam. O remate dos panos de muralha e do cubelo a oeste resulta de um conjunto de obras de restauro realizadas no século XX<sup>60</sup>.

No Monte do Carrascal terão sido detetados vestígios da Idade do Ferro (alguns fragmentos de cerâmica manual na encosta sul), Romanos e da Idade Média. Situa-se «num grande cabeço sobranceiro ao rio Azibo», no local onde foi construído no século XIX o Convento de Balsemão. «Segundo as informações bibliográficas recolhidas, admite-se que aqui tenha existido uma vila medieval que evoluiu de um assentamento romano, mas que no século XVII encontrava-se já completamente abandonada»<sup>61</sup>. A construção da igreja conventual levou à descoberta de moedas romanas e vestígios osteológicos. Posteriormente, e noutro local, foi detetada uma necrópole com sepulturas escavadas na rocha.

O Castelucho de Balsemão (CNS 1926) é considerado um povoado fortificado de médias dimensões, que se localiza num relevo em «esporão sobre um meandro do Rio Azibo e sobre a foz da Ribeira de Chacim». O povoado tem uma linha de muralha, em xisto, que rodeia o esporão por todos os lados; a poente, foi detetado um torreão sobranceiro à muralha e ao acesso. Na parte nascente, local onde as estruturas se encontram em melhor estado de conservação, a muralha é antecedida de um fosso e existe um outro torreão.

<sup>59</sup> DGPC.PA, 2022.

<sup>60</sup> NOÉ, 2013b.

<sup>61</sup> DGPC.PA, 2022.

São visíveis vários derrubes no interior do povoado, mas o matagal que o cobre é tão denso que não permite destrinçar estruturas nem materiais de superfície<sup>62</sup>.

Relativamente ao Convento de Balsamão, também denominado de Santuário de Nossa Senhora de Balsamão, estamos na presença de um espaço arquitetónico religioso constituído por vários edifícios e jardins construídos em diferentes momentos desde o século XVIII até ao século XX. Para além do antigo convento (recolhimento Barbadinho, composto por igreja, claustro e zona regal), que foi, entretanto, ampliado, existe um escadório e um caminho que ligam oito capelas dispostas ao longo da encosta que representam os Passos da Paixão de Cristo. Relativamente às capelas, sete possuem planta quadrangular e são tipologicamente semelhantes, à exceção da Capela dos Cajados (ou Capela do Divino Senhor da Costa), que é de maior dimensão, possui planta retangular e uma inscrição com a data de 1777 na porta<sup>63</sup>. A designação de Capela dos Cajados estará associada a uma antiga prática de «deposição dos cajados como símbolos das promessas dos pastores e romeiros em honra do Senhor dos Passos»<sup>64</sup>.

Curiosamente, junto a esta capela persistiram restos do Castelo de Balsamão, pelo que é possível estarmos na presença de um edifício romano ou medieval, entretanto reaproveitado como capela. Segundo Paula Noé, durante a Idade Média é possível que se tenha construído uma ermida, «atribuída à Ordem de Malta, sobre as ruínas de uma mesquita ou primitiva capelinha»<sup>65</sup>.



**Fig. 3.** Vista geral do Monte de Nossa Senhora de Balsamão. Fonte: Fotografia de Paula Noé, 2010 (SIPA FOTO 01006515) *apud* NOÉ, 2013a

<sup>62</sup> DGPC.PA, 2022.

<sup>63</sup> NOÉ, 2013a.

<sup>64</sup> RODRIGUES, NAITO, 2007: 3-4.

<sup>65</sup> NOÉ, 2013b.

O santuário implanta-se no cimo do monte de Balsamão, a 522 m de altitude, antigamente conhecido como Monte Carrascal, assim denominado em 1212 aquando da primeira notícia histórica do local, noticiando a existência de um castelo, durante o reinado de D. Afonso II. Mas o monte também terá ficado conhecido por Monte do Caramouro, de acordo com documentação histórica, já que a 2 de março de 1732 a câmara terá feito a doação do Monte do Caramouro aos congregados dos Barbadinhos<sup>66</sup>. Nas *Memórias Paroquiais* de 1758, a propósito da Ermida e Santuário de Nossa Senhora de Balsamão:

*E o santuário lindamente asseado, que não há outro igual na Província, aonde acodem procissões, principalmente no dia Segunda Feira depois das oitavas da Páscoa de Flores de cada um ano, dia em que celebra a Igreja o Mistério de Nossa Senhora dos Prazeres. E pelo decurso do ano frequentes romarias que fazem os devotos de um e outro sexo à milagrosa Senhora de Balsemão, em cujo santuário oferecem também, de tempo antiqüíssimo que a memória dos homens não alcança, na Segunda Feira depois da Páscoa do Espírito Santo, os moradores desta vila, uma vaca ou boi, aos pobres que se elegem em câmara. E esta devoção se oferece pelos casados de novo, em acção de graças à Milagrosa Senhora de tempo antiqüíssimo, por nos livrar daquele bárbaro tributo das donzelas naquela fortaleza, aonde se ainda hoje vêem os vestígios de seus inexpugnáveis muros, cuja tradição se conserva nos mesmos moradores, suposto se não acha por escrito o referido<sup>67</sup>.*

Esta referência ao Tributo das Donzelas em 1758 nas *Memórias Paroquiais* e a tradição de ser realizada pelos recém-casados deixa antever práticas antigas, que importa explorar num futuro próximo, cruzando estes dados com a etnografia portuguesa.

As lendas parecem refletir informação que é referida na documentação histórica, sendo esta informação veiculada ao longo dos tempos, nos diferentes documentos. Deste modo, no documento datado de 1732 referente à doação do Monte do Caramouro pela Câmara de Chacim aos congregados dos Barbadinhos, menciona-se que:

*a Igreja de Balsamão no termo desta villa hé huma das antequissimas deste Reyno, e a Imagem da Senhora pordegiosamente milagroza a cujas merces, e prodígios concorrem destas comarquas da Torre, e Miranda, ...com suas procioeins tanto em os dias das Ladainhas de Mayo com em outros tempos do Anno expecialmente em o dia de Nossa Senhora dos Prazeres em memoria e devidos agradecimentos ao beneficio que os feis christãos receberão na Expulsão dos Mouros que naquelle Cabeso e*

<sup>66</sup> NOÉ, 2013a.

<sup>67</sup> CAPELA et al., 2007.

*Monte viviam acastellados em hua Expugnavel fortaleza de que ainda se conservão parte dos seus Muros, e parecendo em o mesmo sítio em a ocasião de Batalha a Imagem de Nossa Senhora com huma redoma de celestial Balsamo do qual corrompendo-se o bocabullo tomou o monte por nome o cabeça de caramouro e a Senhora da Virgem de Balsamão deduzido e derivado da mesma Senhora,... curando os feridos com aquelle divino Balsamo, pelearão tão valorosamente que não somente os Expulsarão da dita fortaleza, mas tão de outras partes de toda a comarca...<sup>68</sup>.*

Neste documento fala-se do cabeça e do monte onde existia uma fortaleza incontestável, da qual ainda existe registo dos seus muros e explica-se a origem do vocábulo «Caramouro», embora não seja totalmente claro o texto a este respeito. O relato de um acontecimento histórico, como a referida batalha, teria sido tão importante que não só expulsou os Mouros do monte, mas de outras partes da região. Perante estes dados ficamos na dúvida se estas lendas se terão perpetuado nos documentos ou se os documentos históricos terão ajudado à construção e perpetuação das lendas na comunidade local, atendendo a que existiu a recolha de lendas na segunda metade do século XX, que relatam com muito pormenor alguns destes acontecimentos.

O que a arqueologia vem comprovar é a existência de dois espaços amuralhados no monte e no seu esporão, cujo acesso seria dificultado pela topografia do terreno, pelo menos em alguns setores, conforme os dados do Portal do Arqueólogo sobre o Castelucho de Balsemão:

*Este esporão é um prolongamento natural para Leste, a baixa altitude, do monte onde se implanta o Castelo e Convento de Balsamão. Ao estar encravado no fundo do vale do Azibo, tem um fraco controlo estratégico sobre a área envolvente, mas tem boas condições defensivas naturais. Do lado Norte, a encosta cai em escarpa para a Ribeira de Chacim, e do lado Sul faz o mesmo para o Azibo, ainda que com menor inclinação. Os acessos naturais fazem-se pelos lados Leste e Oeste. A Poente encara a encosta para o Castelo de Balsemão, sendo por aí que hoje se acede ao povoado. A Nascente, embora tenha em frente o rio Azibo, existe uma vasta plataforma, de relevo suave, entre o povoado e o rio<sup>69</sup>.*

São escassas as referências documentais ao Castelo de Balsemão. Encontrámo-lo mencionado a propósito de conflitos entre cristãos na fronteira leonesa, durante o reinado de Afonso II, nomeadamente em 1212, ano em que o rei de Leão entrou em Portugal e ocupou «castelos na fronteira do Minho e na região de Trás-os-Montes: Valença, Melgaço,

---

<sup>68</sup> NOÉ, 2013a.

<sup>69</sup> DGPC.PA, 2022.

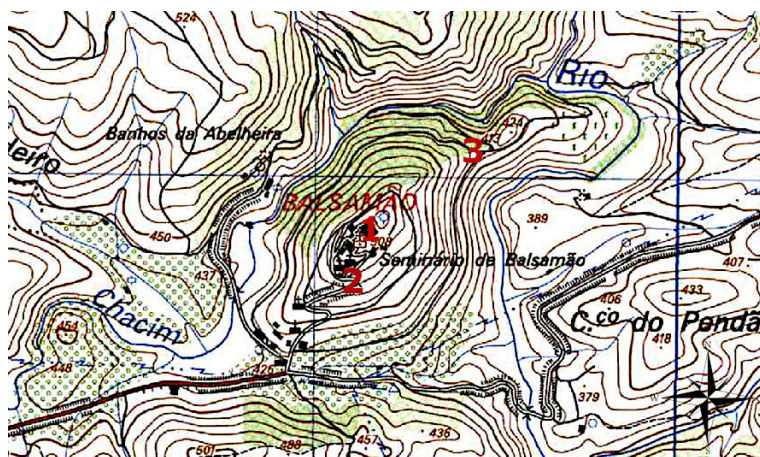


Fig. 4. Localização do:  
 1. Convento de Balsamão; 2. Castelo de Balsamão; 3. Castelucho.  
 Escala 1:25 000  
 Fonte: IGEOE, [s.d.].  
 Adaptação do autor

Freixo, Urros, Ulgoso, Balsemão, que foram devolvidos a Portugal pelo acordo estabelecido em Coimbra, em Novembro do mesmo ano»<sup>70</sup>; e na obra de Fr. António Brandão, cronista-mor de Portugal, na quarta parte da *Monarchia Lysitana*, datada de 1632, na escritura n.º VI, p. 263, referida por Alexandre Herculano, [tomo II, 2.ª edição de 1852, pp. 162 a 173] que elucida a existência do Castelo de Balsamão, ativo e pertencente à Ordem dos Templários, a 21 de maio de 1213: «relata-nos que um dos castelos que, Afonso IX de Leão tomou, quando invadiu Trás-os-Montes em 1212 foi o Castelo de “Balsam” – Balsamão – assim como as terras de Laedra “Ledra” e Lampazes “Lampaças”»<sup>71</sup>.

O texto de Agostinho de Santa Maria, publicado em 1716<sup>72</sup>, a propósito dos santuários marianos, acrescenta alguns dados que nos permitem tecer algumas considerações:

- «[...] é tradição, que a batalha se dera no dia de Nossa Senhora dos Prazeres», celebração que ocorre na segunda-feira de Pascoela, ou seja, na segunda-feira «depois das Oitavas da Páscoa». Com o passar do tempo passou-se a celebrar a festa de Nossa Senhora de Balsemão nessa data.
- Para além da celebração religiosa, Santa Maria refere existir ainda em 1716, no dia de Nossa Senhora dos Prazeres, uma «solene procissão» que se realiza todos os anos «em ação de graças por esta assinalada vitória» e que reúne muitas procissões de várias terras, nomeadamente do bispado de Miranda e do arcebispado de Braga, «de três e quatro léguas em circuito», sendo que participam nesta procissão «o Senado da Câmara de Castro Vicente, com varas levantadas». A cruz da Igreja de Alfândega da Fé ocupa o melhor lugar da procissão «porque dizem lhe pertence a ela». Perante estes dados, estamos a falar de uma celebração que tem um carácter

<sup>70</sup> MARQUES, 1996: 42.

<sup>71</sup> MENDES, BAËNA, BARBOSA, 2021: 108.

<sup>72</sup> SANTA MARIA, 1716: 596-597.



regional, mas com um cunho político-administrativo que transcende as questões religiosas e de fé e que agrega populações e seus representantes oficiais das localidades de Alfândega da Fé e Castro Vicente, conferindo-lhes algum protagonismo. Talvez por esse motivo, este autor refira um motim, por volta de 1690, quando os de Chacim quiseram «tomar» o lugar [na procissão, no nosso entendimento] dos de Castro Vicente e perante a possibilidade de se perderem muitas vidas neste conflito entre Chacim e Castro Vicente, refere o autor que a questão foi resolvida: «E isto se estabeleceu e confirmou [...] por Provisão Real», mas também foi fruto da intervenção de Nossa Senhora que operou «uma grande maravilha» pois fez com que pessoas antigas e de autoridade se «interpuzessem com grande prudência, e para os sossegar» tendo argumentado, «que sempre os de Castro Vicente haviam vindo naquela forma, pela razão apontada, e que a Cruz da Vila de Alfândega sempre tivera o primeiro lugar, e que o Pároco de Chacim havia de celebrar a Missa, e havia de presidir, como até ali o havia feito, e o tinham também feito os seus antecessores, por ser aquele território da sua Abadia». Esta contenda entre comunidades vizinhas, com a intervenção de Nossa Senhora, parece reproduzir, embora com outros contornos e outros agentes, num outro tempo, o combate entre Cristãos e Mouros e a intervenção de Nossa Senhora, em tempos pretéritos.

- Particularmente relevante para o nosso estudo é a explicação que Agostinho de Santa Maria dá para uma outra denominação do monte como Caramouro e de um outro título de Nossa Senhora como Nossa Senhora de Cara-Mouro, porque também existia a tradição: «que quando vinham os Cristãos contra os Mouros, pelo caminho vinham dizendo, agora veremos a cara ao Mouro». Como vemos existem várias «tradições» relacionadas com este monte onde atualmente se encontra o Santuário de Nossa Senhora de Balsamão.
- Após a expulsão dos Mouros daqueles territórios, existem três hipóteses relativas à edificação da ermida: a) Procedeu-se à «purificação» da mesquita e dedicou-se este edifício a Nossa Senhora; b) Foi edificada uma Ermida; ou, c) Por ser a ermida muito velha, se mandou edificar a atual igreja para veneração de Nossa Senhora. Não existe a certeza de que a mesquita tivesse sido convertida em ermida, mas existe a consciência de que existiam neste monte as ruínas de uma fortaleza antiga: «Alguns querem que esta mesma Ermida, que persevera, seja a mesma Mesquita de que os Mouros usavam, e que os Cristão a purificaram, e dedicaram logo à mesma Senhora<sup>73</sup>».

A questão da purificação da mesquita é um dado interessante. Mais do que arrasar um edifício antigo, o que seria um desperdício de recursos, seria comum, na época

---

<sup>73</sup> SANTA MARIA, 1716: 596-597.

medieval ou até antes, o reaproveitamento de infraestruturas preexistentes, conforme nos comprova a arqueologia. São inúmeros os casos de povoados fortificados ocupados em diferentes períodos históricos, dando-se o (re)aproveitamento das suas muralhas ou muros/edificações, de templos romanos transformados em igrejas, e, até mesmo mesquitas transformadas em igrejas (Igreja de Mértola e Sé de Lisboa). Neste caso em particular, uma mesquita, local de culto dos infiéis, o seu aproveitamento teria de ser feito noutros moldes. Para se poder reutilizar este edifício preexistente, com inúmeras vantagens (poupança de recursos materiais e trabalho), teria de se proceder à purificação da mesquita, e assim, convertendo-a ao culto cristão, oferecendo-a a Nossa Senhora pela graça de ter livrado o território e as jovens donzelas da terra da opressão dos Mouros.

- «O autor da Corografia Portuguesa diz que esta Ermida fora Mesquita de Mouros, e disse que havia vestígios em algumas ruínas junto a ella, aonde se ve um poço ou concavidade, que dizem ter comunicação com o rio Azibo»<sup>74</sup>. Existem, efetivamente, ruínas do antigo castelo medieval, junto à Capela dos Cajados. Este poço ou concavidade pode remeter para uma cisterna, estrutura normalmente presente nos castelos medievais portugueses. Esta estrutura pode ter sido destruída ou ter ficado encoberta com as diversas modificações a que o espaço do monte foi sujeito.

No que diz respeito aos topónimos Balsamão e Chacim (e Castro Vicente, que pertencia na época medieval ao concelho de Chacim), Rui Sousa no seu texto sobre algumas freguesias de Macedo de Cavaleiros ausentes das Inquirições de D. Afonso III e D. Dinis refere, relativamente ao primeiro, que à data das Inquirições já existia a povoação de «Balsamõ» e que D. Dinis concedeu foral a 3 de dezembro de 1305 a «Crasto Viçente de Balsamon». Se a lenda refere Chacim como resultado da chacina dos Mouros, ela também significa porco, sendo esta uma designação antiga, mas Rui Sousa<sup>75</sup> declina essa explicação avançando com a seguinte teoria:

*Esta terá sido, antes, uma «villa Flaccini», ou seja, a «quinta de Flacino». A evolução de «Flaccini» a «Chacim» não oferece grandes dificuldades. A transformação do conjunto «FL» em «CH» é vulgar na passagem da forma latina para o português, bastando pensar em Chaves ou Chama, vocábulos com origem em «Flaviae» ou «Flamulla». A evolução do restante vocábulo é por demais óbvia, atendendo à natural evolução de -inus, por via do genitivo -ini, para a terminação -im, em português. [...] Contrariando a lenda de mouros associada ao Monte Carrascal, ou do Caramouro, o local onde hoje se ergue um convento e onde existiu um anterior assentamento*

<sup>74</sup> SANTA MARIA, 1716: 596-597.

<sup>75</sup> SOUSA, 2010: 70-72.

*populacional de nome «Balsamō», conforme retratado nas Inquirições e em documentos posteriores, como é exemplo o já mencionado foral de «Crasto Viçente de Balsamon», terá tido origem, com reservas, numa «villa Balsamii». [...] No caso particular de Balsamius e das restantes derivações, é apontada uma origem grega a partir de Balsamus, prosseguindo para a raiz -blsm de origem púnica ou semítica, tendo seguimento, no período pós-romano na raiz gótica balths, com o significado de «audax, fidens, fortis» (aquele que é audaz, fiel e forte), gerando nomes germânicos como Balsimius, Balsmus, Balsimia, Balsemia, Balsmund e Balsoidis. [...] Derivará a mesma de uma «villa» romana ou da permanência de um «audax, fidens, fortis» dos germanos<sup>76</sup>?*

Destas explicações depreende-se que apesar da explicação popular e lendária de Chacim («chacina») ou Balsamão («Balsamo na Mão»), estes topónimos podem estar relacionados com a existência de possíveis vestígios romanos ou germânicos (Alta Idade Média) que lhes teriam dado origem. Esta hipótese é de alguma forma legitimada pela existência de vestígios romanos expressivos nestes locais e com o registo de uma ara com inscrição visigótica na Capela do Senhor da Fraga, em Castro Vicente.

No local onde se localiza a Capela do Senhor da Fraga<sup>77</sup> foi inventariado um povoado fortificado com vestígios romanos e medievais. Este sítio possui três designações diferentes: Castro Vicente/Senhor da Fraga/Santo Cristo (CNS 226)<sup>78</sup> ou ainda Divino Senhor da Fraga<sup>79</sup>. Relativamente ao seu local de implantação, o Portal do Arqueólogo refere o seguinte: «O cabeço de Santo Cristo é um relevo destacado que emerge a sudeste da aldeia de Castro Vicente». No norte do cabeço existe um «istmo que permite o acesso ao interior de uma vasta plataforma de contornos aplanados», espaço este onde se detetam vestígios da estrutura defensiva que consiste numa muralha da qual se conseguem perceber pequenos troços com cerca de dois metros de espessura e cuja construção apresenta um aparelho ligado por argamassas, o que não é consistente com uma cronologia da Idade do Ferro, mas sim posterior. Destaca-se a existência de uma possível porta que daria acesso ao interior do recinto murado<sup>80</sup>.

<sup>76</sup> SOUSA, 2010: 72.

<sup>77</sup> Existem outros vestígios arqueológicos na freguesia de Castro Vicente, mas que não se parecem relacionar com a lenda.

No entanto, a existência de uma ponte, ainda que de cronologia indeterminada, da qual apenas subsiste o arranque de um arco com o aparelho em xisto, mas designada pela população local de Castro Vicente como Ponte dos Mouros (CNS 19514), captou a nossa atenção. Não só pelo facto de estar conotada com os Mouros, mas também por se encontrar bastante próxima da Capela do Senhor da Fraga. Localiza-se a montante da confluência da Ribeira do Curricairo com o rio Sabor. Não se sabe se apenas subsiste o arranque de um arco da ponte porque terá sido destruída ou se não terá chegado a ser concluída (DGPC.PA, 2022).

<sup>78</sup> DGPC.PA, 2022.

<sup>79</sup> AFONSO, 1984: 680.

<sup>80</sup> DGCP.PA, 2022.

