

# 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 recetividade 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 excecionalidade 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 andar 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 Sarmento 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 consequente 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 insculturas 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 excecional 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 excecional, 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 insculpturas 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 percepções 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 *pededos 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: Alianza.
- 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.
- HOBSBAWM, E. (1983). *Introduction: Invention Traditions*. In HOBSBAWM, 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.