SIPA.DES.00005527

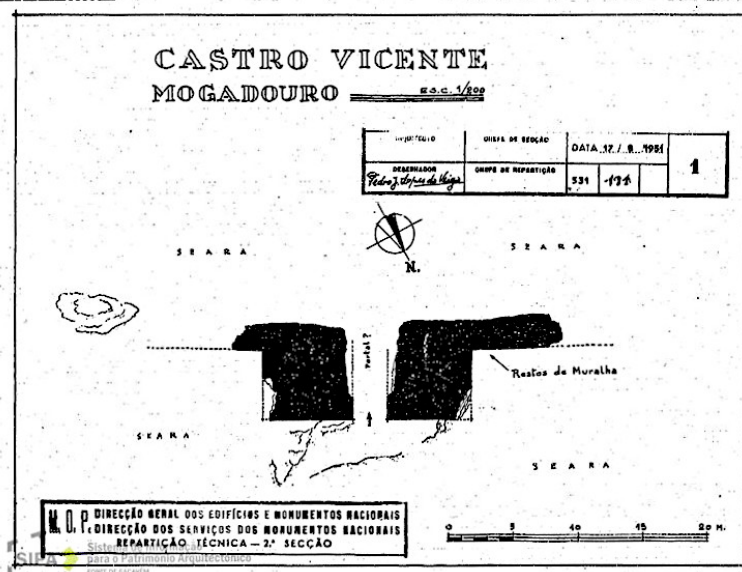


Fig. 5. Desenho de parte da muralha e possível porta do Castro de São Vicente (Mogadouro)  
Fonte: DGPC.SIPA. DES. 00005527

São inúmeros os materiais cerâmicos romanos detetados no interior do recinto amuralhado, nomeadamente: *tegula*, *imbrex*, cerâmica do tipo comum, fragmentos de *dolia*, tijolo e fragmentos de *terra sigillata* (*sud-gálicas* e hispânicas, sugerindo uma ocupação do local durante o alto-império)<sup>81</sup>. Belarmino Afonso detetou, perto do muro do atual adro da igreja, uma pequena enxó, possivelmente neolítica, e dois vasos cerâmicos<sup>82</sup> quase completos de cronologia pré ou proto-histórica<sup>83</sup>. O Portal do Arqueólogo acrescenta que: «Apesar do local revelar uma predominância de materiais de cronologia romana é provável que a mais ancestral ocupação do sítio se tenha iniciado durante a época do ferro, e a sua fase final se tenha arrastado até à época medieval». No que concerne à ocupação medieval do sítio, refere a possibilidade da Capela do Santo Cristo, que se localiza na extremidade norte do Cabeço, ser uma estrutura de origem medieval, apesar de muito descaracterizada devido às intervenções posteriores. Veja-se, por exemplo, a existência de três representações em granito com contornos antropomórficos embutidos na parede exterior da cabeira da capela que poderiam ter pertencido a um templo românico construído neste mesmo local e entretanto destruído ou alterado. No interior desta capela foram ainda detetados, em 1983, uma estela funerária dupla com inscrição, uma ara anepígrafa e uma inscrição presumivelmente «visigótica»<sup>84</sup>. A ara votiva romana da Capela do Senhor da Fraga (CNS 19522) foi encontrada fragmentada, aquando da realização de obras no altar,

<sup>81</sup> DGCPA, 2022.

<sup>82</sup> AFONSO, 1984: 680.

<sup>83</sup> DGCPA, 2022.

<sup>84</sup> LEMOS, 1993: 284 apud DGCPA, 2022.

é feita em pedra de talco e apresenta uma inscrição<sup>85</sup>. A estela funerária dupla com inscrição (CNS 19520), de cronologia romana, serve de pilastra ao arco da capela<sup>86</sup>.

Neste local acreditavam ter existido a antiga vila de Castro Vicente, sendo que em 1751 era referida com Vila Velha, onde ainda subsistia a Ermida do Santo Cristo da Fraga que não fica muito longe de «uma penha inacessível e de altura tal, que perturba a vista a quem quer olhar para baixo dela: chamam-lhe a Fraga da Vila Velha»<sup>87</sup>. A aldeia de Castro Vicente teria sido uma antiga vila medieval da qual o pelourinho ainda faz prova, tendo sido sede de concelho até 1836. Foi anexada, sucessivamente, primeiro ao concelho de Chacim (entretanto extinto), a Macedo de Cavaleiros, a Alfândega da Fé, pertencendo hoje ao concelho de Mogadouro, com a particularidade de ser a única aldeia deste concelho que fica na margem direita do rio Sabor<sup>88</sup>.

As *Memórias Paroquiais* de 1758 explicam que os romeiros se deslocavam a este «santuário» para cumprirem os seus votos, sendo frequente, quando se encontravam doentes, fazerem a promessa de oferecerem o seu peso em trigo<sup>89</sup>.

## ALGUMAS CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho procurou compreender a relação entre os Mouros e os vestígios arqueológicos que pontuam a paisagem transmontana, nomeadamente no antigo concelho de Chacim, que abarcava a freguesia de Castro Vicente, hoje pertencente a Mogadouro.

Ao contrário das lendas de Mouros e Mouras Encantadas que direcionam um outro caminho ligado ao sobrenatural e ao fabuloso, as lendas que expusemos neste artigo relacionam-se com a ocupação árabe da Península Ibérica e com o processo de Reconquista Cristã, nesta contenda secular entre Cristãos e Mouros, entre os «bons» e os «maus», entre opressores e oprimidos. A figura dos Mouros é de tal forma malvista que se refere, nos casos apresentados, ao Tributo das Donzelas, visto como algo vexatório para as populações, nomeadamente para as jovens noivas e o agressor é sempre um Mouro poderoso ou um rei mouro que exige um determinado número de donzelas para o seu harém, 12 donzelas numa das lendas. Ora este tributo pode estar relacionado com a Batalha de Clavijo, onde se dá a aparição do apóstolo Santiago e aos votos de Santiago<sup>90</sup>, elementos que recuam ao século IX. Conforme dissemos anteriormente, são temas que necessitam de ser devidamente explorados e aprofundados, mas o que convém destacar é a importância do pagamento de tributos ou impostos, para além do facto de possíveis acontecimentos históricos do século IX ressoarem em lendas registadas documentalmente no século XVIII em Trás-os-Montes.

<sup>85</sup> DGPC.PA, 2022.

<sup>86</sup> DGPC.PA, 2022.

<sup>87</sup> CARDOSO, 1751 *apud* ALVES, 2000 [1934]: 172.

<sup>88</sup> AFONSO, 1984: 679.

<sup>89</sup> CAPELA *et al.*, 2007.

<sup>90</sup> BRAGA, 1948.

Estas lendas parecem fundir dados históricos relacionados com a Reconquista com dados locais, referentes à história local e de convivência social. São diferentes esferas que se cruzam, numa história oral que vai sendo transmitida de geração em geração, de vizinho em vizinho, trazendo os ecos do passado, mas adaptando-o às vicissitudes do quotidiano. Veja-se, a este propósito, a descrição feita por Agostinho de Santa Maria para a contenda entre vizinhos a propósito do lugar de destaque na procissão da Festa de Caramouro já em pleno século XVIII, que conta inclusive com a benéfica intercessão de Nossa Senhora. Dos dados apresentados podemos afirmar que a festa ainda se realizava entre 1716 e 1866. «Veremos a cara ao mouro», será que Caramouro tem mesmo este significado? Terá de ser algo significativo pois a relação desta festividade e a sua sobreposição à data de Nossa Senhora dos Prazeres (ou das Alegrias de Nossa Senhora), supostamente a data de batalha, não será aleatória. Mas será que esta palavra Cara-Mouro pode ter diferentes significados que ainda não conseguimos deslindar? Como vimos a propósito dos termos «Chacim» e «Balsamão» existem outras explicações para estes topónimos, nomeadamente a tentativa de os relacionar com registos que aparecem na documentação antiga, inferindo a partir daí uma relação com a ocupação romana ou germânica do território, o que parece ser um caminho legítimo de análise. É significativo que na segunda metade do século XIII e inícios do século XIV se registem as povoações de *Balsamão* e *Crasto Viçente de Balsamon*. Será que estas povoações da Baixa Idade Média se referem ao Castelo de Balsamão e ao povoado do Senhor da Fraga, também denominado «vila Velha»? Para além disso, impõe-se a pergunta: de que forma estes dois lugares se relacionavam? Castro Vicente pagaria tributos a Balsamão? De que forma se operava a relação entre povoações dentro deste território? Como se deu o processo de Reconquista nesta zona de Trás-os-Montes? Numa zona de fronteira entre árabes e cristãos, sujeita a conflitos entre membros das famílias reais de Portugal, Castela, Leão pela posse dos territórios, qual será o papel destas fortificações no período medieval? Estariam situadas em zonas de fronteira, sujeitas a incursões dos inimigos?

Indubitavelmente, estamos na presença de dois povoados, fortificados, com estruturas arquitetónicas de alguma imponência, sejam as muralhas do castelo sejam os atuais muros de dois metros do Senhor da Fraga e com uma implantação topográfica que se destaca na paisagem. O domínio visual que ambos os locais possuem permite-lhes não só serem vistos a grandes distâncias, mas igualmente controlarem os acessos e toda a paisagem envolvente. Estes sítios arqueológicos parecem ter ocupações em períodos cronológicos semelhantes: Idade do Ferro, romanos e medievais, para além da cristianização do espaço com a construção de ermidas ou capelas, embora a Ermida de Nossa Senhora de Balsamão tenha sido objeto de sucessivas alterações e ampliações desde o século XVIII em diante. Ao nível artefactual, as descrições parecem atribuir algum destaque aos materiais romanos, mas isto resulta de dados de prospeção avulsas, que são muito circunstanciais, pelo que se impõe a realização de trabalho de campo,

nomeadamente a desmatção do local, prospeções sistemáticas e sondagens ou escavações. Embora o Monte de Balsamão se encontre já muito alterado em virtude da construção do santuário e da atual utilização do espaço, há todo um trabalho de prospeção que pode ser realizado, nomeadamente a observação da Capela dos Cajados, assim como de todos os edifícios do santuário e do que resta da muralha e cubelo do castelo, por exemplo. Propomos a realização de prospeções geofísicas nestes três sítios arqueológicos, processos não invasivos que permitem aferir que tipo de estruturas se encontram ocultas no subsolo. Seria interessante perceber de que forma se relaciona o castelo com o castelucho. Outra possibilidade de trabalho seria averiguar se os Marianos<sup>91</sup> possuem objetos guardados durante a sua administração do espaço, que possam ser vestígios arqueológicos ou analisar a documentação que o santuário possui sobre o monte. Relativamente ao Senhor da Fraga, poder-se-ia realizar o mesmo tipo de pesquisa que sugerimos para Balsamão.

No Monte do Carrascal ou Caramouro, assim como no Senhor da Fraga estamos em presença de um interessante fenómeno de sacralização de um determinado espaço, no sentido de o tornar sagrado, mas ele não é apenas sagrado, ele torna-se um espaço cristão, operando-se assim a cristianização de um espaço sagrado. Em ambos se afirma terem existido mesquitas árabes, posteriormente transformadas em igrejas. Não são castelos árabes ou outro tipo de construção. Fala-se em mesquitas, espaços sagrados, de oração. Conforme tivemos oportunidade de referir, a partir do texto de Agostinho de Santa Maria, existe a possibilidade de a Ermida de Nossa Senhora de Balsamão ter aproveitado um edifício preexistente, tendo este sido purificado. Mas também nos parece curioso o facto de a Capela dos Cajados ser diferente de todas as outras e situar-se muito próximo dos vestígios do castelo que ainda subsistem. Seria uma capela que se situava fora das muralhas do castelo, mas dentro de uma possível cerca muralhada que rodeava o perímetro do monte? Teria sido um edifício romano reaproveitado durante a ocupação do morro na época medieval, aproveitando-se e transformando-se, posteriormente, em capela que integra o caminho que recria a Paixão de Cristo? Segundo Maria da Graça Rodrigues e Ricardo Naito: «A alteração de uma arquitectura preexistente resulta do aumento gradual da devoção para com o Senhor dos Passos», que teria resultado numa ampliação do edifício, cuja data de conclusão da obra será a de 1777<sup>92</sup>. Apesar destes dados, seria interessante descartar, liminarmente, as hipóteses que colocamos sobre este espaço em particular. Em relação à Capela do Senhor da Fraga, existem evidências do reaproveitamento ou reutilização de vestígios romanos e românicos, tanto no interior da capela como no exterior, o que reforça a hipótese de neste local terem existido estruturas romanas e um edifício românico. Pode dar-se o caso de os materiais terem

---

<sup>91</sup> Congregação dos Clérigos Regulares Marianos da Imaculada Conceição.

<sup>92</sup> RODRIGUES, NAITO, 2007: 22.

sido levados de outros sítios e incorporarem esta nova construção da Época Moderna, mas estamos apenas no campo das hipóteses e possibilidades. No Senhor da Fraga foram recolhidas uma estela funerária, uma ara sem inscrições e uma ara votiva com uma inscrição que refere um ex-voto; também relativamente ao Convento de Balsemão existe notícia de terem sido destruídos vestígios de ossadas humanas, a par da existência de um possível eremitério. Talvez a ideia de purificação se relacione com a noção, já apresentada anteriormente, que para se reutilizar edifícios preexistentes, estes tenham que ser purificados e cristianizados. Não nos esqueçamos de que muitas destas lendas se forjam num período de ocupação árabe e num processo de Reconquista Cristã, veiculando os ideais da Igreja Católica contra os infiéis. Porém, esta afirmação não é taxativa porque estes sítios com longas diacronias, onde foram construídas igrejas de cunho popular, nem sempre estão associados à ideia da oposição entre Cristãos e Mouros, mas sim à sacralização de espaços que apresentam vestígios de ocupações antigas, que de alguma maneira eram «sacros» ou importantes e que se impunha «cristianizar» através da construção de capelas, erigindo cruzeiros, gravando cruciformes<sup>93</sup>, fazendo procissões, etc.

A análise da lenda de Castro Vicente ou da versão da Senhora de Balsamão permitiu relacionar e cruzar dados históricos, vestígios arqueológicos, tradições populares, práticas religiosas e topónimos, destacando aspetos que podiam permanecer na penumbra. Possibilitou, igualmente, olhar para o Monte Carrascal de outra maneira, relacionando povoações vizinhas como Chacim (sede de concelho até ao século XIX) e Castro Vicente, ou reconhecer a existência de vestígios arqueológicos que merecem um estudo aprofundado, nomeadamente ações de limpeza, prospeção arqueológica, sondagens e escavações arqueológicas, e, se possível, o estudo de materiais arqueológicos.

Ao contrário do descrédito e até de algum desdém pelas lendas dos Mouros, demonstrada por arqueólogos e historiadores dos primórdios da arqueologia, em Portugal, o que nos propusemos expor é que a tradição oral, nesta versão lendária, demonstra uma grande complexidade e riqueza de dados, que até a nós, arqueólogos, demonstra ser proveitosa. Obviamente, temos de olhar para as lendas como algo que necessita de ser explorado por vários ângulos e é nesse processo exploratório, que abre caminho a novas formas de olhar o território e à própria paisagem, que reside a sua pertinência e o seu interesse. Não são apenas coisas de Mouros, antigas, são também parte integrante do quotidiano de uma determinada comunidade, que tentou explicar a origem daqueles vestígios e a sua arquitetura, relacionando-os com os seus modos de vida, com os seus receios/medos, com o seu passado.

---

<sup>93</sup> VIEIRA, 2009.



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS E ELETRÓNICAS

- ADLOT: «Arquivo Digital da Literatura Oral Tradicional». 2022. [Consult. 1. dez 2022]. Disponível em <<http://www.adlot.fl.ul.pt/community/#front>>.
- AFONSO, Belarmino (1984). *Património arqueológico na aldeia de Castro Vicente*. «Brigantia». 4:4 (out./dez.) 679-688.
- ALMEIDA, Carlos Alberto Ferreira de (1981). Território paroquial no Entre-Douro-e-Minho. Sua sacralização. «Nova Renascença». 1:2, 202-212.
- ALONSO ROMERO, Fernando (1998). *Las mours constructoras de megalitos: estudio comparativo del folklore gallego con el de otras comunidades europeas*. «Anuario Brigantino». 21, 11-28.
- ALVES, Francisco Manuel (2000 [1934]). *Memórias arqueológico-históricas do distrito de Bragança: arqueologia, etnografia e arte*. Porto: Emp. Guedes, vol. 9.
- ALVES, Lara Bacelar (2001). *Rock art and enchanted moors: the significance of rock carvings in the folklore of north-west Iberia*. In WALLIS, Robert J.; LYMER, Kenneth, eds. *A Permeability of Boundaries? New Approaches to the Archaeology of Art, Religion and Folklore*. Oxford: British Archaeological Reports, pp. 71-79. (BAR International Series; 936).
- APARICIO CASADO, Buenaventura (2004). *Mouras, serpientes, tesoros y otros encantos. Mitología popular gallega*. A Coruña: Edicións do Castro. (Cadernos do Seminario de Sargadelos; 80). «Arquivo Português de Lendas». 2022. [Consult. 1 dez. 2022]. Disponível em <<https://www.lendarium.org/pt/>>.
- BLANC-PAMARD, Ch.; RAISON, J. P. (1986). *Paisagem*. In GIL, Fernando *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, vol. 8, pp. 138-160.
- BRAGA, Alberto Vieira (1948). *Curiosidades de Guimarães. XI O voto de Santiago*. «Revista de Guimarães». 58:1-2 (jan.-jun.) 17-77.
- BRAGA, Teófilo (1987). *Lendas, patranhas e fábulas*. In BRAGA, Teófilo. *Contos tradicionais do povo português (II)*. Lisboa: Etnográfica Press. DOI:10.4000/books.etnograficapress.5418.
- BRANDÃO, Abílio (1911). *Lendas de mouras encantadas*. «Revista Lusitana». Lisboa: Livraria Clássica Editora. Vol. XIV.
- CAMPELO, Álvaro; COSTA, Francisco da Silva; VIEIRA, António, ed. (2013). *A paisagem: introdução a uma gramática do “espaço”*. Braga: Universidade do Minho. Departamento de Geografia.
- CAPELA, José Viriato et al. (2007). *Votos, romagens e romarias, clamores e procissões, milagres. Referências nas Memórias Paroquiais de 1758*. In CAPELA, José Viriato, coord. *As freguesias do Distrito de Bragança nas memórias paroquiais de 1758: memórias, história e património*. [Braga]: J.V.C, vol. 4.
- CARDOSO, Luís (1751). *Diccionario Geografico, ou Noticia Historica de todas as Cidades, Villas, Lugares e Aldeas, Rios, Ribeiras, e Serras dos Reynos de Portugal, e Algarve, com todas as cousas raras, que nelles se encontraõ, assim antigas, como modernas*. Lisboa: na Regia Officina Sylviana, e da Academia Real, tomo II.
- CARTAS de Leite de Vasconcelos a Martins Sarmiento. «Revista de Guimarães». 64:1-2. (jan.-jun. 1954) 5-22.
- CASINHA NOVA, Maria Manuela Neves (2012). *As Lendas do Sobrenatural da Região do Algarve*. Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, vol. 1. Tese de doutoramento.
- «Centro de Estudos Ataíde Oliveira». 2022. [Consult. 1 dez. 2022]. Disponível em <<https://www.ualg.pt/centro-de-estudos-ataide-oliveira>>.
- CHAVES, Luís (1924). *Lendas de Portugal: contos de mouras encantadas*. Lisboa: Livraria Universal.
- CIDRAES, Maria de Lourdes (2013). *Encantamentos, milagres e outros prodígios: os animais das nossas lendas*. Lisboa: Centro de Tradições Populares Portuguesas. [Consult. 8 dez. 2022]. Disponível em <<http://www.adlot.fl.ul.pt/community/#front>>.
- CIDRAES, Maria de Lourdes (2014). *As lendas portuguesas. Temas. Motivos. Categorias*. Lisboa: Apenas Livros.

- CIDRAES, Maria de Lourdes [s.d.]. *Anexo II - Classificação do género “lenda” (NR/LOT-CTPP/2013/LCI-DRAES)*. «Arquivo Digital de Literatura Oral Tradicional». [Consult. 1 dez. 2022]. Disponível em <<http://www.adlot.fl.ul.pt/manager/download/F959D121630666A7F2ACD9CEB6239EF1/5ADBF-14CB3DABF3DCFA6E4CA046ACAC3>>.
- CORREIA, João David Pinto [s.d.]. *Literatura oral tradicional: conceito e características*. «Arquivo Digital de Literatura Oral Tradicional». Documentos do projecto ADLOT. [Consult. 8 dez. 2022]. Disponível em <<http://www.adlot.fl.ul.pt/community/#front>>.
- COSTA, António Carvalho da (1706-1712). *Corografia portugueza e descripçam topografica do famoso Reyno de Portugal, com as noticias das fundações das cidades, villas, & lugares, que contem; varões illustres, geologias das familias nobres, fundações de conventos, catalogos dos Bispos, antiguidades, maravilhas da natureza, edificios, & outras curiosas observaçoens*. Lisboa: na officina de Valentim da Costa Deslandes impressor de Sua Magestade, & á sua custa impresso. 3 vols. [Consult. 4 out. 2022]. Disponível em <<https://purl.pt/434>>.
- DGPC.PA: Direção-geral do Património Cultural. «Portal do Arqueólogo». 2022. [Consult. 1 dez. 2022]. Disponível em <<https://arqueologia.patrimoniocultural.pt/>>.
- GONZÁLEZ REBOREDO, Xosé Manuel (1999). *Mouras, varóns e liñaxes – Achegamento ós seres femininos do imaxinario popular de Galicia e Portugal*. «Revista de Guimarães». 109, 57-78.
- LEAL, Augusto de Pinho (1874). *Portugal antigo e moderno: diccionario geographico, estatistico, chorographico, heraldico, archeologico, historico, biographico e etymologico de todas as cidades, villas e freguezias de Portugal e de grande numero de aldeias*. Lisboa: Livraria Editora de Mattos Moreira, vols. 3 e 4: F-L.
- MARQUES, Amália (2013). *Mouras, mouros e mourinhos encantados em lendas do norte e sul de Portugal*. Lisboa: Universidade Aberta. Tese de mestrado. [Consult. 1 dez. 2022]. Disponível em <<http://hdl.handle.net/10400.2/2609>>.
- MARQUES, Gentil (1997). *Lendas de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, vol. 1.
- MARQUES, José Joaquim Dias (2014). *The Legend of the Little Seamstress (‘A Costureirinha’)*. In POLYMEROU-KAMELAKE, Aikaterini, ed. *Narratives Across Space and Time: Transmissions and Adaptations: Proceedings of the 15th Congress of The International Society for Folk Narrative Research (June 21-27, 2009 Athens)*. Atenas: Academy of Athens, Hellenic Folklore Research Centre, vol. 2, pp. 469-478. (Publications of the Hellenic Folklore Research Centre).
- MARQUES, José Joaquim Dias (2021). *Os Mouros e Mouras Encantados: Sua patrimonialização em Portugal e na Galiza e teorias sobre a origem do seu nome*. In PAZOS-JUSTO, Carlos, ed. *Galiza e(m) nós: Estudos para a compreensão do relacionamento cultural galego-português*. Lisboa: Edições Húmus; CEHUM, pp. 229-269.
- MARQUES, Maria Alegria Fernandes (1996). *O Poder e o Espaço: as etapas de crescimento do Reino*. In SERRÃO, Joel; MARQUES, A. H. de Oliveira, dir. *Nova Historia de Portugal*. Lisboa: Editorial Presença, pp. 11-163. Vol. III: *Portugal em definição de fronteiras (1096-1325). Do condado portugalense à Crise do Século XIV*.
- MENDES, Carlos A.; BAËNA, Miguel; BARBOSA, Pedro (2021). *A Ordem dos Cavaleiros do Templo no Nordeste Português. Macedo de Cavaleiros um Concelho Templário*. «Caderno Terras Quentes». 16.
- MENDONÇA, Lina Santos (2018). *Da voz lírica do Alentejo: contributo para o estudo da literatura oral e tradicional de Reguengos de Monsaraz*. Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Tese de doutoramento.
- MENDONÇA, Lina Santos (2019). «*Reguengos de Monsaraz, terra de seres encantados que se revelam em noites de luar*». *Recolha e estudo de algumas lendas da tradição oral*. «Estudis de Literatura Oral Popular / Studies in Oral Folk Literature». 8, 77-97. DOI: <https://doi.org/10.17345/elop201977-97>.

- NOÉ, Paula (2013a). *Convento de Balsamão / Santuário de Nossa Senhora de Balsamão*. «Sistema de Informação para o Património Arquitectónico». [Consult. 1 dez. 2022]. Disponível em <[http://www.monumentos.gov.pt/Site/APP\\_PagesUser/SIPA.aspx?id=20091](http://www.monumentos.gov.pt/Site/APP_PagesUser/SIPA.aspx?id=20091)>.
- NOÉ, Paula (2013b). *Castelo de Balsamão*. «Sistema de Informação para o Património Arquitectónico». [Consult. 22 nov. 2022]. Disponível em <[http://www.monumentos.gov.pt/site/app\\_pagesuser/SIPA.aspx?id=20090](http://www.monumentos.gov.pt/site/app_pagesuser/SIPA.aspx?id=20090)>.
- OLIVEIRA, Francisco Xavier d'Ataíde (1994). *As Mouras Encantadas e os Encantamentos no Algarve*. Loulé: Notícias de Loulé.
- OLIVEIRA, Carlos Prada de (2006). *A Diocese de Miranda do Douro em meados do séc. XVIII segundo as Memórias Paroquiais de 1758*. Braga: Universidade do Minho – Instituto de Ciências Sociais.
- PARAFITA Alexandre (2006a). *Mouros Míticos em Trás-os-Montes – contributos para um estudo dos mouros no imaginário rural a partir de textos da literatura popular de tradição oral*. Vila Real: Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro. Tese de doutoramento, vol. I.
- PARAFITA, Alexandre (2006b). *A Mitologia dos Mouros: Lendas, Mitos, Serpentes, Tesouros*. Vila Nova de Gaia: Gailivro.
- PARAFITA, Alexandre (2007). *Património Imaterial do Douro. Narrações Oraís. Contos, Lendas, Mitos*. Lisboa: Âncora Editora, vol. 1.
- PEDROSO, Z. Consiglieri (1881). *Contribuições para uma Mitologia Popular Portuguesa (As Mouras Encantadas)*. Porto: Imprensa Commercial.
- QUINTÍÁ PEREIRA, Rafael (2016). *Análise Estrutural e Simbólica do Mito da Moura*. 1.<sup>a</sup> edição. [S.l.]: Doutor Alveiros.
- QUINTÍÁ PEREIRA, Rafael (2020). *A moura que criou o mundo. O mito galego da creación*. Ilustracións de Polo Correo do Vento. Pontevedra: Ab Origine Edicións.
- QUINTÍÁ PEREIRA, Rafael (2021). *Pola limia entre mouras, santas e raíñas. A mitoloxía como reservatorio ritual e a reciclaxe de mitemas*. «Lethes. Cadernos culturais do Limia». 15.
- RASTEIRO, Joaquim (1897). *Noticias archeologicas da Peninsula da Arrabida*. «O Arqueólogo Português». Lisboa: Museu Ethographico Portugues. Imprensa Nacional. 1.<sup>a</sup> Série. III:1/2, 1-48.
- RODRIGUES, Maria da Graça, NAITO, Ricardo (2007). *A herança dos milagres – arte, património e cultura: os ex-votos no santuário de Nossa Senhora de Balsamão*. «Cadernos Terras Quentes» 4.
- SALGUEIRO, Teresa (2001). *Paisagem e Geografia*. «Finisterra: Revista Portuguesa de Geografia». 36:72. DOI: <https://doi.org/10.18055/Finis1620>.
- SANTA MARIA, Fr. Agostinho de (1716). *Da Imagem de N. Senhora de Balsamão, ou Cara-Mouro, do Termo de Chacim*. In SANTA MARIA, Fr. Agostinho de. *Santuário Mariano, E Historia das Imagens milagrosas de Nossa Senhora, E das milagrosamente apparecidas [...]*. Lisboa: na Oficina de Antonio Pedrozo Galram, tomo V, livro II, título XIV, pp. 594-599. Disponível em <[https://www.google.pt/books/edition/\\_/xyy-LyBtk8sC?hl=pt-PT&gbpv=1](https://www.google.pt/books/edition/_/xyy-LyBtk8sC?hl=pt-PT&gbpv=1)>.
- SARMENTO, Francisco Martins (1881). *O que podem ser os mouros da tradição popular*. «O Pantheon». Porto. Ano I, 105-106.
- SARMENTO, Francisco Martins (1888). *Materiais para a arqueologia do concelho de Guimarães*. «Revista de Guimarães». 5:3 (jul.-set.) 109-121.
- SARMENTO, Francisco Martins (1990). *Crendices*. «Revista de Guimarães». 100 (jan.-dez.) 27-33.
- SOUSA, Rui (2010). *Arcas, Corujas, Lombo, Murços, Olmos, Soutelo Mourisco e Vilar do Monte - Sedes de freguesia ausentes nas inquirições de D. Afonso III e D. Dinis – Reflexões acerca da sua omissão*. «Caderno Terras Quentes». 7.
- VASCONCELOS, J. Leite de (1897). *Religiões da Lusitania: na parte que principalmente se refere a Portugal*. Lisboa: Imprensa Nacional, vol. 1.

VIEIRA, Alexandra (2009). Christian Religious Landscape and Earlier Archaeological Evidence in the Trás-os-Montes and Alto Douro region (Portugal). «Journal of Iberian Archaeology». Porto: ADECAP, vol. 12.

## **CARTOGRAFIA**

IGEOE: INSTITUTO GEOGRÁFICO DO EXÉRCITO [s.d.]. [*Carta Militar de Portugal*] [Material cartográfico]. Escala 1: 25 000. Folhas n.º 50 e 78, Série 888. Lisboa.



# HISTORIAS DO INFRAMUNDO: O SUBSOLO NO IMAXINARIO COLECTIVO

BEATRIZ COMENDADOR-REY\*

**Resumo:** *Dentro da noción de paisaxe cultural, neste traballo partimos da paisaxe percibida, e dos relatos e das narrativas que as sociedades crean sobre o territorio. No ámbito do noroeste peninsular, o mundo mitolóxico establece unha relación específica entre as paisaxes aéreas e o mundo subterráneo, na que están presentes as covas, os penedos, a auga e a mourindade. As características deste mundo «baixo a terra» ou inframundo, e da influencia da súa estrutura simbólica na interpretación dos elementos que están «na superficie», resultan escasamente tratadas. Aínda que algunhas cavidades foron estudadas dende ámbitos como a xeoloxía, a espeleoloxía, ou a arqueoloxía, resulta necesaria a aplicación dun enfoque antropolóxico ao estudo destas construcións simbólicas. Propoñemos integrar os distintos ámbitos de coñecemento, tanto para a súa investigación, como para a súa difusión e socialización.*

**Palabras clave:** *Xeomitoloxía; paisaxe cultural; cova; inframundo.*

**Abstract:** *Within the cultural landscape concept framework, our research explores the perceptible landscape alongside the narratives and tales woven by societies concerning their land. Centred explicitly in the northwest of the Iberian Peninsula, the mythological realm establishes a unique relationship between aerial landscapes and the subterranean world, in which caves, water reservoirs, and the «mouros» world are present. However, the attributes characterising this underground world — referred to as the underworld — along with the influence of its symbolic structure on the interpretation of surface-level elements have received limited attention. Although specific caves have undergone scrutiny from the perspectives of geology, speleology, and archaeology, there remains an urgent requirement to employ an anthropological approach to comprehending these symbolic constructs.*

**Keywords:** *Geo-mythology; cultural landscape; cave; underworld.*

## INTRODUCCIÓN

Neste traballo partiremos da noción da paisaxe cultural, entendendo que é un espazo creado polos membros dunha cultura que conforma os modos de ser e pensar, e que tamén ten un carácter performativo da vida social<sup>1</sup>. Polo tanto, alén dos compoñentes naturais e antrópicos, resulta fundamental a información sobre a paisaxe percibida e a elaboración de relatos ancorados ao territorio.

En anteriores ocasións temos tratado da relación entre arte rupestre, tesouros e outros fitos, sinalando tamén o seu papel na construción da paisaxe cultural no ámbito do noroeste peninsular<sup>2</sup>. Nesta ocasión queremos centrarnos na temática das cavidades no imaxinario popular<sup>3</sup>, entendendo por tal aquelas representacións simbólicas que van

---

\* Universidade de Vigo. Email: beacomendador@uvigo.es.

<sup>1</sup> ÁLVAREZ, 2011; CRIADO *et al.*, 2016.

<sup>2</sup> ALVES, COMENDADOR, 2009.

<sup>3</sup> VILLA, 2009.

mudando ás sociedades humanas dando sentido ás actuacións individuais e colectivas que conforman o transcórrecer da vida cotiá. Como xa fora indicado<sup>4</sup>, alén dos mitos, o estudo do imaxinario incorpora toda unha serie de materiais construídos mediante o pensamento simbólico. Os relatos sobre cavidades constitúen unha parte deste pensamento compartido que adoita abordarse dende unha perspectiva individual e fenomenolóxica. O «mundo que está debaixo», ou *inframundus*, presente en diversos imaxinarios, non alude simplemente a outro espazo físico que se atopa baixo a terra, senón que supón a unha dimensión diferente da realidade. Neste sentido, resulta especialmente significativa a xeografía simbólica dos pobos meso americanos e as súas implicacións nas investigacións arqueolóxicas<sup>5</sup>.

Neste ensaio trataremos de indagar ata que punto as narracións sobre o territorio estruturan a construción colectiva dun «inframundo» con carácter cosmolóxico.

## 1. A INVESTIGACIÓN SOBRE CAVIDADES NO NOROESTE PENINSULAR

Dende o punto de vista xeolóxico, a presenza de cavidades no ámbito do noroeste peninsular foi sempre pouco valorada pola investigación, sobre todo por oposición a territorios de outras xeografías kársticas con rochas solubles en auga e cunha longa tradición arqueolóxica vinculada ás mesmas<sup>6</sup>. A ausencia ou escaseza de rochas calizas no noroeste e o feito de que boa parte do territorio de Galicia, Salamanca, Cáceres e Norte de Portugal estea no dominio das rochas graníticas, promoveron un prexuízo sobre a posible presenza de cavidades en cuarcitas, xistos e granitos<sup>7</sup>, e tamén sobre os usos vinculados, xa que non se contemplou a posibilidade de que foran espazos útiles.

Esta situación dou un gran cambio nos últimos anos cara un mellor coñecemento do medio. Recentes estudos deron a coñecer a existencia de amplos sistemas de cavidades en granito coñecidas como pseudokarst<sup>8</sup>, así como de parakarst<sup>9</sup>. Dende o 2018, a Federación Galega de Espeleoloxía desenvolve o proxecto do Atlas Galego de Covas e Canóns, que se está desenvolvendo por fases, coa previsión de acadar os 30 km de modelos dixitais en 2024<sup>10</sup>. Ata agora conta con 494 cavidades e 13 canóns inventariados, que supoñen 40 km topografiados e 1102 m de profundidade, nos que se atopan

<sup>4</sup> LLINARES, 1990: 11.

<sup>5</sup> BRADY, VILLAREJO, 1993.

<sup>6</sup> FERNÁNDEZ, 2016, 2017; MÉNDEZ *et al.*, 2020: 15.

<sup>7</sup> Comunicación persoal de Marcos Vaqueiro.

<sup>8</sup> VAQUEIRO, 2017; VAQUEIRO, VIDAL, COSTAS, 2020.

<sup>9</sup> VAQUEIRO, VILLARMEA, VIDAL, 2022.

<sup>10</sup> Este proxecto conta con información xeral de acceso aberto e público, e con información específica con acceso regulado, destinada a espeleólogos, investigadores e outros interesados (resposta a emerxencias, por exemplo). É Proxecto de Especial Relevancia, e contou con financiación da Secretaría Xeral Deportes en 2021 e 2022. Dispoñible en: [www.espeleoloxia.org/atlas/](http://www.espeleoloxia.org/atlas/).

covas kársticas, parakársticas, pseudokársticas, as denominadas covas de consecuencia, e outros tipos, como un proxecto sobre as furnas no litoral atlántico<sup>11</sup>.

Dende o punto de vista arqueolóxico, aínda que a temperán escavación realizada en torno a 1867 por Villaamil y Castro en Furada dos Cas<sup>12</sup> (Vilamor, Mondoñedo, Lugo), considérase unha das primeiras intervencións realizadas en Galicia con metodoloxía científica<sup>13</sup>, a arqueoloxía de cavidades nunca tivo unha valoración efectiva ata datas recentes. Tamén por esta razón, funcionou un prexuízo con respecto ás posibilidades de localizar arte rupestre prehistórico vinculado. De novo, nos últimos anos, a investigación dou un salto cuantitativo a este respecto, integrando o estudo das cavidades nas áreas kársticas polo seu gran potencial. Ademais tanto nas cavidades kársticas como no pseudokarst, localízanse depósitos arqueolóxicos de moito interese, aínda que prima o estudo dos mais antigos, considerándose o resto intrusións ou disrupcións dos niveis «interesantes»<sup>14</sup>. Finalmente, identificáronse manifestacións de arte rupestre de considerable interese, tanto en cavidades como en abrigos onde chega a luz solar.

Pero se ben a integración dos aspectos xeolóxicos, espeleolóxicos e arqueolóxicos resulta escasa, é máis sorprendente a ausencia dun enfoque antropolóxico sistemático que integre e enriqueza as dimensións tanto da súa investigación como a súa difusión e socialización. Os estudos publicados con carácter sintético sobre mitos e lendas relacionados con cavidades no ámbito do noroeste peninsular son poucos<sup>15</sup>, e a integración destes aspectos no enfoque da investigación é aínda moito menor. O tratamento parcial, a escasa capacidade de lectura diacrónica e de integración da información etnográfica, limita tamén as posibilidades de entendemento dos usos e mentalidades.

Imos ilustrar este aspecto cun exemplo: o da Cova do Santo, Pardollán (Vilardesilva, Rubiá, Ourense). Esta cavidade proporcionou numerosos restos humanos e de animais desarticulados, posiblemente en deposición secundaria datados entre 1890-1600 cal BC, aportando valiosísima información sobre a dieta e características das poboacións da Idade do Bronce. Foron identificadas patoloxías dexenerativas das articulacións relacionadas cunha intensa actividade física en idades novas. Todos estes aspectos foron dados a coñecer nas publicacións en revistas especializadas<sup>16</sup>. Este valioso estudo antropolóxico sobre un dos conxuntos funerarios máis importantes da prehistoria do noroeste acada unha nova dimensión na procura de novas informacións sobre o contexto. Cando visitamos o lugar, foi posible coñecer algúns aspectos que completan esta información arqueolóxica dende

<sup>11</sup> LORENZO, PÉREZ, 2022.

<sup>12</sup> VIGO, 2007.

<sup>13</sup> LOMBERA *ed.*, 2011.

<sup>14</sup> VAQUEIRO, 2003; FÁBREGAS *et al.*, 2012; RODRÍGUEZ, FÁBREGAS, CARRERA, 2019; MÉNDEZ *et al.*, 2020.

<sup>15</sup> COSTAS, OTERO, LÓPEZ, 2008. Posteriormente á entrega de este texto foi publicado CLUBE ESPELEOLÓXICO MAÚXO, CID, 2022.

<sup>16</sup> LÓPEZ, MÜLDNER, MARTÍNEZ, 2015; LÓPEZ, 2008.



outros ámbitos de coñecemento<sup>17</sup>. Se indagamos na propia etioloxía ou causa do topónimo «cova do santo», vemos que está directamente relacionada coa presenza das ruínas dunha antiga capela adicada a Santomé, o San Arangaño ou Arangañín, o santo que curaba o arangaño ou raquitismo infantil. Esta capela estaba inmediatea a unha sima ou pozo que comunicaba directamente co interior da cavidade. Nas primeiras inspeccións aínda se vían ósos nesta sima, polo que só os resultados do C<sup>14</sup> convenceron a algunhas persoas de que eses achados eran prehistóricos, e non contemporáneos (Fig. 1). É de salientar que na contorna inmediatea desta cavidade abunda o ferro, manifesto tanto na presenza de ocre (as Minas de Melgoto/Pintura foron explotadas ata os anos 70), como nos mananciais de augas ferruxinosas, propicios para curar as anemias e trastornos da infancia, pero tamén para tratar a osteoartrite. A tradición consérvase, xa que unha vez arruinada a capela, a imaxe de Santomé foi conservada na igrexa románica de Santo Estevo, e posteriormente, na nova Igrexa de Pardollán. Toda esta información enriquece sumamente o contexto deste achado dende outros puntos de vista e exemplifica o desentendemento entre ámbitos de coñecemento para abarcar a biografía do lugar dun xeito integrado.



Fig. 1. Cova do Santo, Pardollán (Vilardesilva, Rubiá, Ourense)

<sup>17</sup> Agradecemos a Santi Ferrer e José Fernández (Pepe), tanto as informacións como as fotografías da descuberta.

Os percorridos académicos da arqueoloxía e a antropoloxía non estiveron sempre separados na tradición académica peninsular. Só a chegada do funcionalismo e da arqueoloxía procesualista propiciará a separación entre disciplinas, o que repercutirá na negación destas narrativas como instrumento de investigación e vía de comprensión das mentalidades por parte da arqueoloxía. Por outra banda, o concepto de antropoespeleoloxía xa fora proposto como un aspecto fundamental na recuperación dos contextos culturais das cavidades<sup>18</sup>.

Dende o noso punto de vista, a ausencia dun enfoque integrado impide ver a importancia das covas e a construción da idea do inframundo na conformación da topografía simbólica, así como o seu sentido no imaxinario colectivo. Neste sentido, consideramos referenciais cun carácter integrado, os traballos sobre a arqueoloxía das cavidades realizados en Irlanda<sup>19</sup>, Norte de Extremadura<sup>20</sup>, ou en México, como os promovidos polo Grupo Espeleolóxico AHAU<sup>21</sup>.

## 2. XENTE NAS COVAS...<sup>22</sup>



Fig. 2. Algún dos termos empregados nas linguas vernáculas para designar ás cavidades

A primeira vía de acceso a eses relatos ancorados na paisaxe é a toponimia. Podemos comezar mencionando a riqueza das linguas vernáculas para sinalalas (Fig. 2). As procuras en proxectos de carácter colaborativo, como Galicia Nomeada<sup>23</sup> permiten identificar

<sup>18</sup> COSTAS, OTERO, LÓPEZ, 2008.

<sup>19</sup> DOWD, 2015.

<sup>20</sup> CERRILLO, GONZÁLEZ, 2007.

<sup>21</sup> EVIA, 2018, 2020.

<sup>22</sup> Este subtítulo e o seguinte parafrasean os títulos do traballo de Marion Dowd.

<sup>23</sup> Dispoñible en <<https://galicianomeada.xunta.gal/sixtop/inicio>>.

centos de topónimos que inclúen estes termos facendo alusión á presenza das mesmas, xa como designación de accidentes terrestres e terras, das propias entidades humanas e vías de comunicación, de «minas» de auga e, incluso, accidentes costeiros, revelando a súa abundancia e importancia para as distintas comunidades, que configuran a súa paisaxe cultural (Fig. 3).

**Fig. 3.** Distribución do topónimo «cova», xa como designación de accidentes terrestres e terras, das propias entidades humanas e vías de comunicación, de «minas» de auga ou accidentes costeiros (a partir da consulta dos datos online do Proxecto Galicia Nomeada)



Os topónimos específicos sinalan, en moitas ocasións, os seus diversos usos ao longo do tempo: como refuxio ou abrigo, tanto para animais como para humanos. Así na toponimia Pala da Osa, Pa da Raposa, Cova da Londra, Cova da Lebre, Pala da Osa, Cova da Ovella, etc.; como lugar para actividades agropecuarias diversas (curro para o gando, silos, adegas, alvarizas, muíños...). Tamén son lugares de actividades clandestinas (relacionadas con contrabando e «estraperlo», pero tamén refuxio de «escapados» durante a guerra).

En moitas ocasións estes usos superpóñense na biografía das cavidades e algúns destes aspectos quedan fixos na toponimia específica. Un bo exemplo é o gran abrigo de Pala de Cabras, situado na parte máis oriental da provincia de Ourense, especialmente coñecido pola aparición de pintura prehistórica de tradición esquemática, pero que apareceu no transcurso dos traballos de prospección cando revisaban un dos chouzos da guerrilla antifranquista na coñecida como «Cidade da Selva» na parroquia de Casaio, termo municipal de Carballeda de Valdeorras<sup>24</sup> (Fig. 4).

Non é obxecto deste traballo facer un repaso de todos os usos ao longo dos tempos, pero podemos sinalar que o rango de actividades foi incrementando, sendo tamén lugares de encontro social, lecer e de prácticas sexuais. Algunha destas prácticas xeran lixo ou escombros, analizable como cultura material. Noutras ocasións, a aparición de

<sup>24</sup> TEJERIZO *et al.*, 2020.

manifestacións rupestres como os *graffiti*, sinalan un certo sentido de apropiación identitaria do lugar. (Fig. 5). As prácticas sociais, folclore e prácticas relixiosas revelan ricas tradicións culturais por volta das covas, que son percibidas e apropiadas. En todo caso, resulta moi suxestivo o aspecto sinalado por Dowd<sup>25</sup>, de que as actividades antrópicas non sempre deixan pegadas dende o punto de vista material. Hai lugares significados que non gardan evidencias de uso antrópico aparente, polo que non sempre son identificables dende o punto de vista arqueolóxico, aínda que poden singularizarse como lugares sinalados na topografía simbólica.



Fig. 4. O abrigo de Pala das Cabras (Casaio, Carballeda de Valdeorras), con pintura rupestre prehistórica de tradición esquemática e chouzo da guerrilla antifranquista, na coñecida como «Cidade da Selva»



Fig. 5. Graffiti rupestre no interior da Cova das Adeghas (Mesego-Partovia O Carballiño, Ourense)

<sup>25</sup> DOWD, 2015.

### 3. COVAS NA XENTE

Na experiencia analizada no ámbito do noroeste peninsular, o imaxinario establece unha relación específica entre as paisaxes aéreas e o mundo subterráneo a través de determinados lugares de acceso ao inframundo, no que as cavidades ocupan un lugar destacado. A idea cosmolóxica é a do *axis mundi* ou eixo do mundo<sup>26</sup>, presente en numerosas culturas, como punto de conexión entre o ceo a terra ou como lugar onde se produce a hierofanía. Reforza esta idea, o feito de que as covas son lugares que provocan unha resposta emocional, dende o punto de vista sensorial (falta de luz, sons, cheiros, posturas corporais) e debemos ter en conta o seu potencial para transformar mental, espiritual e socialmente a unha persoa<sup>27</sup>. O relato máis significativo é o da mencionada Cova de Adegas (Partovia, Carballiño) que posuía a máxica propiedade de facer esquecer o pasado a quen pasase unha noite nela, sendo empregada polos fregueses para que un can perdesse a memoria do seu antigo amo cando era vendido<sup>28</sup>.

As cavidades tamén son goridas de animais míticos, como a Tarasca, ou A Moura da Coca, no caso de Redondela (Pontevedra), onde se celebra no Corpus esta festividade<sup>29</sup>.

Aínda que a toponimia específica das covas pode aludir en ocasións a individuos concretos (a Cova de Manuel, a Cova de Manuel do Goriño, a Cova de María Castaña, de Xan Ranos, de Xan Vello, etc.), en xeral, son percibidas como lugares *dos outros*. Así moitas son designadas como lugares onde habita «a mourindade»<sup>30</sup>, tanto no referido aos mouros, como no vinculado ás mouras ou encantos<sup>31</sup>. En palabras de Taboada Chivite, «ficou na memoria da xente un mundo que non é noso, un mundo de seres míticos, con forzas máxicas e vida soterrada e sobrenatural»<sup>32</sup>. Esta atribución de valores simbólicos, expresada en diversos aspectos, conforma unha singular cosmoxía.

Unha boa descrición deste inframundo podemos vela no relato da morte de Álvaro Pérez de Moscoso alá polo 1469<sup>33</sup>.

*Este Alvaro durou pouco e segundo fama entrando na cova da Curuxa a buscar un gran tesouro por consello dun freire que era gran nigromante, e levando consigo trinta escudeiros e peóns moi valentes, a ante eles moitas achas acendidas e tizóns moi grandes de carballo, cordas longas amarradas na entrada da cova con estacas e a xente armada, e entrando pola cova dentro atoparon aves tan grandes que lle daban golpes na cara moi grandes, e andaron ata chegar a un río de gran caudal, e viron na*

<sup>26</sup> ELIADE, 1981.

<sup>27</sup> DOWD, 2015.

<sup>28</sup> MOSQUERA, 2011.

<sup>29</sup> ADALID, 2021.

<sup>30</sup> ASOCIACIÓN DE ESCRITORES E ESCRITORAS EN LÍNGOA GALEGA, ed., 2012.

<sup>31</sup> REBOREDO, 2004, 2006; TRAVASSOS, AMORIM FILHO, 2011; QUINTÍIA, ed., 2012; LLINARES, 1990.

<sup>32</sup> TABOADA, 2008 [1965]: 15.

<sup>33</sup> PONTE, GONZÁLEZ, 2008.

*outra ribeira xentes estrañas fermosas ricamente vestidas, tanxendo instrumentos e vendo pasar e todos acordaron dar a volta, mais o freire dicía: — Adiante, adiante, que non é nada; e eles non o quixeron crer. E entón saíu un vento tan grande que lles apagou as achas. E, malia ser tan bo día cando saíron deus contra deles un vento envelenado que ninguén deles saíu do ano con vida, e o freire despois perdeu a vista dos ollos<sup>34</sup>.*

Outra descrición inédita, é a referida para o lugar de Pena Corneira, na provincia de Ourense<sup>35</sup>.

*Diciase que fai moitos anos era posible chegar de Pena Corneira ata Ribadavia por debaixo da terra. Contaban que había un túnel subterráneo que conectaba o castelo de San Juan de Pena Corneira e o castelo de Ribadavia.*

*A xente da aldea de Corneira e das áreas circundantes baixaban a pé, unha vez ó mes, ata Ribadavia para vender animais, ovos, queixo, e, en xeral, todo o que tivesen que lles puidese ser útil tanto para a venta como para o intercambio. Contaban que un deses días, cando emprenderon o camiño, armouse unha forte tormenta e un gran vendaval. O tempo foi empeorando durante o día e xa cando se achegaba a noite, eran incapaces de completar o camiño de volta. Entón, cando estaban á altura do monte de Pena Corneira, atoparon a unha muller que nunca antes viran. Dita muller ofrecelles que a acompañaran e que lles permitiría pasar a noite nun lugar seguro para que puidesen continuar o seu camiño ó día seguinte. Subiron polo monte, un espazo característico pola cantidade de cavidades e pedras de gran tamaño que alí se atopan. A muller meteuse dentro dunha destas covas e, ó fondo, apoiou a man nunha pedra e díxolle: «Ábrete, moura». Cando a moura pronunciou estas palabras, a pedra moveuse deixando ver unhas longas escaleiras. Ao baixalas atoparon un poboado subterráneo cheo de mouros. Estes vivían, segundo contaban, en cabanas de madeira e pedra debaixo da terra.*

A vinculación de covas con mulleres de capacidades sobrenaturais é unha constante, non só en relación ás «mouras», como construtoras de paisaxes<sup>36</sup>, senón tamén en relación a bruxas ou mulleres perigosas que viven á marxe da sociedade nestes antros<sup>37</sup>, semellantes ao caso da *Serrana de la Vera* na provincia de Cáceres<sup>38</sup>. Sería o caso da Raiña Lupa,

<sup>34</sup> Recuperado en <<http://historiadegalicia.gal/2018/02/os-aires-envelenados-da-desconecida-cova-da-curuxa-mataron-varios-cabaleiros-no-seculo-xv>>.

<sup>35</sup> Lenda recollida por Antía Sánchez González da súa familia da aldea de Corneira, no concello de Leiro (Ourense).

<sup>36</sup> ALONSO, 1998.

<sup>37</sup> LESTÓN, 2014; ASOCIACIÓN DE ESCRITORES E ESCRITORAS EN LINGOA GALEGA, ed., 2018.

<sup>38</sup> GONZÁLEZ, 2007.



Fig. 6. Representación no imaxinario dalgunhas das mulleres de capacidades sobrenaturais vinculadas coas covas e penedos: Muller con Pedra (1944), obra de Luís Seoane inspirada na imaxe da moura co penedo na cabeza «construtora de paisaxes», en homenaxe á muller campesiña galega; Cartel da ópera *A Raíña Lupa*, vinculada coas cavidades do Pico Sacro e a lenda xacobeá; Cartel da obra *La Serrana de la Vera*, sobre esta figura mítica da paisaxe de Estremadura

que para a profesora Mar Llinares é exemplo privilexiado das relacións existentes entre unha forma mítica utilizada pola cultura oficial para a difusión do culto ao Apóstolo Santiago, pero tamén en todo semellante a moitas outras mulleres míticas que aparecen no folclore galego baixo o nome de señoras, señoritas ou mouras<sup>39</sup> (Fig. 6).

Poden relacionarse con algunhas figuras históricas en forma de relatos de carácter semimítico. Así a lenda referida á Pala da Osa, en Portozón (Castrelo do Val, Ourense), segundo a que unha nena perdeuse no monte coas cabras e as ovellas e foi gorecerse co seu can entre dous enormes penedos, ata que finalmente deron con ela. Cando regresou á súa casa, a súa avoa preguntoulle o lugar onde se refuxiara, e ao dicirllo, fixo unha cruz dicindo:

<sup>39</sup> LLINARES, 1990.

*Jesús, que milagre, tiveches sorte, porque alí preto hai unha cova moi grande e escura, na que á noite aparecen voando moitos paxaros negros, e que non teñen plumas, parecen ratas que voan, e chúpalle o sangue do pescozo dos que se achegan por aquelas paraxes, e sácanlle os ollos sen facer ningún ruído, e tampouco teñen pico, pois as súas bocas son como as dos ratos grandes; din os antepasados que son as almas dos que morreron en pecado mortal, e agora andan errantes ata o fin do mundo<sup>40</sup>.*

Segundo contan, tal cova era a mesma na que, segundo a tradición, refuxiouse o Rey Frumario, xefe dos Suevos, no século V, cando escapaba perseguido dende Braga polo seu irmán Remismundo, que quería usurparlle o trono. Alí estaría varios días, cos seus máis fieis seguidores, ata que uns pastores disfrazárono e tomou o camiño de Astorga<sup>41</sup>.

Probablemente fora tamén caso da Pala das Cuncas, situada nos montes da Edreira (Laza, Ourense), fronte á Serra de San Mamede, que foi paraxe do famoso guerrilleiro antifranquista Mario do Langullo<sup>42</sup>, pero que Castro<sup>43</sup> propón tamén como acubillo do propio Manuel Blanco «Romasanta» e os seus cómplices, cara a 1851, derivando este feito tanto da tradición oral como da documentación escrita recollida.

As covas son tamén o lugar do acceso ao purgatorio, relación sinalada por topónimos como covas do inferno ou pozos do demo. Un interesante exemplo é o da *Cueva del Demo* localizada no monte Llanteiro (Boal, Asturias)<sup>44</sup>, coas súas paredes pintadas dende a prehistoria, pero tamén escritas polos fuxidos ao monte, e refuxio do gando (Fig. 7). Os antropomorfos pintados en vermello na tradición da arte esquemática, evocan a iconografía cristiá do «demo», semellante á das pinturas de tradición románica representadas na Ermida de Santa Eulalia (Barrio de Santa María, Palencia), ou aos típicos *diabos* do entroido de Vinhais no Nordeste Transmontano. A cova está cerca do lugar de Cedemonio (Illano, Asturias), que evoca unha vella lenda. Contan que varios monxes construíron unha ermida alí en honra a San Pedro. Nun documento do cartulario de Oscos, escrito en lingua galego-portuguesa e datado en 1162 polo abade do mosteiro, documéntase a venda dunha herdanza situada en Cedemonio polo prezo dun boi e cen salarios. Segundo a lenda, a partir dese día quedaron protexidos do demo que subía dende o río Urubio. Pero tamén tiveron que ver unha pedras maravillosas: as *sampedras* (unha variedade de andalucita coñecida como quiastolita e abundante en Boal). Ante estas pedras coa cruz inscrita, o demo «cedeu» e os seus berros deixaron de soar<sup>45</sup>.

<sup>40</sup> Recollida por Nieves Amado, de Manuel Fernández, a quen contoullo unha veciña de Monteveroso.

<sup>41</sup> Comunicación personal da arqueóloga Nieves Amado.

<sup>42</sup> DOMÍNGUEZ, 2016.

<sup>43</sup> CASTRO, 2013.

<sup>44</sup> BLAS, CARROCERA, 1985.

<sup>45</sup> Agradecemos a Estefanía Sánchez e Alfonso Menéndez a súa dispoñibilidade para acompañarnos a esta cavidade, así como ao Principado de Asturias o permiso para esta visita realizada en xullo de 2018.



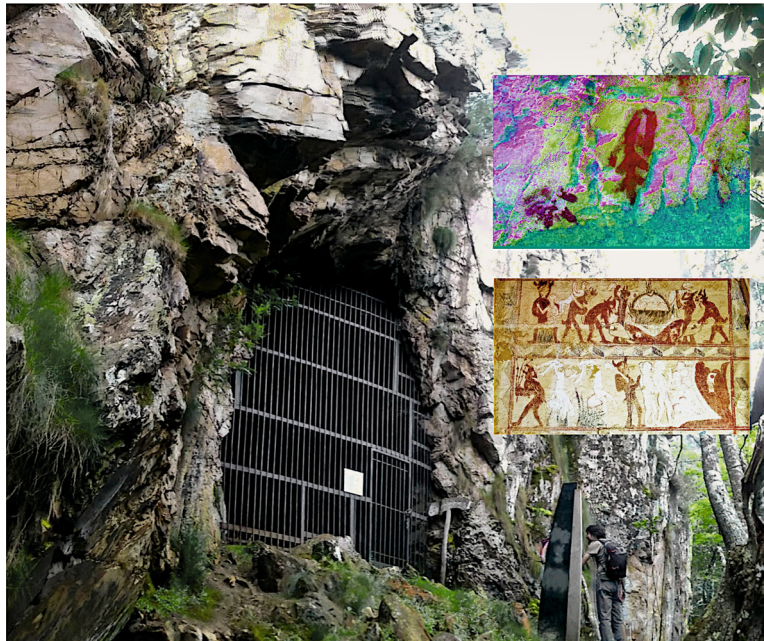


Fig. 7. Cueva del Demo localizada no monte Llanteiro (Boal, Asturias), coas súas paredes pintadas dende a prehistoria, pero tamén escritas polos fuxidos ao monte, e refuxio do gando

No relativo ao demo, é destacable o caso da chamada Cueva de Salamanca, en realidade a cripta da Igrexa de San Cebrián (ou Cipriano) (Fig. 8). Conta a lenda que Satanás, baixo a aparencia de sancristán, impartía as súas doutrinas a 7 alumnos por 7 anos<sup>46</sup>, nunha escola de artes máxicas. Recollida na literatura por Cervantes, Calderón da Barca e outros<sup>47</sup>, a lenda viaxou a América, onde «salamanca» é un xeito de denominar ás covas. Tamén o nome dos libros de maxia popular ou Ciprianiños, atribuíndoos a San Cipriano o mago, que fora discípulo de Satanás antes de converterse<sup>48</sup>.

Toda esta relación cos avernos, ten o seu correlato nos procesos transformación dos cultos e cristianización das covas, dos que temos moitos exemplos. O caso do Buraco da Pala (Serra de Passos, Mirandela), cristianizada polo propio Bispo de Bragança nos anos 80, e dedicada a San Bento, onde celebraban misa nun altar no interior<sup>49</sup>, ou a Cova de Peñalba<sup>50</sup> (Peñalba de Santiago, León), vinculada ao eremitismo. Tamén por suposto os grandes enclaves de aparicións marianas, como é o caso da Covadonga (Cangas de Onís, Asturias) ou a gruta de *Masabielle* en Lourdes (Francia), ou a menor escala, o *Santuario de*

<sup>46</sup> GARCÍA-FIGUEROLA, 2012.

<sup>47</sup> «Entremos, que quiero averiguar si los diablos comen o no, con otras cien mil cosas que de ellos cuentan; y por Dios que no han de salir de mi casa hasta que me dejen enseñado en la ciencia y ciencias que enseñan en la cueva de Salamanca». En el entremés «La cueva de Salamanca» de Miguel de Cervantes Saavedra.

<sup>48</sup> Referencia de Félix Castro.

<sup>49</sup> VIEIRA, 2015.

<sup>50</sup> LORENZO, 2018.



**Fig. 8.** Cripta da Igrexa de San Cebrían (ou Cipriano), coñecida na literatura como Cueva de Salamanca, onde segundo a lenda Satanás, baixo a aparencia de sancristán, impartía as súas doutrinas a 7 alumnos por 7 anos

la Virgen de la Peña de Francia (El Cabaco, Salamanca) ou a Cova da Virxe da Franqueira (Coto da Vella, A Cañiza), por non sinalar os diversos casos de *La Virgen de la Cueva*, coa invocación á chuva (Fig. 9).

Un fenómeno destacable é a frecuente reprodución parcial e/ou en miniatura destas cavidades, tanto en forma de *souvenir* relixioso, como en forma de pequeno templo, como a réplica da Gruta de Lourdes situada no xardín de acceso á Igrexa das Concepcionistas en Viveiro, na Mariña lucense. Noutras ocasións, o que se recrea a escala orixinal, son as «condicións» das mesmas para o turismo experiencial, mediante elementos museográficos de carácter sensorial (escuridade, cheiros, humidade...). Así o xurdimento de «neocovas», como a réplica da Cova de Ekain (Zestoa, Euskadi)<sup>51</sup>, ou as diferentes réplicas de partes da Cova de Altamira, que emulan a visita ás pinturas paleolíticas no seu contexto, evitando o impacto sobre as condicións das orixinais. Noutros casos,

<sup>51</sup> Disponible en <ekainberri.eus>.



Fig. 9. Algunhas cavidades enclaves de aparicións marianas: Gruta de *Masabielle* en Lourdes (Francia); Covadonga (Cangas de Onís, Asturias); Cova da Virxe da Franqueira (Coto da Vella, A Cañiza); *Santuario de la Virgen de la Peña de Francia* (El Cabaco, Salamanca)

como na Cueva de Avín, onde se atopa o Museo de Interpretación de la Fauna Glacial (Onís, Asturias)<sup>52</sup> (Fig. 10), dispónse escenografía para presentar diferentes especies que habitaron a cavidade durante o Plistoceno. Resulta interesante que o proceso de xeración destas neocovas, propiciou avances considerables nas premisas da investigación arqueolóxica, ao obrigar a reproducir as condicións sensoriais, as posicións corporais e os xestos técnicos das persoas que crearon estas manifestacións, ás veces localizadas en zonas remotas onde non chega a luz ou de difícil acceso<sup>53</sup>. Se ben a sociedade moderna recrea estas condicións con destino á difusión e socialización da arte rupestre, poderíamos preguntarnos dende cando as sociedades recrean artificialmente as cavidades ou as súas condicións. Así, unha das interpretacións da arte conservada no interior das cámaras funerarias megalíticas sería a intención de reproducir a casa e a paisaxe cotián desfrutada

<sup>52</sup> Disponible en <faunaglacial.com>.

<sup>53</sup> MÚZQUIZ, 1994.



Fig. 10. Escenografía no acceso á Cueva de Avín, onde se atopa o Museo de Interpretación de la Fauna Glacial (Onís, Asturias)



Fig. 11. Cova das Choias ou Casa das Grallas (A Gudiña, Ourense), cova natural de xisto cuarcítico que as comunidades perciben como artificial ou que «foi feita»; e mina percibida como cavidade natural vinculada aos mouros en Penaboeira (Castrelo do Val)

en vida polas persoas inhumadas no sepulcro<sup>54</sup>, pero tamén podería reproducir as condicións propias das cavidades, en ocasións con uso funerario e con potencial de albergar manifestacións rupestres.

Este último aspecto lévanos a outro tema interesante como son os límites difusos entre o «natural» ou «artificial» no imaxinario. A percepción cartesiana do orixinal ou recreado, do natural e artificial, non é extensible a todas as mentalidades, dimensión que non sempre se tivo en conta por algúns enfoques teóricos da investigación arqueolóxica, pero que pon de manifesto unha simple ollada ao imaxinario e a tradición oral. Temos aquí o caso da Cova das Choias ou Casa das Grallas (A Gudiña, Ourense), cova natural de xisto cuarcítico que as comunidades perciben como artificial ou que «foi feita»<sup>55</sup>, ou galerías mineiras que se perciben como covas naturais e en ambos casos vincúlanse á mourindade (Fig. 11).

Serve tamén o exemplo da Cova dos Mouros no Monte Tucela (Forcas, Ourense), onde apareceu unha espada da Idade do Bronce, feito que deixou tamén o apelativo de Pena da Espada. Trátase dunha cova de formación natural que pasou a ser descrita pola arqueoloxía como «*cova artificial*» por unha interpretación errónea da tradición oral asociada, que refería que «fora feita» polos mouros que saían por alí a lavar a roupa<sup>56</sup> (Fig. 12). Como noutros casos, a tradición sobredimensiona as súas medidas, mediante o relato dun túnel profundísimo «que vai dar ao río Mao». Este é un elemento habitual, ao igual que a idea de túneles que comunican lugares de importancia simbólica e lugares sinalados que son entrada a ese inframundo. Un bo exemplo é a propia Cova do Pico, ou Burato dos Mouros do Pico Sacro, relacionada con a lenda Xacobeia e da Raíña Lupa, que sinala a súa conexión co pozo de San Xoán da Cova, nas ribeiras do río Ulla<sup>57</sup>. Nestes relatos resultan fundamentais as «probas», tanto das dimensións como das conexións. Así as lendas de cans que transitan polo inframundo e saen lonxe ao exterior co lombo pelado, a da galiña e os pitíños, que aparecen na noite de San Xoán indicando a presenza dun tesouro, a dos cabalos que saen a beber, como na Lorga de Dine (Vinhais, Portugal), ou as moedas que se escoitan caer e caer no interior das simas.

Existen moitos exemplos da concepción animista da paisaxe, onde as rochas non se perciben como materia inerte. Moitos penedos considéranse seres petrificados, actantes na configuración da paisaxe percibida, e ata época medieval existía unha concepción embrionaria dos minerais no interior das minas en relación cos astros. Plinio<sup>58</sup> escribía que «las menas de Galena de España “renacían” al cabo de cierto tiempo». Esta unión entre o

<sup>54</sup> BREUIL, 1933; CLARK, 1955; GUSI I JENER, 2006.

<sup>55</sup> Disponible en <[urdinheira.blogspot.com/2009/07/cova-das-choias-ou-casa-das-grallas.html](http://urdinheira.blogspot.com/2009/07/cova-das-choias-ou-casa-das-grallas.html)>.

<sup>56</sup> COMENDADOR, NIETO, RODRÍGUEZ, 2014.

<sup>57</sup> LLINARES, 1990.

<sup>58</sup> PLINIO (NAT. HIST. XXXIV, 49).



Fig. 12. Cova dos Mouros no Monte Tucela (Forcas, Ourense), cova de formación natural que pasou a ser descrita pola arqueoloxía como «cova artificial» por unha interpretación errónea da tradición oral asociada

ceo e a terra está representada na figura da Santa Bárbara, padroeira do trebón, e de todo o relacionado cos explosivos, e por extensión, tamén da minería.

Estes eixos ou «centros» que permiten viaxar entre mundos actúan sobre todo en días sinalados do ciclo anual, como o San Xoán, no que se manifestan os encantos ou ábrense as portas do alén. É o momento das xeografía cambiantes, como os túneles que se abren na terra ou os «corredores» entre os penedos, permitindo o acceso ao inframundo e aos tesouros que este contén, a través do uso da maxia e da palabra pronunciada, como o «Ábrete Sésamo» no popular conto de Alí Babá e os corenta ladróns. Os relatos contan como os incautos que introducíronse no inframundo corren o risco de quedar prisioneiros alí para sempre, sen poder regresar ao mundo exterior.

## CONSIDERACIÓNS FINAIS

A presenza de simas e covas na xeografía física do noroeste peninsular é menos escasa do que se pensaba, pero sobre todo, o máis relevante é a súa enorme importancia e dimensión en termos simbólicos e a súa influencia na percepción cultural do territorio.

Na cosmovisión desta rexión, o inframundo constitúe un espazo fundamental, sendo as cavidades, tanto reais ou imaxinarias, os limiares polos que se accede. Estes lugares adquiren un carácter sacro que se materializa a través das narrativas ancoradas nos topónimos, creando a cartografía mítica do territorio. Outras veces simplemente permanecen na memoria ou créase unha topoloxía simbólica, que non sempre ten un referente concreto na paisaxe.

Como diría Connerton<sup>59</sup>, pensamos xeralmente na memoria como unha facultade individual, pero existe algo como unha memoria colectiva ou social. A concepción do inframundo no imaxinario colectivo non son segmentos illados de memoria individual, senón que conforma unha memoria social; lugares interconectados simbolicamente a través dun ritual representado de xeito reiterado e colectivo por unha comunidade de persoas que comparten un mesmo relato e memoria. Este relato traspasa os límites do territorio tratado neste ensaio, e tamén vai sufrindo modificacións e resignificacións ao longo dos tempos.

Non é unha simple cuestión anecdótica, nin folclorista, senón información fundamental para entender a nosa paisaxe cultural. Ademais hai «lugares naturais» fisicamente inalterados pola acción antrópica, pero que poden ter adquirido un significado especial para as comunidades (tanto do presente como do pasado), algo que so é posible recoñecer a través da identificación de vestixios de actividades humanas nas súas inmediacións, na que fora chamada «arqueoloxía dos espazos naturais»<sup>60</sup>.

Así pois, a partir dalgunhas ideas recollidas neste breve ensaio, podemos debullar algunhas consideracións finais.

- Os diversos materiais e testemuñas relacionados coas cavidades no ámbito do noroeste peninsular, non son fenómenos illados, senón que forman unha unidade de base<sup>61</sup> fundamental, que forma parte da «realidade» colectiva ou cosmovisión e actúa sobre a mesma.
- Aínda que algunhas cavidades foron estudadas dende perspectivas como a xeoloxía, a espeleoloxía ou a arqueoloxía, é necesario integrar e enriquecer as súas dimensións mediante unha concepción integral do coñecemento entre diferentes disciplinas.
- A necesidade dun enfoque integrado é crucial tanto na súa investigación como na súa difusión e socialización, dada a importancia do patrimonio inmaterial para traballar en comunidade. Como xa fora sinalado, as identidades colectivas están a miúdo conectadas a través do folclore, facilitando o establecemento dun vínculo de empatía. O traballo coas narrativas das propias comunidades sobre o territorio

---

<sup>59</sup> CONNERTON, 1999.

<sup>60</sup> BRADLEY, 2013.

<sup>61</sup> VENTUROLI, 2009.

facilitan a ruptura dos procesos xerárquicos de arriba a abaixo e propicia a suma horizontal e híbrida de saberes.

- O imaxinario pode abordarse dende o estudo das actitudes, crenzas e prácticas, pero tamén dende a perspectiva material, xa que as testemuñas son tanto tanxibles como intanxibles, o que require unha necesaria conexión entre a etnografía e a arqueoloxía.
- A nosa paisaxe natural e cultural está en risco debido a políticas depredadoras do territorio. Quizais a través deste enfoque integrado podamos traballar pola protección do noso patrimonio material e inmaterial, de xeito máis efectivo que cunha perspectiva eivada ou parcial. Abarcar este desafío é urxente, obrigatorio e necesario.

## AGRADECEMENTOS

Este traballo deriva da palestra impartida no marco do evento *Tradição oral e Arqueologia*, celebrada o 19 de marzo de 2021. Quero agradecer o convite a Alexandra Vieira pola oportunidade de poder presentar algúns aspectos para incidir na necesidade de estudar a dimensión biográfica e simbólica da paisaxe, e de integrar os distintos saberes na construción de coñecemento.

Tamén quero agradecer a revisión e valiosos comentarios de Rosa Brañas Abad, Félix e Castor Castro Vicente, e Andrea Mouriño Schick.

## BIBLIOGRAFÍA

- ADALID, Rafael José (2021). *Serpes e dragóns. Paralelismos entre a tradición oral de Galicia e o norte peninsular*. «Galicia Encantada». 17. [Consult. 23 marzo 2022]. Dispoñible en <<https://galiciaencantada.com/lenda.asp?cat=3&id=3046>>.
- ALONSO, Fernando (1998). *Las mouras constructoras de megalitos: Estudio comparativo del folklore gallego con el de otras comunidades europeas*. «Anuario Brigantino». 21, 11–28. [Consult. 23 marzo 2022]. Dispoñible en <<https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2506479.pdf>>.
- ÁLVAREZ, Luis (2011). *La categoría del paisaje cultural*. «Revista de Antropología Iberoamericana». 61:1, 58–80. [Consult. 23 marzo 2022]. Dispoñible en <<https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3442240.pdf>>.
- ALVES, Lara; COMENDADOR, Beatriz (2009). *Rochas e metais na Pré-historia para além da físico-química*. In BETTENCOURT, Ana; ALVES, Lara, eds. *Dos montes, das pedras e das águas. Formas de interacción com o espaço natural da pré-história à actualidade*. Porto: CITCEM; APEQ, pp. 37-54.
- AELG: ASOCIACIÓN DE ESCRITORES E ESCRITORAS EN LINGOA GALEGA, ed. (2012). *Os mouros e as mouras: máxicos enigmáticos da mitoloxía popular*. *Actas das V Xornadas de Literatura de Tradição Oral*. Lugo: Asociación de Escritoras e Escritores en Lingua Galega.
- AELG: ASOCIACIÓN DE ESCRITORES E ESCRITORAS EN LINGOA GALEGA, ed. (2018). *O rol da muller na literatura de tradición oral*. *Actas da XI Xornada de Literatura de Tradição Oral*. Lugo: Asociación de Escritoras e Escritores en Lingua Galega.



- BLAS, Miguel Ángel de; CARROCERA, Elías (1985). *La cova del Demo (Boal): una estación de arte rupestre esquemático en el occidente asturiano*. «Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología». BSAA. 51, 47–82.
- BRADY, James E.; VILLAREJO, Juan Luis Bonor (1993). *Las cavernas en la geografía sagrada de los mayas*. In IGLESIAS, María Josefa; LIGORRED, Francesc, coord. *Perspectivas antropológicas en el mundo maya*. Madrid: Sociedad Española de Estudios Mayas, pp. 75–96.
- BRADLEY, Richard (2013). *An Archaeology of Natural Places*. Oxford: Routledge.
- BREUIL, Henry (1933). *Les peintures rupestres schématiques de la Péninsule Ibérique*. Lagny: Imp. de Lagny.
- CASTRO, Castor (2013). *Manuel Blanco «Romasantá» como «O Home do unto»*. *Memoria escrita*. Comunicación para as 2ª Xornadas Romasantá memoria oral. (Allariz 1 de novembro de 2012). Rexistro da Propiedade Intelectual OU-040/13.
- CERRILLO, Enrique; GONZÁLEZ, Antonio (2007). *Cuevas para la eternidad: sepulcros prehistóricos de la provincia de Cáceres*. Atacina: Instituto de Arqueología de Mérida. (Colección de Estudios Históricos de la Lusitania).
- CLARK, Graham (1955). *L'Europe préhistorique, les fondements de son économie*. Paris: Payot.
- COMENDADOR, Beatriz; NIETO, Eduardo; RODRÍGUEZ, Víctor (2014). *La espada de Forcas (Parada de Sil, Ourense), en el contexto de la cuenca hidrográfica del río Sil*. In BETTENCOURT, Ana et al., eds. *Corpos e metais na fachada Atlântica da Ibéria. Do Neolítico à Idade do Bronze*. Porto: CITCEM, pp. 83–106. [Consult. 23 marzo 2022]. Disponible en <<https://repositorium.sdum.uminho.pt>>.
- CONNERTON, Paul (1999). *Como las sociedades recuerdan*. Cambridge: Cambridge University Press.
- COSTAS, Bernardino; OTERO, Tereiza; LÓPEZ, José Manuel (2008). *Myths, legends and beliefs on granite caves*. «Cadernos do Laboratorio Xeolóxico de Laxe». 33, 19–34.
- CRIADO, Felipe et al. (2016). *Atlas arqueolóxico da paisaxe galega*. Vigo: Xerais.
- CLUBE ESPELEOLÓXICO MAÚXO; CID, Alba (2022). *Tesouro Espeleolóxico Galego*. Vigo: A Central Folque.
- DOMÍNGUEZ, José (2016). *A Edreira, el último bastión de la resistencia en Ourense*. El Ejido: Círculo Rojo. (Colección Investigación).
- DOWD, Marion (2015). *The Archaeology of caves in Ireland*: [Barnsley]: Oxbow Books.
- ELIADE, Mircea (1981). *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Labor.
- EVIA, Carlos Augusto (2018). *Mitos y Cavernas de Yucatán*. Mérida: Asociación de Cronistas e Historiadores de Yucatán.
- EVIA, Carlos Augusto (2020). *Mitos y cavernas de México*. Mérida, México: Universidad José Martí de Latinoamérica.
- FÁBREGAS, Ramón et al. (2012). *Ocupacións prehistóricas e históricas nas cavidades das serras orientais galegas: Cova de Eirós (Triacastela) e Valdavara (Becerreá)*. «Gallaecia». 31, 17–45.
- FERNÁNDEZ, David (2016). *Ocupación de cavidades naturais da Galicia Suroriental na Prehistoria Recente*. Vigo: Universidade de Vigo. Trabajo Fin de Grado inédito.
- FERNÁNDEZ, David (2017). *Arqueoloxía e cavidades naturais no noroeste peninsular*. Vigo: Universidade de Vigo. Trabajo de Fin de Máster inédito.
- GARCÍA-FIGUEROLA, Miguel (2012). *Tesoros escondidos de la Meseta Norte*. Valladolid: Museo etnográfico de Castilla y León.
- GONZÁLEZ, Alejandro Arturo (2007). *La Serrana de la Vera: constantes y variaciones de un personaje legendario*. «Culturas Populares. Revista Electrónica». 4. [Consult. 23 marzo 2022]. Disponible en <<https://ebuah.uah.es/xmlui/handle/10017/19655>>.
- GUSI I JENER, Francesc (2006). *La concepción simbólica en las estructuras megalíticas: una arquitectura -concebida para la Diosa Madre neolítica*. «Quaderns de prehistòria i arqueologia de Castelló». 25, 91–107.

- LESTÓN, María Aurora (2014). *Mozas-dragón e mozas de dragóns*. «Anuario Brigantino». 37, 103-122.
- LLINARES, Mar (1990). *Mouros, ánimas, demonios. El imaginario popular Gallego*. Torrejón de Ardoz: Akal.
- LOMBERA, Arturo de, ed. (2011). *Caves and people. Archaeological research at the eastern margins of NW Iberia (To the West of Spanish Cantabria: the Palaeolithic Settlement of Galicia)*. In LOMBERA, Arturo de; FÁBREGAS, Ramón, eds. *To the West of Spanish Cantabria: The Palaeolithic Settlement of Galicia*. Oxford: BAR Publishing, pp. 111-22. (BAR International Series; 2283).
- LÓPEZ, Olalla (2008). *Estudo antropolóxico dos restos óseos recuperados na necrópole da Cova do Santo, Pardollán, Rubiá, Ourense. Unha necrópole da idade do Bronce en Galicia*. «Revista Real Academia Galega de Ciencias». 27, 131-145.
- LÓPEZ, Olalla; MÜLDNER, Gundula; MARTÍNEZ, Antonio (2015). *Diet and lifestyle in Bronze Age Northwest Spain: the collective burial of Cova do Santo*. «Journal of Archaeological Science». 55, 209-218. DOI: 10.1016/j.jas.2015.01.009.
- LORENZO, Xurxo; PÉREZ, Fernando (2022). *Furnas en Galicia. Desafiando al Atlántico*. «Gota a Gota». 25, 62-72.
- LORENZO, Josemi (2018). *La cueva de San Genadio en el valle del Silencio, Peñalba de Santiago (León). Datos documentales*. «Vínculos de Historia». 7, 348-365.
- MÉNDEZ, Eduardo et al. (2020). *O xacemento das Covas da Trapa (Monte Aloia, Galicia) como exemplo de continuidade de ocupación durante o Neolítico final e a Idade do Bronce no NW da Península Ibérica*. «Cuadernos de Estudos Galegos». 67:133, 15-43. DOI: 10.3989/ceg.2020.133.01.
- MOSQUERA, Manuel (2011). *Lendas de Ourense*. Ponte Caldelas: Edicións do Cumio.
- MÚZQUIZ, Matilde (1994). *Análisis del proceso artístico del arte rupestre*. «Complutum». 5, 357-368.
- PONTE, Vasco da; GONZÁLEZ, Clodio (2008). *Relación dalgunhas casas e liñaxes do reino de Galiza*. 1.ª ed. Noia, A Coruña: Toxosoutos (Seitura).
- QUINTÍA, Rafael, ed. (2012). *Mouros e mouras, Na procura de nós mesmos*. In *Actas das V Xornadas de Literatura de Tradición Oral. Os mouros e as mouras: máxicos enigmáticos da mitoloxía popular*. Lugo: Asociación de Escritoras e Escritores en Lingua Galega, pp. 13-40.
- REBOREDO, Xosé Manuel (2004). *Leyendas gallegas de tradición oral*. Vigo: Editorial Galaxia.
- REBOREDO, Xosé Manuel (2006). *Lendas gallegas de tradición oral*. Vigo: Editorial Galaxia.
- RODRÍGUEZ, Carlos; FÁBREGAS, Ramón; CARRERA, Fernando (2019). *Intervención arqueológica en el abrigo de Cova dos Mouros (Baleira, Lugo). Un primer ejemplo de pintura esquemática en Galicia*. «Munibe». 70, 185-205. [Consult. 23 marzo 2022]. DOI: 10.21630/maa.2019.70.08.
- TABOADA, José (2008 [1965]). *O culto das pedras no Noroeste peninsular*. Discurso ingreso na Real Academia Galega. Real Academia Galega. Concello de Verín. [Consult. 23 agosto 2023]. Disponible en <<https://publicacions.academia.gal/index.php/rag/catalog/view/221/217/499>>.
- TEJERIZO, Carlos et al. (2020). *Hallazgo de un conjunto de pintura esquemática prehistórica en el sitio de Pala de Cabras, en Casaio (Orense)*. «Boletín del Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico». 28:100, 38-56.
- TRAVASSOS, Luis Eduardo; AMORIM FILHO, Oswaldo Bueno (2011). *As cavernas como lugares especiais na Geografia Universal de Elisée Reclus*. «Biblio 3W». XVI:926, 1-30.
- VAQUEIRO, Marcos (2003). *Caracterización de cavidades de bloques graníticos y cuevas estructurales de Vigo-Tui (Galicia, España). Análisis morfoestructural del sistema de O Folón*. «Cadernos do Laboratorio Xeolóxico de Laxe: Revista de xeoloxía galega e do hercínico peninsular». 28, 231-262.
- VAQUEIRO, Marcos (2017). *Cavidades naturais en rocas magmáticas: las cuevas en rocas plutónicas*. Tesis doctoral UDC. [Consult. 23 marzo 2022]. Disponible en <<https://ruc.udc.es/dspace/handle/2183/19154>>.
- VAQUEIRO, Marcos; VIDAL, Juan Ramón; COSTAS, Reinaldo (2020). *Pseudokarst: un mundo en las otras cuevas*. «Gota a Gota». 22, 56-65.

- VAQUEIRO, Marcos; VILLARMEA, Gonzalo; VIDAL, Juan Ramón (2022). *Cuevas en cuarcitas. Una aproximación al parakarst en Galicia*. «Gota a Gota». 25, 73-83.
- VENTUROLI, Sofía (2009). *Una mirada al interior de la cueva*. In GORZA, Piero; DOMENICI, Davide; AVITABILE, Claudia, eds. *Mundos zoque y maya: miradas italianas*. Mérida: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 73-92.
- VIEIRA, Alexandra (2015). *Contributo para o estudo dos vestígios arqueológicos – do VI ao I milénio a. C. Paisagens e Memórias na bacia hidrográfica do Douro*. Porto: FLUP. Tese doutoral.
- VIGO, Abel (2007). *Sobre a arqueoloxía mindoniense*. «Rudesindus», 125-133. [Consult. 23 marzo 2022]. Disponible en <<https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2926521.pdf>>.
- VILLA, María Eugenia (2009). *Los imaginarios sociales*. «Uni-pluri/versidad». 9:3, 1-10.

# MEMORIA POPOLARE E SERENDIPITA' ARCHEOLOGICHE. LA LEGGENDA DI MONTE BARRO

FABIO CARMINATI\*

ANDREA MARIANI\*\*

**Resumo:** Neste estudo consideramos um conto folclórico sobre uma «cidade perdida» localizada no Monte Barro, próximo do Lago Como e a atual cidade de Lecco, no norte da Itália. Nas décadas de 1980 e 1990, a área foi escavada por arqueólogos e evidenciou um contexto peculiar, mas pouco relevante para o que é relatado nas tradições oral e escrita. Assim surge um caso de estudo singular: uma lenda estimulou a pesquisa arqueológica que, contudo, trouxe à luz um contexto diferente do que é contado na tradição. Graças a uma década de estudos históricos dedicados a este território, podemos agora reconstruir o desenvolvimento dos vários elementos desta lenda e sugerir a sua correta interpretação.

**Palavras-chave:** Antiguidade Tardia; Godos; Lombardos; Insula Comacina.

**Abstract:** In this study, we take into consideration a tale of popular tradition concerning a «lost city» located on Monte Barro, near Lake Como and the present city of Lecco, in Northern Italy. In the 1980s and 1990s, the area was explored by archaeologists. The excavations have highlighted a peculiar archaeological context but are not relevant to the one reported by the oral and written tradition. Thus, a singular case study emerges: a legend has stimulated archaeological research, which however has brought to light a context different from the legend's. Thanks to a decade of historical studies dedicated to this territory, we can now reconstruct the development of the various elements of the legend and suggest their correct interpretation.

**Keywords:** Late antiquity; Goths; Lombards; Insula Comacina.

## INTRODUZIONE

In questo contributo prenderemo in considerazione una leggenda concernente una «città perduta» collocata su di un monte nei pressi del lago di Como, in Italia.

La leggenda, che si impenna verosimilmente su alcuni scarni elementi di origine popolare, è riportata già da alcuni autori del tardo medioevo, e viene progressivamente arricchita di dettagli. A seguito dell'attività dei divulgatori ottocenteschi diviene di dominio comune nell'area geografica interessata.

Anche sulla base di questa leggenda, negli anni Ottanta / Novanta del Novecento sono stati effettuati scavi che hanno messo in luce un contesto archeologico singolare, che, tuttavia, non ha immediata attinenza con i contenuti della leggenda che ci sono stati tramandati. Ne risulta un interessante caso, nel quale la presenza di elementi leggendari

---

\* Associazione Capiate-Radici nel Futuro ONLUS. Email: fcarminati@tin.it.

\*\* CITCEM – Centro de Investigação Transdisciplinar Cultura, Espaço e Memória. Email: andrea.mariani@museobias-sono.it.

ha stimolato una verifica archeologica che tuttavia ha messo in luce tutt'altro rispetto a quanto ci si poteva attendere.

L'attività di riordino della documentazione letteraria e archeologica attinente a questa zona geografica iniziata circa un decennio fa con la ricostruzione del contesto storico più verosimile, ci ha permesso di seguire lo sviluppo di questa leggenda, di distinguere in essa gli elementi di origine popolare da quelli di carattere letterario, e di ricostruire la loro più probabile stratificazione nel tempo.

## 1. IL LUOGO

La leggenda è ambientata sul Monte Barro, un rilievo di 922 m s.l.m. situato presso il ramo lecchese del lago di Como, territorio che ancora in epoca moderna era giuridicamente subordinato alla città di Milano. A Nord, Est e Ovest, il rilievo è isolato; a sud è unito al cosiddetto Monte di Brianza, un altro rilievo, più grande ma più basso (la sua cima più elevata raggiunge 849 m s.l.m.), del quale il Monte Barro costituisce la propaggine settentrionale. Il gruppo montuoso formato dai due rilievi è pressoché circondato da acque: a Nord si trova il lago di Como, a Est il fiume Adda, a Ovest una pianura alluvionale, nel passato verosimilmente acquitrinosa, che comprende i due piccoli laghi di Annone e di Pusiano; solo a Sud è delimitato da un cordone morenico collinare.

Il fiume Adda ha segnato il confine tra Ducato di Milano e Repubblica di Venezia a partire dall'epoca visconteo-sforzesca (secolo XV)<sup>1</sup>. In prossimità della cima del Monte Barro, che gode di ampia visibilità sul territorio circostante, intorno al 1450 furono realizzate da Francesco Sforza opere di fortificazione<sup>2</sup>. Con la «Pace di Lodi», nel 1454, il confine venne definitivamente stabilizzato in corrispondenza della sponda orientale del fiume. La rocca sforzesca fu smantellata nel 1507<sup>3</sup>.

Poco sotto la sommità del Monte si trova oggi la chiesa di Santa Maria, che sostituisce una più antica chiesa dedicata a san Vittore documentata sin dal XIII secolo<sup>4</sup>. La chiesa fu parte di un grande convento, attivo dalla seconda metà del quindicesimo secolo alla fine del diciottesimo<sup>5</sup>. Nel 1889 fu trasformato in albergo e nel 1931 in sanatorio. Oggi ospita un centro turistico culturale, con *antiquarium*, museo etnografico e una serie di percorsi naturalistici<sup>6</sup>. Il convento si era impostato sulle fortificazioni di epoca sforzesca. Le vicende del fortilizio, della chiesa e del convento sono sufficientemente note<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> Per gli aspetti storici relativi a questo confine e al territorio: ZENOBI, 2013, 2015.

<sup>2</sup> BERETTA, 1923: 160.

<sup>3</sup> BERETTA, 1923: 162.

<sup>4</sup> LNSM: 393: «*in barri ecclesia Sancti Victoris*».

<sup>5</sup> BERETTA, 1923.

<sup>6</sup> Disponibile in <[http://www.parcobarro.lombardia.it/\\_parco/](http://www.parcobarro.lombardia.it/_parco/)>. [Consult. giu 2023].

<sup>7</sup> BERETTA, 1923; LONGONI, 1988.

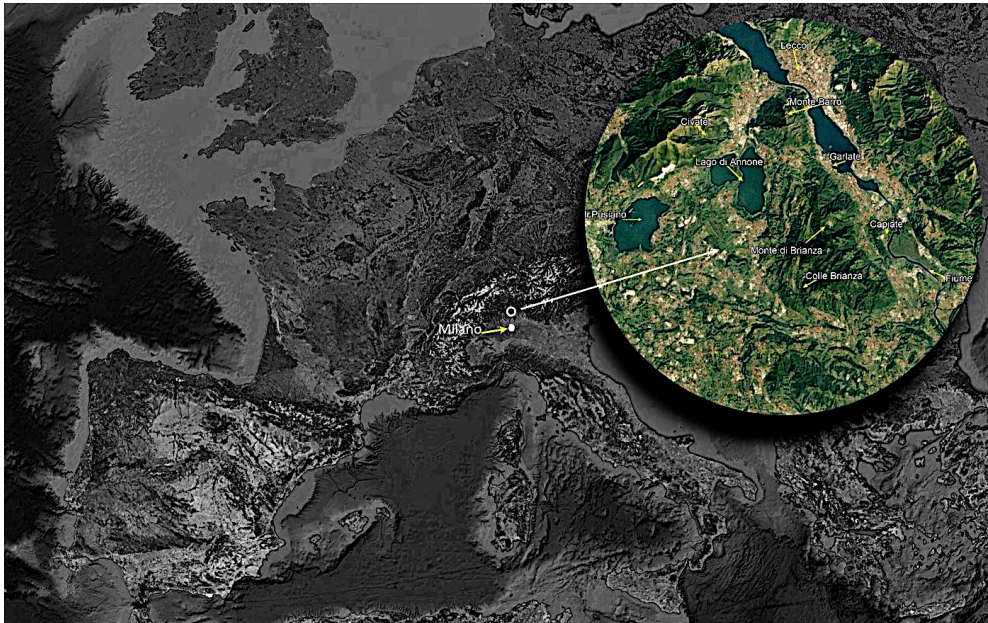


Fig. 1. Localizzazione dell'area oggetto di questo studio  
Fonte: Elaborazione degli autori dal programma Google Earth Pro



Fig. 2. L'area oggetto di questo studio  
Fonte: Elaborazione degli autori dal programma Google Earth Pro

Più in basso, su un pianoro a circa 700 metri di quota, si trovano diversi tratti di murature in pietra emergenti dal terreno, da sempre noti alla gente del luogo che gradualmente li smantellava sia poiché costituivano ostacolo per le attività agricole, sia per riutilizzarne i materiali. Fra questi ruderi spicca il cosiddetto «*müraiö*», espressione dialettale per «muraglione»: un lungo e massiccio muro con residui di torri che circonda, tra quota 650 e quota 700, la parte meridionale del monte<sup>8</sup>.

Ancora più in basso, a poco più di 300 metri di quota sul versante orientale, si trova una chiesa isolata dedicata a san Michele. Oggi rifatta in forme settecentesche (ma mai terminata), è documentata già nel 1146 e fu un tempo molto frequentata in relazione al culto dei defunti<sup>9</sup>.

Di fronte al Barro, verso ovest, sul lato opposto della piana alluvionale con i laghi di Annone e Pusiano, si trova il monastero di Civate, che la tradizione vuole fondato dal re longobardo Desiderio (ma in realtà dell'inizio del IX secolo)<sup>10</sup>. La fondazione del monastero è legata a una ben nota leggenda, che qui non prendiamo in considerazione<sup>11</sup>.

I toponimi del tipo «Bar / Par» (verosimilmente derivati da una radice celtica Barros = cima, testa, sommità<sup>12</sup>) erano diffusi nel settore prealpino, poiché troviamo un Monte Barro in Comune di Invorio (Novara), 581 m, un Monte Barro (o Monte Crabbia) in Comune di Omegna (Verbania), 639 m, e un Monte Bar, con una quota di 1816 m, nelle Prealpi luganesi.

## 2. LA LEGGENDA

Il prolifico e spesso fantasioso cronista milanese medievale Galvano Fiamma (1283-Milano, post 1344)<sup>13</sup>, fu il primo in ordine di tempo ad accennare al Monte Barro. Nella sua opera *Manipulus florum* elenca, fra le città che, in un tempo precedente l'arrivo dei Romani nella Gallia Cisalpina, erano concorrenti di Milano: *Alia dicta fuit Barri, juxta Civate; quae Civitas situata fuit in Monte Briantiae*<sup>14</sup>. (Un'altra città fu Barro, di fronte a Civate, sul Monte di Brianza<sup>15</sup>).

Il medesimo autore nel suo *Chronicon Maius* aggiunge ulteriori dettagli che suggeriscono la sopravvivenza della città di Barro almeno fino all'alto medioevo. In questo luogo

<sup>8</sup> BROGIOLO, CASTELLETTI, a cura di, 1991: *passim*.

<sup>9</sup> *Ecclesiam Beati Michaelis de Pescallo*, confermata al monastero milanese di San Dionigi: LONGONI, 1988: 186-187 (doc. A-10); PANZERI, BONIFACIO, 2015: 129. Nuovamente confermata nel 1157 da papa Adriano IV (PL, 188: 1527-1529).

<sup>10</sup> SPINELLI, 1986; BOGNETTI, MARCORÀ, 1985.

<sup>11</sup> La fondazione del monastero di Civate, dedicato a san Pietro, secondo questa leggenda sarebbe una sorta di ex-voto per il riacquisto della vista da parte del figlio di Desiderio, Adelchi (o Adelgiso), cui era stata tolta per intervento divino volto a impedire che Adelchi uccidesse un cinghiale che, cacciato, aveva trovato rifugio presso un antico altare. Una delle versioni migliori si trova in TRAPP: 5-7.

<sup>12</sup> DELAMARRE, 2003: 68. Probabilmente, anche i toponimi del tipo Baradello/Baravello condividono questa stessa radice.

<sup>13</sup> TOMEA, 1997.

<sup>14</sup> FIAMMA, 1727: VII (col. 542).

<sup>15</sup> Tutte le traduzioni dei testi latini citati in questo studio sono degli autori.

infatti si sarebbe rifugiata la figlia del re longobardo Desiderio, vedova di Carlomanno fratello di Carlo Magno, temendo che quest'ultimo volesse uccidere suo figlio Bernardo:

*Eius uxor fuit filia Desiderii regis longobardorum, de qua plures filios genuit. Quo mortuo anno tertio regni sui, uxor cum filiis in Ytaliam ad patrem fugit, et in civitate Barri iuxta Gyvate in monte altissimo se communit<sup>16</sup>.*

(Sua moglie [di Carlomanno] fu la figlia di Desiderio re dei longobardi, dalla quale ebbe molti figli. Dopo la sua morte, nel terzo anno di regno, la moglie con i figli fuggì in Italia e si barricò nella città di Barro di fronte a Civate, su un monte altissimo).

*Quo mortuo [Pipino], Karlymagnus primo genitus eius regnavit annis V; quo mortuo, Bernardo filio suo parvulo regnum derelinquit, dans ei tutorem Karulum magnum fratrem suum. Regina autem timens ne filius parvulus occideretur, in Ytaliam ad patrem suum reversa est, et habitavit in civitate Barri in monte alto iuxta Gyvate; et Karolus magnus regnum franchorum optinuit<sup>17</sup>.*

(Morto Pipino, suo figlio primogenito Carlomanno regnò cinque anni. Dopo la sua morte, lasciò il regno a suo figlio minore Bernardo, sotto la tutela di Carlo Magno suo fratello. Ma la regina temeva che uccidesse il piccolo. Ritornò in Italia da suo padre e si stabilì nella città di Barro sull'alto monte di fronte a Civate. Carlo Magno ebbe così il regno dei franchi).

*Karulus magnus post regem Desiderium currens, ipsum in civitate papiensi tamdiu obsedit, quod civitatem violenter optinuit; et dicit cronica Leonis, quod totaliter explanavit, regem Desiderium cepit atque captum in Alemaniam misit in Aquisgrani incarcerandum, civitatem de Barri destruxit, et omnes thesauros, quos ipse vel predecessores eius extorserant, summo pontifici Adriano restituit, sicque regnum longobardorum finitum fuit, quod duraverat annis CCVII<sup>18</sup>.*

(Carlo Magno inseguendo Desiderio lo assediò a lungo nella città di Pavia e la conquistò con violenza. La cronaca di Leone<sup>19</sup> dice che la distrusse dalle fondamenta, catturò il re Desiderio e lo mandò in Alemannia incarcerandolo ad Aquisgrana, distrusse la città di Barro e restituì al sommo pontefice Adriano tutti i tesori che lui e i suoi predecessori gli avevano sottratto. Così finì il regno longobardo, che era durato duecentosei anni).

<sup>16</sup> FIAMMA, 1869: 102.

<sup>17</sup> FIAMMA, 1869: 109.

<sup>18</sup> FIAMMA, 1869: 112.

<sup>19</sup> Cronaca inedita, forse da identificare con la *Chronica de antiquitatibus et factis civitatis Mediolani et totius sui itatus* dello pseudo-Filippo di Castelseprio, attribuita al XII secolo e contenuta con l'indicazione aggiuntiva *Chronica Leonis* in un codice seicentesco appartenuto al famoso falsario Giovanni Battista Bianchini, ora conservato presso la biblioteca Ambrosiana di Milano con la segnatura ms. Trotti 199: TOMEA, 1993: 118-119.



L'episodio della fuga della vedova di Carlomanno in Italia presso Desiderio è documentato dal *Liber Pontificalis*<sup>20</sup>, ma il rifugio della donna non è il Barro bensì la città di Verona, dove si consegna volontariamente a Carlo Magno dopo che questi ha sconfitto Desiderio:

*Adelgis vero eius [Desiderii] filius, adsumens secum Autcharius Francum et uxorem atque filios saepedicti Carulomanni, in civitate que Verona nuncupatur, pro eo quod fortissima prae omnibus civitatibus Langobardorum esse videtur, ingressus est*<sup>21</sup>.

(Quindi Adelchi, figlio di Desiderio, prese con sé il franco Autcario e la moglie e i figli del già più volte nominato Carlomanno ed entrò nella città detta Verona, poiché sembrava la più sicura fra le città dei Longobardi).

*Et dum [Karolus] agnovisset fugam arripuisse in Veronam praenominatum Adelgis, reliquens plurimam partem ex suis exercitibus Papiam, ipse quoque cum aliquantis fortissimis Francis in eandem Veronam properavit civitatem. Et dum illuc coniunxisset, protinus Autcarius et uxor adque filii saepius nominati Carolomanni propria voluntate eidem benignissimo Carulo regi se tradiderunt*<sup>22</sup>.

(Avendo saputo che il suddetto Adelchi aveva raggiunto Verona, lasciata a Pavia la maggior parte del suo esercito, Carlo Magno stesso con alcuni dei più valorosi Franchi si affrettò verso Verona. Giunto là, Autcario e la moglie e i figli del già più volte nominato Carlomanno immediatamente si consegnarono di propria volontà al benevolissimo re Carlo).

Probabilmente si è verificata una confusione nella tradizione manoscritta tra Barro (a volte anche Baro) e Verona, o Berona come -seppur raramente- si trova già in epoca carolingia<sup>23</sup>, che ha indotto in errore Galvano Fiamma o le sue fonti. Rimane ancora oggi in discussione il problema della effettiva parentela della vedova di Carlomanno con il re longobardo Desiderio<sup>24</sup>.

In generale, gli aspetti relativi a Carlomanno e alla sua discendenza sono difficili da accertare, anche a causa della *damnatio memoriae* operata nei suoi confronti dal fratello Carlo Magno.

<sup>20</sup> DUCHESNE, 1886-1892: I, 495-496.

<sup>21</sup> DUCHESNE, 1886-1892: I, 495.

<sup>22</sup> DUCHESNE, 1886-1892: I, 496.

<sup>23</sup> Ad esempio la *fabrica Beronensis scutaria et armorum* menzionata nella copia di età carolingia della *Notitia Dignitatum* (NEIRA FALEIRO, 2005: 358 e nota). Anche MGH, (In Quart.) Epp.: *Epistolae Karolini Aevi* V, p. 46, doc. 48, nota a, anno 877 (*Adelardi beronensis episcopi*).

<sup>24</sup> STOFFELLA, 2019.

Chiarita la questione del coinvolgimento della vedova di Carlomanno, gli elementi essenziali che possiamo estrarre, ai nostri fini, dai racconti di Galvano Fiamma, si sostanziano nell'esistenza sul Monte di Brianza, già in epoca preromana, di una città chiamata «Barro», che in qualche modo era sopravvissuta almeno fino alla distruzione operata da Carlo Magno nei primi mesi del 774, anno della conquista del regno longobardo.

Un paio di secoli dopo Galvano Fiamma, il letterato milanese Bernardino Corio (Milano 1459 – Milano 1519?)<sup>25</sup> nella sua *Historia di Milano* pubblicata nel 1503 fornisce una diversa versione del racconto. Corio ebbe alcuni incarichi alla corte dei duchi di Milano; fu uno storico poco attento e un letterato mediocre, ma la sua opera ebbe un grande successo poiché fu scritta in volgare anziché in latino e fu corredata, nella prima edizione a spese dell'autore, di diverse pregevoli xilografie. Raccoglieva notizie provenienti da numerose fonti, anche orali, ma senza nessuna verifica e spesso a scapito della coerenza interna. Ci ha conservato questa versione:

*In processo di tempo discordia grandissima nacque tra il papa e Desiderio, il perché ciascuno di loro radunato gli exerciti cominzarono la guerra; fino a Spoleto andò Desiderio; e quivi frontandosi ambi li exerciti, stetero alchuni giorni. Ma finalmente de legiere scaramucia atizandosi il fato d'arme in tal modo divenne atroce; e tanto contrario a Langobard che con incredibile occisione Desiderio restò fracassato; e non havendo ardire de afirmarse in alchuno loco con quelle gente puote essendo seguitato da li vincitori fugì a Pavia; dove anchora non vedendosi sicuro con tutto quello di migliore avea si recuperò nei monti di Brianza ad uno loco dicto Monbarro. Quivi talmente si fortificò e stette tanto che di solitario monte quasi divenne opulente citade. Indi con quanta solitudine poteva fece galiardissimo exercito; onde le gente ecclesiastice havendo occupato quasi tutto lo imperio Langobard; ancora ala expugnatione di Monbarro deliberarono; e così con non puocha difficultate pervenuti al monte gli missino lo assedio. Finalmente uno giorno deliberando dargli la bataglia ne lo apparere dil sole cominzarono salire l'erta. Ma Desiderio con grande animo obstandoli fu principiata la pugna. Onde per il montare ch'era difficile; e per i raggi solari, che ali nemici davano ne la fronte hebbe gloriosa victoria; e non solo puoi rehebbe quanto havia perso; Ma anche Favenza e Comacho tolse al Pontefice e fecelo tributario. Privolo ancora de Urbino e Senegalia<sup>26</sup>.*

*(Nacque discordia fra il papa e Desiderio, e iniziarono la guerra. Desiderio si portò a Spoleto, dove i due eserciti si fronteggiarono per alcuni giorni prima di iniziare una cruenta battaglia dall'esito sfavorevole ai Longobardi, che subirono pesanti perdite. Temendo di essere inseguito dai vincitori Desiderio fuggì a Pavia, ma non*

<sup>25</sup> PETRUCCI, 1983.

<sup>26</sup> CORIO, 1503: dopo l'anno 786 (p. 44).

*sentendosi sicuro raccolse il meglio del suo esercito e si ritirò nei monti di Brianza in un luogo detto Monte Barro. Qui si fortificò e visse, tanto che il luogo da monte solitario divenne una fiorente città. Dopodiché si adoperò per raccogliere un fortissimo esercito, e pertanto gli eserciti della Chiesa, che avevano occupato quasi tutto l'impero longobardo decisero di espugnare Monte Barro. Raggiunto il luogo con non poca difficoltà, misero l'assedio. Un giorno decisero di attaccare al sorgere del sole, e iniziarono a salire l'erta del monte. Desiderio ingaggiò battaglia e ottenne gloriosa vittoria, sia per la difficoltà che trovavano i nemici nella salita, sia perché questi avevano il sole in fronte. Non solo Desiderio riacquistò quello che aveva perso, ma inoltre tolse al pontefice Faenza e Comacchio, e lo rese tributario. Lo privò anche di Urbino e Senigallia).*

Corio scrive qui «Monbarro» anziché Monte Barro, forma che usa nella stessa opera dove tratta delle imprese dei duchi di Milano contro Venezia<sup>27</sup>, a lui cronologicamente più vicine: è possibile che non abbia colto l'identità dei due luoghi, oppure questo può essere un ulteriore indizio della sua superficialità.

L'unico elemento in comune con il racconto di Galvano Fiamma è la presenza di una città sul Monte Barro e il coinvolgimento di re Desiderio, ma per il Corio la città sarebbe stata fondata da Desiderio e non preesistente, e la battaglia si sarebbe conclusa a favore di Desiderio anziché con la distruzione della città del Barro. Inoltre, Desiderio non subirebbe l'assalto di Carlo Magno, bensì degli eserciti del papa.

Da un punto di vista storico, l'intervento di un esercito pontificio fuori dal territorio di Roma è del tutto inverosimile, dal momento che proprio in questo periodo il papa si rivolge ai Franchi per la difesa dei propri possedimenti, non più protetti dall'Esarcato bizantino di Ravenna caduto in mano longobarda tra il 750 e il 751<sup>28</sup>. Nessuna fonte storica menziona una battaglia di Desiderio sul Barro. L'antefatto e le conseguenze della battaglia sembrano piuttosto un grossolano centone di alcuni avvenimenti dell'inizio del pontificato di papa Adriano (772-795) composto sulla base ancora del *Liber Pontificalis*:

*Itaque in ipso exordio consecrationis eius direxit ad eius beatitudinem suos missos Desiderius Langobardorum rex, id est Theodicius, ducem Spolitinum<sup>29</sup> [...]. Quibus egredientibus ab hac Romana urbe, et Perusiam coniungentibus, coniunxit mandatum quod iamfatus Desiderius abstulisset civitatem Faventinam et ducatum Ferrariae seu Comiacclum de exarcato Ravennate, quae sanctae memoriae Pipinus rex et eius filii Carulus et Carulomanno, excellentissimi reges Francorum et patricii Romanorum, beato Petro concedentes offeruerunt. Nec enim duo menses praeterierunt quod ipse*

<sup>27</sup> CORIO, 1503: prima dell'anno 1450 (p. 606).

<sup>28</sup> BERGAMO, 2012: 198.

<sup>29</sup> DUCHESNE, 1886-1892: I, 487.

*sanctissimus vir pontificatus culmen adeptus est, ita isdem atrocissimus Desiderius easdem abstulit civitates*<sup>30</sup> [...]. *Siquidem praenominatus Desiderius Langobardorum rex, superbiae iactantia elevatus, qua hora praefatas civitates exarchatus Ravennantium abstulit, confestim direxit multitudinem exercituum et occupare fecit fines civitatum, id est Synogaliensis, Esis, Monteferetre, Orbino, Egubio, et ceterarum civitatum Romanorum, plura homicidia et depredationes atque incendia in ipsis finibus perpetrantes*<sup>31</sup>.

(Così, proprio al momento della Sua consacrazione, il re dei Longobardi Desiderio inviò messi alla Sua Beatitudine, e cioè il duca di Spoleto Theodicio [...]. Usciti [i messi papali] dalla città di Roma e giunti a Perugia, aggiunse l'ordine che il suddetto Desiderio ottenesse la città di Faenza e il ducato di Ferrara – ossia Comacchio – dai territori dell'esarcato di Ravenna, le quali per santa memoria re Pipino e i figli suoi Carlo e Carlomanno, eccelsi re dei Franchi e patrizi Romani offrirono al beato Pietro. E infatti non trascorsero due mesi da che quel santissimo uomo ottenne il pontificato, che il terribile Desiderio prese quelle città. [seguono diversi episodi, fra i quali quello, già citato sopra, della fuga presso Desiderio della vedova di Carlomanno]. Dopo che il predetto re dei Longobardi Desiderio, montato in superbia, in quel tempo ebbe ottenuto le suddette città dell'Esarcato di Ravenna, subito volse l'esercito e fece occupare i territori di diverse città, cioè Senigallia, Jesi, Montefeltro, Urbino, Gubbio e altre che erano dei Romani, compiendo delitti, rapine e incendi nei loro territori).

Tornando alla battaglia del Barro, una curiosità è rappresentata dal dettaglio che gli assalitori avevano il sole negli occhi. Dal momento che le vie d'accesso al monte si trovano sui versanti Est, Sud e Ovest, che sono piuttosto erte, e che il sole in quei luoghi sorge dietro al gruppo montuoso dell'Albenza che oltrepassa i mille metri di altitudine (pertanto il sole sorge già alto), è decisamente improbabile che la circostanza possa essersi effettivamente verificata<sup>32</sup>. Quindi, o si tratta di un *topos* letterario —raffinatezza che sembrerebbe sconosciuta al Corio—, oppure il dettaglio non riguarda questa battaglia. Come vedremo, entrambi i particolari dell'intervento delle truppe papali (ossia di truppe «Romane») e del sole contrario alla parte soccombente potrebbero essere riferibili a un diverso episodio, verificatosi nella medesima area.

Il principale storico milanese del periodo sforzesco, Tristano Calco (ca. 1455 – ca. 1515)<sup>33</sup>, non fa alcuna menzione del Barro o della relativa leggenda, ma solo di un insediamento detto Brianza, da cui il Monte omonimo prese il nome:

<sup>30</sup> DUCHESNE, 1886-1892: I, 488.

<sup>31</sup> DUCHESNE, 1886-1892: I, 491-492.

<sup>32</sup> Secondo Carlo Redaelli, invece, il particolare del sole contrario dovrebbe collocare l'episodio verso la fine di maggio (REDAELLI, 1825: 236). Avendo esaminato accuratamente la topografia del Monte e delle sue vie d'accesso, non concordiamo.

<sup>33</sup> PETRUCCI, 1973.

*Marthesanam vero dicimus planitiem, quae Lambrum inter, et Aduam, ac montes a Briantia olim oppido nuncupatos interiacet*<sup>34</sup>.

(Chiamiamo Martesana quella pianura che giace tra il Lambro, l'Adda e i monti che prendono il nome da quella che un tempo era la città detta Brianza).

Quasi contemporaneo del Corio, il vescovo umanista Paolo Giovio (Como, ca.1483 – Firenze, 1552)<sup>35</sup>, originario di Como, nella sua *Descriptio Larii Lacus* ci fornisce una versione più concreta, poiché si fonda in parte su osservazioni dirette dal momento che precisa la collocazione dei ruderi della mitica città:

*Contra Leucum montis Barri excelsa cacumina assurgunt. In dextro Barri humero, Michaeli templum constituit Desiderius, Longobardorum Rex ultimus, sicuti et alii superiores Christiana pietate memorabiles, divae Mariae fanum in iugo, quod hodie prospicula visitur, et caenobium Clivatense in proximo opulenta cum dote condiderunt. In ea montis parte, quae vertitur ad occasum hibernum, Barrae, vetustissimae urbis, vestigiā spectantur; non longe a Galbiato pago. De Barrae interitu Plinius memorat. At, emisso iam Abdua, Larius molliter assurgentis Barri ipsius radices fluctibus alluit, et ad Malgratum vicum paulatim latiore pelago se insinuat, sed mox excurrente promontorio castigatur. In eo Castellum eminet*<sup>36</sup>.

(Di fronte a Lecco si ergono le alte vette del monte Barro. Sul fianco destro del monte l'ultimo re dei longobardi, Desiderio, costruì la chiesa di san Michele, come anche altri maggiormente da ricordare per la pietà cristiana fondarono con ricche dotazioni il tempio della divina Maria sulla cima, dove oggi ci si reca per la vista, e il monastero di Civate, poco distante. Nella parte del monte che volge al tempestoso occidente si osservano le vestigia dell'antichissima città di Barra, non distante dal villaggio di Galbiate. Plinio fa memoria della caduta di Barra. Il Lario, all'uscita dell'Adda, bagna dolcemente con i suoi flutti le radici del Barro che si eleva e presso il villaggio di Malgrate un poco si insinua con la sua ampia massa d'acqua, ma dopo poco viene contenuto da un promontorio che si spinge in fuori. Su quello spicca un castello).

Giovio non segue il racconto del Corio, né quello di Galvano Fiamma, salvo per il dettaglio di attribuire origine preromana alla città perduta del Monte Barro, cui opportunamente attribuisce il nome di «Barra», mentre l'intervento di Desiderio si limita alla costruzione della chiesa di San Michele, particolare non riportato dagli autori precedenti. La citazione di Plinio, che menziona una città di Parra e non Barra, si riferisce al seguente passo della *Naturalis Historia*:

<sup>34</sup> CALCO, 1627: 186c.

<sup>35</sup> ZIMMERMANN, 2001.

<sup>36</sup> GIOVIO, 1559: XXI-XXII.

*Oromobiorum stirpis esse Comum atque Bergomum et Licini Forum aliquotque circa populos auctor est Cato, sed originem gentis ignorare se fatetur, quam docet Cornelius Alexander ortam a Grecia interpretatione etiam nominis vitam in montibus degentibus. In hoc situ interiit oppidum Oromobiorum Parra, unde Bergomates Cato dixit ortos, etiamnum prodente se altius quam fortunatius situm<sup>37</sup>.*

*(Catone è testimone che appartenevano alla stirpe degli Orobi Como e Bergamo, e Licini Forum e alquanti popoli circostanti, ma ammette di non conoscere la loro origine. Cornelio Alessandro dice che provenissero dalla Grecia, e ne interpreta il nome come coloro che vivono fra i monti. In questi luoghi decadde la città degli Orobi chiamata Parra, dalla quale Catone affermò provenissero i Bergamaschi, che tuttora appare un luogo più eminente che prospero).*

Come già osservato a proposito del racconto di Galvano Fiamma riguardante la vedova di Carlomanno, anche in questo caso ci troviamo di fronte a una forzatura operata da letterati o da semplici copisti: la città del Monte Barro viene denominata Barra e assimilata alla Parra di Plinio. Ci siamo occupati altrove di Parra e *Licini Forum*: la prima è da identificare con Parre, a nord di Bergamo, per la quale esistono riscontri archeologici relativi a un'importante fase preromana<sup>38</sup>; *Licini Forum* non sarebbe probabilmente una città, bensì il risultato di un errore di trascrizione in luogo di *vicini eorum*<sup>39</sup>.

Il letterato umanista Tommaso Porcacchi (Castiglion Fiorentino, 1530 – Venezia, 1576)<sup>40</sup> riprende pari pari il testo di Giovio:

*Dirimpetto a Lecco sorgono le alte cime di Monte Barro; nella cui destra spalla Desiderio ultimo Re de' Longobardi fabricò la Chiesa di San Michele: si come gli altri innanzi a lui, memorabili per pietà cristiana; edificarono su'l giogo la chiesa di Santa Maria, che si vede oggi, come una vedetta, et appresso il monastero Chivatese, riccamente da loro dotato. In quella parte del monte, che guarda a ponente di verno; si veggono non lungi dalla villa Galbiate, le vestigie di Barra, città antichissima: della ruina della quale fece mention Plinio: et da questa vogliono alcuni moderni, come scrive Giovan Chrisostomo Zanco nel terzo libro dell'origine degli Orobij<sup>41</sup>, che siano discesi i bergamaschi. Ma sboccato fuori Adda: il lago di Como piacevolmente bagna le radici di Monte Barro, che s'inalza, et a poco a poco con più largo pelago si ingolfa al borgo Malgrato: ma subito è castigato, intoppando in un promontorio, sopra'l quale sta in alto un castello<sup>42</sup>.*

<sup>37</sup> Plin.: I, 282 (III, 17).

<sup>38</sup> POGGIANI KELLER, *a cura di*, 2006.

<sup>39</sup> CARMINATI, MARIANI, 2019b.

<sup>40</sup> PIGNATTI, 2016.

<sup>41</sup> Si tratta di ZANCHI, 1531.

<sup>42</sup> PORCACCHI, 1569: 135.

I racconti del Corio furono richiamati nel 1617 dal presbitero Giuseppe Ripamonti (Tegnone, 1573-Rovagnate, 1643)<sup>43</sup>, *Real Historico* presso il governo spagnolo di Milano, nativo di Tegnone, località del Monte di Brianza. L'accenno ai templi edificati da Desiderio potrebbe facilmente derivare da Paolo Giovio:

*Credidimus eidem Corio, Desiderium ipsum, urgente Pontificis exercitu, subisse in collem qui non longe a Clivato dicitur Barra mortuae quondam urbis molen. Ibi munimenta circumdata loco, arcem extructam, et brevi novae faciem urbis stetit, templis videlicet alijs initium, quae subiecta, late regione, vel insculptum, aut inscriptum ostendunt adhuc Desiderij conditoris nomen, vel fervant famam. Hoc adeo pium atque religiosum imperium, sive Numinis ob latentes in ipsa religione, et pietate culpas, ira, sive, quia mutari suis temporibus omnia regna, et dominatus oportet, illato Romanis finibus bello meruit, ut deleteretur*<sup>44</sup>.

(Ci affidiamo ancora al Corio per dire che Desiderio stesso, sotto la spinta dell'esercito pontificio, si portò al colle detto Barra, non distante da Civate, che prende il nome di un'antica città morta. Riteniamo vero che in questo luogo si trovino le fortificazioni che lo cingono, la rocca in cima e l'apparenza di una piccola nuova città, e certamente anche le fondazioni di altri templi. Tutte cose che, per grande spazio nel territorio circostante, mostrano scolpito o iscritto ancora oggi il nome di Desiderio loro fondatore, e ne conservano la fama. Questo impero tanto pio e devoto, avendo portato la guerra entro i confini di Roma meritò di essere distrutto, o a causa dell'ira divina generata da colpe nascoste in quel culto e devozione oppure poiché è inevitabile che qualsiasi regno, o signoria, a tempo debito sia soggetto a mutare).

Ripamonti certamente conosceva bene la zona e i racconti popolari ad essa riferibili, oltre alle rovine presenti sul Barro (*Ab dorso dein ipso, leviter fastigiati alii vertices attolluntur, quos nominant incolae, prout, vel incola vetus, vel situs et natura tumuli, vel priscorum aedificiorum vestigia reliquaeque docuerunt*)<sup>45</sup>. (Da quella stessa dorsale [dove si trova il Barro] si alzano altre cime appuntite, a cui gli abitanti danno un nome secondo quanto suggerirono gli antichi abitanti, il luogo e la forma delle alture, i ruderi e gli avanzi degli antichi edifici) e per questo motivo riteniamo che sia stato incline a dare totale credito alle affermazioni del Corio.

Nel secolo successivo Giuseppe Allegranza (Milano 1713 – Milano 1785)<sup>46</sup>, fra i primi studiosi di archeologia, tentò di verificare sul terreno le affermazioni del Corio.

<sup>43</sup> Ripamonti, Giuseppe, 1936.

<sup>44</sup> RIPAMONTI, 1617-1628: I, 573.

<sup>45</sup> RIPAMONTI, 1617-1628: I, 398-399.

<sup>46</sup> LEUZZI, 1960.

Nel 1756 diede alle stampe un opuscolo relativo alle osservazioni compiute sul Monte Barro descrivendo le rovine del muraglione di fortificazione<sup>47</sup>.

*Io nella villeggiatura, che fin ora ho fatto in questa grossa terra di Galbiate, non ho altro mai trovato, spesso salendovi, fuorché alla metà del Monte a mezzodi un pezzo di muraglia con una spalla dell'antica porta, per cui dalla montuosa migliore via di questo luogo, sopra le sue falde posto, si passava alla città: le rovine più in alto di un Castellozzo, che dalle basse venute per Levante e Tramontana, come pure dalle superiori dell'erto monte la medesima difendeva: ed un lungo tratto, oggi interrotto, di altro muro, che disotto al detto Castello traversava a Levante, per impedire, cred'io, qualunque salita al medesimo, e servir insieme a' soldati, che guardavano ivi in fine Oriente, a premunirsi da chiunque dietro il Monte, da Lecco, o dal Lago, o altronde da Brianza, vi avesse potuto tentar dalle spalle sorprendimento. La città era situata, com'anche avvertì il Giovio nella sua Descrizione del Lago, nell'angolo protendentesi della ivi intorno scoscesa montagna, che di fianco guarda ponente, ovè una quasi pianura di cinquecento braccia in circa di lunghezza, e duecento similmente di larghezza, benché potesse anche distendersi fino all'accennata Porta per altre mille braccia in circa di lungo, e quattrocento di largo, non troppo montuoso. Ed ivi sarà stata quella distrutta Barra degli Orobj, mentovata da Plinio, Lib.III. Cap. XVIII, come apparisce da qualche moneta de' Romani ivi trovata, e da altri sotterranei, benché incerti vestigi di antiche fabbriche. [...] E sebbene della stessa città, anzi né pure dal Gugio suo Rifabbricatore<sup>48</sup> io trovi testimonianza presso alcuno storico contemporaneo, né fin ora in alcuno diploma; tuttavia pare, che se n'abbia sufficiente indizio da varie cose ivi di tempo in tempo scavando rinvenute, e di ferro, e di rame, e di una cassa per fino di lini, che ben tosto il rustico avidissimo indagatore ebbe a piangerli in polvere convertiti; oltre al già detto delle fabbriche, sul gusto appunto de' bassi tempi fatte, anzi del Tempio di S. Pietro sul Monte in faccia dallo stesso principe eretto, e di altri nel contorno edifizj suoi; onde io penso, che già d'allora avesse egli qui abitazione. Il Ripamonti di fatto, né ai Veneziani né ad altri che negli ultimi tempi questa Montagna occuparono, ebbe riguardo, e [seguì il Corio].*

Nel 1825 lo storico locale Carlo Redaelli (Galbiate, 1784-1853)<sup>49</sup> esamina con un certo spirito critico la leggenda come riportata dal Corio, concludendo che i fatti non possono essersi svolti all'epoca di Desiderio e proponendo invece quella di Autari, in particolare il periodo 589-590, che meglio si attaglierebbe per il contesto storico<sup>50</sup>.

<sup>47</sup> ALLEGRANZA, 1756.

<sup>48</sup> Espressione incomprensibile anche per i contemporanei. Si veda *Memorie per servire all'Istoria letteraria*, 1756: 33.

<sup>49</sup> Disponibile in <<http://www.cassiciaco.it/navigazione/cassiciaco/vexata/ottocento/redaelli.html>>. [Consult. giu 2023]; MARIANI, 2020: 352-353.

<sup>50</sup> REDAELLI, 1825: 229-235.



Nel corso del romantico Ottocento fioriscono le pagine divulgative che si occupano del Monte Barro e della leggenda della città perduta, cui fu persino dedicato un poema nel 1833 (*Il Mombarro*, di Guglielmo Silva<sup>51</sup>).

Nel 1836 il saggista e docente Ignazio Cantù (Brivio 1810 – Monza 1877)<sup>52</sup> riprese gli scritti di Allegranza e Ripamonti, aggiungendo (verosimilmente ispirato da Redaelli che tuttavia non cita) che «Autari [marito della regina Teodolinda] bagnava di sangue le nostre contrade e sotto il Montebardo batteva un giorno intero i Franchi, scorti da Aldovaldo, che abbacinati dai raggi del sole provavano la stessa fortuna che i Romani sui campi disastrosi di Canne»<sup>53</sup>. Il particolare colorito della sanguinosa battaglia di Autari sotto al Monte Barro ebbe successo, poiché venne immediatamente accolto da uno dei primi recensori dell'opera di Cantù<sup>54</sup>, passando in seguito per assodato, tanto che anche Rinaldo Beretta, quasi un secolo dopo, riporta questa versione della leggenda<sup>55</sup>.

Occorre anche osservare che nella zona di Lecco, e in generale del Lago di Como, sono diffuse numerosissime leggende riferite alla regina Teodolinda, moglie di Autari, che avrebbe fondato castelli, aperto strade ed edificato ponti, prosciugate paludi, promosso la coltivazione della vite<sup>56</sup>. Secondo a Teodolinda è solo Desiderio, al quale viene attribuita la fondazione di vari edifici religiosi<sup>57</sup>.

Stando all'immaginario popolare, Teodolinda sarebbe stata attiva prioritariamente in ambito civile e militare, Desiderio in ambito religioso.

Nell'Ottocento e nel Novecento si moltiplicano gli scritti dedicati al Barro, che riprendono, senza tentare una riorganizzazione del materiale, i resoconti degli autori che abbiamo riportato. Solo il racconto di Galvano Fiamma relativo alla moglie di Carlo-manno viene completamente dimenticato, tanto dagli autori più vecchi quanto da quelli recenti, forse anche perché pubblicato a stampa per la prima volta solo nel 1869<sup>58</sup>.

Riassumendo:

- a) Sul Monte Barro esiste una città «morta». Questo è l'unico particolare sul quale tutti gli autori concordano. Evidentemente deriva da tradizioni popolari stimulate dalla presenza delle rovine, del muro di fortificazione, da sporadici ritrovamenti di materiali.

<sup>51</sup> *Non ti scordar di me. Strenna pel capo danno ovvero pei giorni onomastici*, 1833: 299-311. Il volume contiene anche il fortunato racconto *Il castello di Brivio* di Cesare Cantù (62-77), dove pure si menziona il Mombarro.

<sup>52</sup> AMBROSOLI, 1975.

<sup>53</sup> CANTÙ, 1836-1837: I, 45.

<sup>54</sup> Recensione anonima in «Rivista critica Italiana», 1836: 275.

<sup>55</sup> BERETTA, 1923.

<sup>56</sup> Alcune fra le più note sono riportate in DOZIO, 1858: 85-86. Secondo la memoria popolare, Teodolinda risulterebbe una sorta di imprenditrice edile *ante litteram* (MARIANI, 2020: 626).

<sup>57</sup> Abbiamo già visto come a Desiderio si attribuisca la fondazione del monastero di Civate, della chiesa di San Michele sul Barro e secondo autori seicenteschi anche quella di Santa Maria sul medesimo monte (PANZERI, BONIFACIO, 2015: 80).

<sup>58</sup> FIAMMA, 1869.

- b) Sul Monte Barro si rifugiò la vedova di Carlomanno. Come abbiamo visto, questo dettaglio è di origine letteraria e deriva verosimilmente dalla cattiva lettura della parola «Barro» per «Verona».
- c) La città morta del Barro è identificata con la pliniana Parre. Anche questo particolare è verosimilmente di origine letteraria, derivando dalla forzata assimilazione di Barro con Parre. Per quanto si è potuto ricostruire, Paolo Giovio è il primo ad avanzare questa proposta.
- d) La città morta del Barro è di origine preromana. Questa tradizione risale già a Galvano Fiamma, ed è in seguito accettata e sviluppata da Paolo Giovio che la identifica con Parre. Può trattarsi anche in questo caso di un'idea stimolata dal citato testo pliniano, come pure di una tradizione popolare, per quanto ci sembri meno probabile.
- e) Sul Monte Barro si rifugia Desiderio incalzato dall'esercito dei Franchi o da quello del papa.
  - e1) Desiderio è sconfitto. La città del Barro, che preesisteva a Desiderio, è distrutta.
  - e2) Desiderio è vittorioso. La città è fondata da Desiderio.

La versione e1 è riportata dal solo Galvano Fiamma, che si appoggia a una *Chronica Leonis* di incerta identificazione, forse del XII secolo. Non viene più richiamata dagli autori successivi. La versione e2 è quella che si stabilizza in età moderna e contemporanea, sostituendo a volte Desiderio con Autari, come conseguenza della proposta di Redaelli.

L'intervento di Desiderio sul Barro dovrebbe essere un elemento di origine popolare, derivante dalla fondazione di chiese che potrebbero appunto risalire alla sua epoca. Dal momento che la presenza di famiglie di origine longobarda nell'area intorno al Barro e/o al Monte di Brianza sembra particolarmente significativa,<sup>59</sup> l'attribuzione delle chiese a Desiderio potrebbe essere una semplificazione per indicare edifici eretti nell'ultimo periodo del regno longobardo, quando si diffuse la pratica di fondare chiese e monasteri per la conservazione della memoria familiare. Desiderio stesso, con la regina Ansa, si occupò effettivamente della costituzione del Monastero di san Salvatore di Brescia.

In altre parole: la tradizione popolare avrebbe registrato sotto l'epónimo di Desiderio, ultimo re longobardo, la fondazione delle chiese; la tradizione letteraria vi avrebbe unito anche la fondazione della scomparsa «città» del Barro.

---

<sup>59</sup> Un esempio notevole in CARMINATI, MARIANI, 2019c.

### 3. I RITROVAMENTI ARCHEOLOGICI

Tra la fine degli anni Ottanta e l'inizio degli anni Novanta del Novecento il pianoro del Monte Barro su cui si trovano i ruderi cui si è più volte accennato è stato oggetto di alcune campagne archeologiche. Gli scavi hanno messo in luce un insediamento fortificato, che è stato parzialmente indagato<sup>60</sup>. L'insediamento, che ha avuto vita breve, sembrerebbe databile al periodo tra la fine del regno di Teodorico († 526) e l'inizio del regno Longobardo, nei due decenni di sanguinosa guerra intrapresa da Giustiniano per la riconquista dell'Italia. L'abitato è collocato intorno ai 700 metri di quota. Si articola intorno a un grande edificio residenziale di forma quadrangolare (1.600 m<sup>2</sup> di cui 840 per il cortile) composto da un corpo di fabbrica principale a due piani affiancato da due ali forse in parte porticate e collegate da un muro che racchiude il cortile. Attorno a questo «palazzo» sono stati individuati i resti di almeno una decina di altri edifici in muratura<sup>61</sup>. Il palazzo venne bruscamente abbandonato e dato alle fiamme nella seconda metà del sesto secolo. La datazione della distruzione è stata possibile sulla base dei reperti monetali, la cui emissione non va oltre il 540 (termine *post quem*) e dall'assenza di materiali relativi alla cultura longobarda (termine *ante quem*: la seconda metà del VI secolo). Rimane aperta la possibilità che l'insediamento del Barro si sia sviluppato su un preesistente abitato<sup>62</sup>, e che alcune sue porzioni siano state utilizzate anche dopo la distruzione del palazzo<sup>63</sup>.

Oltre alla leggenda che abbiamo menzionato, non esiste documentazione storica per questo centro, che tuttavia doveva avere rilievo militare dal momento che fra le macerie dell'edificio principale è stata rinvenuta una corona pensile in bronzo, probabile indizio della presenza in loco di una figura collegata ai poteri pubblici<sup>64</sup>.

La cinta muraria dotata di torri che con una lunghezza di circa 1200 metri lineari<sup>65</sup> cinge buona parte della sommità del monte, a mezza costa fra i 650 e i 700 metri di quota, è stata datata alla stessa epoca del palazzo, grazie al ritrovamento in entrambi i luoghi di simili frammenti di ceramiche<sup>66</sup>.

Sulla scia dell'eco di questi ritrovamenti, nel 1993 Marco Sannazaro riconsiderava un'epigrafe funeraria già nota da fine Ottocento e ritrovata, in reimpiego, a Garlate, presso l'imbocco di una delle vie di salita al Monte Barro<sup>67</sup>. Il riesame dell'epigrafe ha permesso di identificare il dedicatario con il *comes domesticorum Pierius*, che servì sotto Odoacre e che le fonti storiche indicano caduto durante la battaglia dell'Adda fra

<sup>60</sup> BROGIOLO, CASTELLETTI, *a cura di*, 1991, 2001.

<sup>61</sup> BROGIOLO, CASTELLETTI, *a cura di*, 1991: 19-57, 125-135.

<sup>62</sup> BROGIOLO, CASTELLETTI, *a cura di*, 1991: 28, 55.

<sup>63</sup> BROGIOLO, CASTELLETTI, *a cura di*, 1991: 49, 55.

<sup>64</sup> DE MARCHI, 1991.

<sup>65</sup> BROGIOLO, CASTELLETTI, *a cura di*, 1991: 7.

<sup>66</sup> BROGIOLO, CASTELLETTI, *a cura di*, 1991: 50-55.

<sup>67</sup> SANNAZARO, 1993.

Odoacre e Teodorico, nell'agosto del 490<sup>68</sup>. Gli studi precedenti<sup>69</sup>, non considerando quest'epigrafe, collocavano la battaglia molto più a sud, ad *Acerrae* (Pizzighettone), fra Pavia e Cremona. Lo studio di Sannazaro, che incrocia dati archeologici, epigrafici e storici, consente di individuare la stretta area pianeggiante a sud del lato orientale del Barro, delimitata dall'Adda, come il più probabile luogo della battaglia.

Abbiamo quindi messo in evidenza due distinti momenti legati ad avvenimenti verificatisi o sul Barro o nell'area limitrofa in epoca tardoantica:

- a) la battaglia dell'Adda del 490;
- b) la distruzione dell'abitato del Barro, circa un secolo dopo.

Nessuno dei due avvenimenti si può collocare nel periodo in cui Desiderio fu re dei longobardi (757-774), né tantomeno in epoca preromana, ma alcuni elementi colpiscono: innanzitutto vi è la prova materiale che un grosso villaggio con diversi edifici in muratura sia esistito sul Barro per un breve periodo, e sia stato repentinamente abbandonato e distrutto. In secondo luogo, vi è la prova che una sanguinosa battaglia sia stata combattuta nella zona. Aggiungiamo che, in questo caso, il dettaglio del sole negli occhi dei combattenti di una delle due parti è realistico, poiché la striscia di pianura delimitata dal Monte Barro/Monte di Brianza e l'Adda è particolarmente stretta: due eserciti contrapposti non troverebbero spazio sufficiente per affrontarsi in direzione est-ovest ma solo in direzione nord-sud. Pertanto, quello dei due che si fosse trovato ad avanzare da nord avrebbe avuto il sole di fronte.

Un episodio significativo per luogo e datazione, cui si potrebbe invece collegare la distruzione del palazzo, si verificò circa nel 588-589, quando, secondo Paolo Diacono, i longobardi espugnarono la vicina *Insula Comacina*, ultimo presidio romano-bizantino a nord del fiume Po, tenuto per vent'anni dal *magister militum* Francio (prenderemo in considerazione nel prossimo paragrafo il problema dell'identificazione di questa «isola»):

*Alii quoque langobardi in insula amacina Francionem magistrum militum, qui adhuc de Narsetis parte fuerat et iam se per viginti annos continuerat, obsidebant. Qui Francio post sex menses obsidionis suae langobardis eandem insulam tradidit, ipse vero, ut obtaverat, dimissus a rege, cum sua uxore et supellectili Ravennam properavit. Inventae sunt in eadem insula diviciae multae, quae ibi de singulis fuerant civitatibus commendatae<sup>70</sup>.*

*(Altri longobardi assediavano nell'isola Comacina il magister militum Francio, che era del partito di Narsete e che si era asserragliato ormai da vent'anni. Questo Francio, dopo sei mesi che era stato assediato consegnò quella stessa isola ai longobardi;*

<sup>68</sup> Il riepilogo delle fonti si trova in SANNAZARO, 1993.

<sup>69</sup> Ad esempio CESA, 1994: 320.

<sup>70</sup> HL: 108 (III, 27).

*congedato dal re, si affrettò a raggiungere Ravenna con sua moglie e i suoi bagagli, come certamente lui stesso aveva chiesto. In quella stessa isola furono trovate molte ricchezze, che in quel luogo erano state messe al sicuro da parte di diverse città).*

Almeno una parte del sistema fortificato dell'*Insula Comacina* rimase attiva, poiché nel 594 vi si rifugia il duca di Bergamo Gaidulfo:

*Rursum se Gaidulfus in insula Comacina seclausit. Agilulf vero rex in eandem Comacinam insulam ingressus, homines Gaidulfi exinde expulit et thesaurus, quem ibidem romanis positum invenerat, ticinum transtulit<sup>71</sup>.*

*(Sempre Gaidulfo andò successivamente a chiudersi nell'Insula Comacina; ma Agilulfo, entrato in quell'isola, ne scacciò gli uomini del duca e trasportò a Pavia il tesoro messo lì dai romani, che vi aveva trovato).*

Le fortificazioni vengono definitivamente smantellate da Ariperto solo nel 703:

*Ansprand quoque fugiens, in insulam se Commacinam communivit. [...] misit quoque exercitum adversus ansprandum in insulam Commacinam. Quo conperto, Ansprand fugit Clavennam; deinde per Curiam retorum civitatem venit ad theutpertum Baioariorum ducem, et fuit cum eo per annos novem. exercitus vero ariperti insulam in qua ansprand fuerat invadens, eius oppidum diruit<sup>72</sup>.*

*(Ansprando, messo in fuga, andava a fortificarsi nell'isola Comacina. [...] [Ariperto] mandò poi un esercito contro Ansprando, rifugiatosi nell'isola Comacina. Ma Ansprando, avuto sentore di tale mossa, fuggì a Chiavenna e da lì, per Coira, città dei Rezi, andò a cercare rifugio presso Teodeberto, duca dei bavari, rimanendo con lui per nove anni. Intanto l'esercito di Ariperto, invasa l'isola in cui Ansprando s'era rifugiato, ne distrusse la cittadella).*

#### 4. IL NUOVO INQUADRAMENTO STORICO

Da quanto finora esposto risulta abbastanza chiaro che, a fronte di una trasmissione di vaghe informazioni a livello popolare, né la storia né l'archeologia, prese separatamente, sono state in grado di fornire una ricostruzione adeguata agli avvenimenti che hanno coinvolto il Monte Barro nel periodo fra l'epoca tardoantica e l'alto medioevo. L'archeologia ha fornito dati certi ed elementi datanti, ma non un quadro ricostruttivo degli avvenimenti; la storia ha fornito ricostruzioni fantasiose che non si accordano con i riscontri archeologici. Il caso dell'epigrafe di Pierio, ritrovata a Garlate, dimostra invece come un approccio integrato fra le due discipline possa produrre i migliori risultati.

<sup>71</sup> HL: 117 (IV, 3).

<sup>72</sup> HL: 171-172 (VI, 19 e 21).

Sulla scorta di questo principio, nell'ultimo decennio abbiamo intrapreso un'attività di riesame delle fonti storiche già note per l'area, confrontandole con informazioni provenienti dall'archeologia e da altri ambiti disciplinari, come ad esempio la geografia storica, la paleografia, la medicina forense. I risultati sono stati riportati in una serie di studi già pubblicati<sup>73</sup>.

L'attività di verifica delle fonti ha permesso di chiarire come sia molto probabile che l'espressione *Insula Comacina* utilizzata da Paolo Diacono non indichi, come si pensava in passato, un'isola vera e propria (cioè l'unica piccola isola del Lago di Como) bensì un particolare ambito territoriale pianeggiante confinato da fiumi e monti: l'area stretta fra il Monte Barro/Monte di Brianza e il fiume Adda, che si identifica approssimativamente con la moderna frazione Capiate del Comune di Olginate<sup>74</sup>.

Il *magister militum* Francio non si sarebbe quindi asserragliato sulla piccola isola comense ma all'interno di questo tratto della valle dell'Adda, edificando sulle alture circostanti diversi punti fortificati e di vedetta<sup>75</sup>. Il migliore, per altitudine e visibilità sul territorio circostante, è il Monte Barro. L'abitato ritrovato potrebbe verosimilmente essere proprio il centro di comando del complesso di fortificazioni della *Insula Comacina*, ossia la sede del *magister militum*, espugnata dai Longobardi nel 588-589 dopo sei mesi di assedio. Le strutture sono coerenti con il racconto di Paolo Diacono, per epoca, caratteristiche, e modalità di abbandono. Il ritrovamento della corona pensile in bronzo aggiunge ulteriore suggestione. L'arroccamento di *Francio* nella *Insula Comacina*, con i fatti conseguenti, rappresenta l'unico evento di rilievo storicamente collocabile nella zona dopo la caduta dell'impero romano e prima del Rinascimento, e può giustificare l'allestimento delle fortificazioni. Il villaggio del Barro viene abbandonato nella seconda metà del VI secolo, quindi non può corrispondere all'*oppidum* della *Comacina*, che Paolo Diacono testimonia distrutto da Ariperto nel 703<sup>76</sup>. Tuttavia, se è vero che con l'espressione *Isola Comacina* si dovrebbe intendere solo il nucleo di un territorio più vasto, comprensivo di numerosi punti fortificati, uno di questi (il Comando, abbandonato da Francio nel 588-589) potrebbe corrispondere appunto al Barro, e l'*oppidum* distrutto nel 703 a un diverso sito, forse il misterioso centro di colle Brianza<sup>77</sup>, forse la località di Capiate<sup>78</sup>, o un altro non ancora identificato.

Il presidio della *Insula Comacina* non è stato espugnato in battaglia ma a seguito di un assedio. La versione della leggenda che sembra più calzante, ad eccezione dei

<sup>73</sup> CARMINATI, MARIANI, 2016; 2017a, 2017b, 2018, 2019a, 2019b, 2019c, 2020a, 2020b, 2020c.

<sup>74</sup> CARMINATI, MARIANI, 2016.

<sup>75</sup> CARMINATI, MARIANI, 2020c.

<sup>76</sup> HL: 172 (VI, 21).

<sup>77</sup> Mai indagato archeologicamente, vi sono stati ritrovati fortuitamente materiali tardoantichi e medievali. Anche in questo caso si riscontrano interessanti leggende. BROGIOLO, GELICHI, 1996: 31-33; BERETTA, 1972: I, 5 - I, 6; LONGONI, 1995: 26; CIL V, 5641; REDAELLI, 1825: 247-248.

<sup>78</sup> MARIANI, CARMINATI, a cura di, 2017.

personaggi, è quella riportata da Galvano Fiamma, dove si fa anche menzione di tesori accumulati, come nel racconto di Paolo Diacono.

La versione riportata dal Corio, invece, sembrerebbe richiamare gli eventi della battaglia dell'Adda, sempre fatta eccezione per i personaggi coinvolti e per la localizzazione sul Monte Barro anziché ai suoi piedi.

La memoria popolare ha verosimilmente conservato il ricordo delle opere di fortificazione, del rifugio in questi luoghi di personaggi «importanti», dell'assedio di Monte Barro e della battaglia presso l'Adda, senza riguardo alla reale epoca né ai reali soggetti coinvolti. I letterati rinascimentali hanno tentato di inquadrare i racconti popolari all'interno di situazioni a loro note dai testi storici, ma senza alcuna verifica archeologica. L'intervento dei divulgatori ottocenteschi ha accolto i risultati del lavoro dei letterati, contribuendo a volte ad alterarli (il caso di Autari in luogo di Desiderio), e ha messo a disposizione del pubblico indistinto il risultato di tesi costruite senza alcun criterio scientifico.

## CONCLUSIONI

Dal caso esposto possiamo ora trarre alcune conclusioni di carattere generale.

La formazione di una leggenda passa in prima battuta attraverso la tradizione popolare, che si coagula a seguito dell'intervento di singoli individui, per esempio gli anziani della comunità o i cantastorie, che tramandano e reinterpretono il racconto di fatti memorabili. Questo genere di trasmissione tende a conservare la «trama» storica di una vicenda, ma non l'ordine cronologico né i riferimenti ai personaggi reali che vi hanno partecipato. La memoria popolare trasferisce le vicende storiche in un astratto tempo mitico, sostituendone a piacimento i protagonisti.

Alla tradizione popolare si sovrappone l'intervento dei letterati, che cercano di inquadrare i racconti popolari all'interno di eventi a loro noti dalle fonti storiche. Questa attività, svolta in assenza di riscontri archeologici, si è dimostrata particolarmente pericolosa poiché ha contribuito a deformare i dati di partenza e ha restituito ai divulgatori un «prodotto» artificioso che questi ultimi hanno diffuso nuovamente a livello popolare con un meccanismo circolare di sovrapposizione alla tradizione originaria che quindi è stata cancellata o, forse peggio, ulteriormente allontanata dalla realtà attraverso la sua manipolazione.

L'archeologia non è in grado, da sola, di risolvere la questione ricostruendo il quadro storico relativo ai ritrovamenti.

Il modo più sicuro per poter determinare quanto vi sia di verità sostanziale in una leggenda o in un testo storico-letterario passa attraverso la raccolta e il raffronto della maggior quantità possibile di informazioni provenienti da ambiti disciplinari diversi. L'ipotesi ricostruttiva che permetta di collegare in modo coerente tutte le informazioni disponibili ha la più elevata probabilità di essere veritiera. Non possiamo che augurarci, quindi, che la metodologia di confronto interdisciplinare possa acquisire sempre maggiore spazio nell'ambito delle indagini storiche e archeologiche.

## FONTI

- ALLEGGRANZA, Giuseppe (1756). *Lettera del P. Giuseppe Allegranza, Domenicano, toccante il sito dell'antica Città di Barra, ed un Vento ivi singolare, detto Montivo, cui si riferisce, e si spiega, un altro simil Vento d'Abruzzo*. In *Raccolta milanese dell'anno 1756*. Milano: nella stamperia di Antonio Agnelli, fog. 24.
- CALCO, Tristano (1627). *Historiae Patriae Libri Viginti*. Mediolani: apud her. Melchioris Malatastae Impressores Reg. Duc. & Civitatis.
- CIL V = *Corpus Inscriptionum Latinarum*. Berlin: BBAW, 1872. Vol. V: *Inscriptiones Galliae Cisalpiniae Latinae*.
- CORIO, Bernardino (1503). *Patria Historia. Vitae Caesarum continenter descriptae a Julio ad Fredericum Aenobarbum*. Mediolani: apud Alexandrum Minutianum.
- DUCHESNE, Louis (1886-1892). *Le Liber Pontificalis. Texte, Introduction et commentaire*. Paris: Ernest Thorin.
- FIAMMA, Galvano (1727). *Manipulus florum seu Historia Mediolanensis*. In MURATORI, Ludovico Antonio, a cura di. *Rerum Italicarum Scriptores*. Mediolani: ex typographia societatis palatinae in regia curia. vol. XI, coll. 531-740.
- FIAMMA, Galvano (1869). *Chronicon maius*. In CERUTI, Antonio, a cura di. *Chronicon extravagans et chronicon maius auctore Galvaneo Fiamma*. Taurini: ex typographia regia, pp. 68-335.
- GIOVIO, Paolo (1559). *Descriptio Larii Lacus*. Venetiis: Ex officina Stellae Iordani Zilletti.
- HL = *Pauli Historia Langobardorum*. A cura di Ludwig Bethmann e Georg Waitz. In *Scriptores Rerum Langobardicarum et Italicarum* (MGH, SS. rer. Lang. 1). A cura di Georg Waitz. Hannoverae: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1878, 12-192.
- LNSM = *Liber Notitiae Sanctorum Mediolani*. A cura di Marco Magistretti e Ugo Monneret de Villard. Milano: Allegretti, 1917.
- MGH, (In Quart.) Epp. = *Epistolae Karolini Aevi V*. Berolini: apud Weidmannos, 1928.
- PL = *Patrologia Latina*. A cura di Jacques Paul Migne. Paris: Vrayet, 1845-1868. 221 voll.: vol. 188.
- Plin. = *C. Plinii Secundi Naturalis Historiae Libri XXXVII*. A cura di Ludovicus Von Jan e Carolus Mayhoff. Lipsiae: in aedibus B. G. Teubnerii, 1870-1898. 5 voll.
- PORCACCHI, Tommaso (1569). *La nobiltà della città di Como*. Vinetia: Appresso Gabriel Giolito di Ferrarii.
- RIPAMONTI, Giuseppe (1617-1628). *Historiarum Ecclesiae Mediolanensis*. Mediolani: ex Collegii Ambrosiani typographia. 3 voll.
- TRAPP = *Translatio reliquiarum apostolorum Petri et Pauli*. A cura di Riccardo Macchioro. Milano: Università di Milano, 2011. Tesi di Laurea Magistrale discussa con Paolo Chiesa presso l'Università di Milano. [Consult. giu 2023]. Disponibile in <[http://ecodicibus.sismelfirenze.it/index.php/translatio-reliquiarum-apostolorum-petri-et-pauli;dc?sf\\_culture=it.](http://ecodicibus.sismelfirenze.it/index.php/translatio-reliquiarum-apostolorum-petri-et-pauli;dc?sf_culture=it.)>.
- ZANCHI, Giovanni Grisostomo (1531). *De Origine Orobiurum sive Cenomanorum, ad Petrum Bembum libri tres*. Venetiis: per Bernardinum Vitalem Venetii.

## BIBLIOGRAFIA

- AMBROSOLI, Luigi (1975). *Cantiù, Ignazio*. In *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 18. [Consult. giu 2023]. Disponibile in <[https://www.treccani.it/enciclopedia/ignazio-cantu\\_\(Dizionario-Biografico\)/>](https://www.treccani.it/enciclopedia/ignazio-cantu_(Dizionario-Biografico)/>).
- BERETTA, Rinaldo (1923). *Il Castello e il convento di Monte Barro*. «Archivio Storico Lombardo». Serie 5. 1-2, 159-171.
- BERETTA, Rinaldo (1972). *Pagine di storia briantina*. Como: SAGSA.
- BERGAMO, Nicola (2012). *I Longobardi*. Gorizia: LEG.
- BOGNETTI, Gianpiero; MARCORA, Carlo (1985). *L'abbazia benedettina di Civate*. Lecco: Banca popolare di Lecco.



- BROGIOLO, Gian Pietro; CASTELLETTI, Lanfredo, *a cura di* (1991). *Archeologia a Monte Barro I. Il grande edificio e le torri*. Lecco: Casa Editrice Guido Stefanoni.
- BROGIOLO, Gian Pietro; CASTELLETTI, Lanfredo, *a cura di* (2001). *Archeologia a Monte Barro II. Gli scavi 1990-97 e le ricerche al S. Martino di Lecco*. Galbiate: Consorzio Parco Monte Barro.
- BROGIOLO, Gian Pietro; GELICHI, Sauro (1996). *Nuove ricerche sui castelli altomedievali in Italia settentrionale*. Firenze: all'Insegna del Giglio.
- CANTÙ, Ignazio (1836-1837). *Le vicende della Brianza e de' paesi circonvicini*. Milano: presso Santo Bravetta. 2 voll.
- CARMINATI, Fabio; MARIANI, Andrea (2016). *Isola Comacina e Isola Comense: una storica con-fusione di identità*. «Nuova Rivista Storica». 100/1, 13-72.
- CARMINATI, Fabio; MARIANI, Andrea (2017a). *The Court and Land of Capiate during its tenure by the Monastero di Sant'Ambrogio of Milan, from the ninth to the fourteenth centuries: the state of research*. «The Journal of Medieval Monastic Studies (JMMS)». 6, 109-140.
- CARMINATI, Fabio; MARIANI, Andrea (2017b). *Le case tributarie nelle leggi e nei documenti longobardi*. «Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken (QFIAB)». 97, 99-134.
- CARMINATI, Fabio; MARIANI, Andrea (2018). *From Ecclesiastical Asset to Private Property: "Expropriation" of Monastic Estates at the Beginning of the Fourteenth Century in a Milanese Case Study*. In SABATÉ, Flocel; BRUFAL, Jesus, *a cura di*. *Medieval Territories*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, pp. 274-315.
- CARMINATI, Fabio; MARIANI, Andrea (2019a). *I «Comites de loco Leuco»: funzioni esercitate e assetti familiari (secoli IX e X)*. «Studi Storici». 60/2, 289-324.
- CARMINATI, Fabio; MARIANI, Andrea (2019b). *Formazione e idealizzazione di tesi assiomatiche in ambito scientifico. Il caso di Licini Forum*. «Antrocom Journal of Anthropology». 15-2, 65-77.
- CARMINATI, Fabio; MARIANI, Andrea (2019c). *Élites locali di area milanese nel secolo IX: Attone da Canimolo*. «Rivista Archeologica Comense». 200, 51-63.
- CARMINATI, Fabio; MARIANI, Andrea (2020a). *L'attraversamento delle Alpi Retiche in età tardo antica. La Tabula Peutingeriana e le Vieae Militares*. «Histoire des Alpes - Storia delle Alpi - Geschichte der Alpen». 25, 119-137.
- CARMINATI, Fabio; MARIANI, Andrea (2020b). *Il Piano di Olonio in età tardoantica. Geografia storica e aspetti insediativi*. «Bollettino della Società Storica Valtellinese». 73, 15-34.
- CARMINATI, Fabio; MARIANI, Andrea (2020c). *L'Isola Comacina, Capiate e le case tributarie longobarde*. In BROGIOLO, Gian Pietro; DE MARCHI, Paola Marina, *a cura di*. *I Longobardi a nord di Milano. Centri di potere tra Adda e Ticino. IV Incontro per l'Archeologia barbarica. Cairate (Varese), Auditorium e monastero di S. Maria Assunta 21 settembre 2019*. Mantova: SAP, 91-108.
- CESA, Maria (1994). *Il regno di Odoacre: la prima dominazione germanica in Italia*. In SCARDIGLI, Barbara; SCARDIGLI, Piergiuseppe, *a cura di*. *Germani in Italia*. Roma: Consiglio Nazionale delle Ricerche, pp. 307-320.
- DELAMARRE, Xavier (2003). *Dictionnaire de la Langue Gauloise*. Paris: Editions Errance.
- DE MARCHI, Paola Marina (1991). *Reperti metallici e miscellanea*. In BROGIOLO, Gian Pietro; CASTELLETTI, Lanfredo, *a cura di*. *Archeologia a Monte Barro I. Il grande edificio e le torri*. Lecco: Casa Editrice Guido Stefanoni, pp. 105-124.
- DOZIO, Giovanni (1858). *Notizie di Brivio e sua pieve*. Milano: Tip. Arciv. Ditta Giacomo Agnelli.
- LEUZZI, Maria (1960), *Allegranza, Giuseppe*. In *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 2. [Consult. giu 2023].
- Disponibile in <[200](https://www.treccani.it/enciclopedia/giuseppe-allegranza_(Dizionario-Biografico)/></a>.</p>
<p>LONGONI, Virginio (1988). <i>Monte Barro, una gita nel tempo</i>. Galbiate: Consorzio Parco Monte Barro.</p>
<p>LONGONI, Virginio (1995). <i>I castelli medievali della Bevera</i>. Oggiono: Sistema bibliotecario brianteo.</p>
</div>
<div data-bbox=)

- MARIANI, Andrea (2020). *Le strutture fortificate medievali nel territorio della Diocesi di Porto (Nord del Portogallo) e della Brianza (Nord Italia): uno studio comparativo (IX-XII secolo)*. Porto: Faculdade de Letras do Porto. Tesi di dottorato.
- MARIANI, Andrea; CARMINATI, Fabio, a cura di (2017). *La Curtis di Capiate fra tardo antico e medioevo. Scoperte inedite e nuove ricerche sul territorio. Atti della prima Giornata di Studi. Monastero di Santa Maria del Lavello – Calolziocorte, 21 maggio 2016*. Milano: Associazione Capiate-Radici nel Futuro ONLUS. [Consult. giu 2023]. Disponibile in <<http://goo.gl/vLj40I>>.
- MEMORIE per servire all'Istoria letteraria.. Venezia: appresso Petro Valvasense in Merceria all'Insegna del Tempio, 1756. Tomo ottavo.
- NEIRA FALEIRO, Concepción (2005). *La "Notitia dignitatum": nueva edición crítica y comentario histórico*. Madrid: CSIC.
- NON ti scordar di me. *Strenna pel capo d'anno ovvero pei giorni onomastici*. A cura di A. C. Milano: Vallardi, 1833, n.º 2.
- PANZERI, Giuseppe; BONIFACIO Federico (2015). *Tre chiese sul Barro*. Galbiate: Parco Monte Barro.
- PETRUCCI, Franca (1973). *Calco, Tristano*. In *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 16. [Consult. giu 2023]. Disponibile in <[>.](https://www.treccani.it/enciclopedia/tristano-calco_(Dizionario-Biografico)/></a>>.</p>
<p>PETRUCCI, Franca (1983). <i>Corio, Bernardino</i>. In <i>Dizionario Biografico degli Italiani</i>, vol. 29. [Consult. giu 2023]. Disponibile in <<a href=)
- PIGNATTI, Franco (2016). *Porcacchi, Tommaso*. In *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 85. [Consult. giu 2023]. Disponibile in <[>.](https://www.treccani.it/enciclopedia/tommaso-porcacchi_%28Dizionario-Biografico%29/></a>>.</p>
<p>POGGIANI KELLER, Raffaella, a cura di (2006). <i>L'oppidum degli Orobi a Parre (BG). Nuove ricerche archeologiche in Lombardia. Mostre 2005-2006</i>. Milano: Edizioni ET.</p>
<p>REDAELLI, Carlo (1825). <i>Notizie Storiche della Brianza</i>. Milano: Tipografia Felice Rusconi. 4 voll. (solo 1 vol. pubblicato).</p>
<p>RIPAMONTI, Giuseppe. In <i>Enciclopedia Italiana</i>. 1936. [Consult. giu 2023]. Disponibile in <<a href=)
- «Rivista critica Italiana. Ricoglitore italiano e straniero ossia rivista mensile europea di scienze, lettere, belle arti, bibliografia e varietà», III- II (1836).
- SANNAZARO, Marco (1993). *Un'epigrafe di Garlate: il comes domesticorum Pierius e la battaglia dell'Adda del 490*. «Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité». 105-1, 189-219.
- SPINELLI, Giovanni (1986). *L'origine desideriana dei monasteri di S. Vincenzo in Prato di Milano e di S. Pietro di Civate*. «Aevum». 60/2, 198-217.
- STOFFELLA, Marco (2019). *Chi ha sposato chi? Carlomanno e Gerberga, Carlo e Ildegarda e il presunto matrimonio con una principessa longobarda*. «Reti Medievali Rivista». 20/2, 7-49.
- TOMEA, Paolo (1993). *Tradizione apostolica e coscienza cittadina a Milano nel medioevo. La leggenda di San Barnaba*. Milano: Vita e Pensiero.
- TOMEA, Paolo (1997). *Fiamma, Galvano*. In *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 47. [Consult. giu 2023]. Disponibile in <[201](https://www.treccani.it/enciclopedia/galvano-fiamma_%28Dizionario-Biografico%29/></a>>.</p>
<p>ZENOBI, Luca (2013). <i>La nascita di un territorio. La vicenda del monte di Brianza fra tre e quattrocento</i>. «Quaderni storici». Anno 48. 144:3, 813-855.</p>
<p>ZENOBI, Luca (2015). <i>Guerra, stato e poteri locali sul medio corso dell'Adda alla metà del quattrocento. Organizzazione militare e difesa dei confini</i>. «Società e storia». 149, 469-491.</p>
</div>
<div data-bbox=)

ZIMMERMANN, T. C. Price (2001). *Giovio, Paolo*. In *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 56. [Consult. giu 2023]. Disponibile in <[https://www.treccani.it/enciclopedia/paolo-giovio\\_%28Dizionario-Biografico%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/paolo-giovio_%28Dizionario-Biografico%29/)>.



# ARQUEOLOGIA E TRADIÇÃO ORAL

COORD.  
ALEXANDRA VIEIRA