

Fernanda Frazão
Gabriela Morais

Portugal,
Mundo dos Mortos
e das Mouras Encantadas

Volume I



© Apenas Livros Lda.,
Fernanda Frazão e Gabriela Morais

Al. Linhas de Torres, 97, 3º dto.
1750-140 Lisboa
Tel/fax 21 758 22 85
geral@apenas-livros.com

Depósito legal nº 295029/09
ISBN: 978-989-618-246-5
1ª edição: 250 exemplares
Maio de 2009
Publicação nº 353

Revisão de Luís Filipe Coelho

Colecção OFIUSA, 17
Dirigida por: Gabriela Morais
gabrielafmorais@gmail.com

Edição patrocinada por:
Instituto de Estudos de Literatura Tradicional,
UNL/Fundação para a Ciência e Tecnologia.

www.apenas-livros.com

[...]Quando estudamos por meudo qualquer elemento tradicional da nossa sociedade, achamo-nos constantemente em estreita relação com o passado, ainda mesmo com o mais remoto.
José Leite de Vasconcelos, *Religiões da Lusitânia*.

Prefácio

Há já alguns anos a esta parte que temos vindo a dedicar as nossas investigações ao passado pré-histórico português. Foi, assim, que, a partir das pinturas ou das insculpturas rupestres, dos vestígios encontrados em escavações, fomos encontrando constantes desde a Pré-História até aos nossos dias que, apesar de tudo, o tempo não conseguiu apagar. E verificámos que se terá traçado um verdadeiro «caminho da serpente», prolongado, não só na iconografia e na simbologia da Senhora da Conceição, a quem D. João IV consagrou o País, como em muitos outros elementos culturais, visivelmente persistentes ao longo de toda a nossa história. O estudo de lendas e de tradições populares é também um claro sinal desse «caminho» e, assim, fomos reunindo dados a ponto de podermos dizer que nos ocupámos das «coisas antigas, quando elas serviam... para aclarar os factos da actualidade»¹.

Como vimos a afirmar há já algum tempo, consideramos ser uma posição elitista procurar as nossas raízes numa qualquer espada mágica de um primeiro rei que faz surgir das pedrinhas da calçada (romana) um povo inteiro, sem avós, sem passado, sem memória. A História transforma, mas não anula. E é ter um conceito extremamente redutor de História, limitando-a à acção de reis, chefes (sobretudo guerreiros) e elites, ignorando crenças e sentimentos, culturas e tradições, a própria identidade de todo o conjunto de pessoas a quem se passou a chamar portugueses, mas que sempre aqui esteve desde o Paleolítico Superior (há mais ou menos 40 000 anos), como o comprovam a genética, a arqueologia, a linguística e outras ciências².

Assim, a História tem de passar a ser vivida e contada de outra maneira. Não se podem negar factos que aquelas ciências «tendem sucessivamente a confirmar, isto é, que, não obstante os cruzamentos

étnicos que de todos os tempos se têm operado no nosso território, devemos contar entre os nossos ascendentes os povos da Lusitânia»³. Que, especificamente, fizeram também parte da Terra de Ofiúsa pré-romana – assim nomeada pelos autores antigos – e daquela, mais remota ainda, da qual nem conhecemos o nome (chamada, nalgumas lendas cristãs, Tubália). Tivemos, é certo, idas e vindas de gentes diversas, mas também elas passaram a fazer parte desse todo, não substituindo os que aqui viviam há milénios.

A verdade é que, passado cerca de um século sobre o trabalho de Leite de Vasconcelos, pouco se tem avançado, havendo, inclusivamente, o que nos parece ser um retrocesso. Sobretudo no que toca ao objecto específico deste trabalho, o *corpus* mítico das mouras encantadas. Porque, em vez de ele ser analisado como fruto de uma época tão longínqua como a pré-histórica – conclusão a que já tinham chegado, não só L. de Vasconcelos, mas também Consiglieri Pedroso, ou o abade de Baçal – se insiste em o fazer remontar apenas à época muçulmana, confundindo mouras e mouros encantados com o grupo étnico que aqui esteve, a partir do século VIII. Já Martins Sarmiento, num artigo da revista portuense, o *Pantheon*, no século XIX, nos dava pistas nesse sentido, dizendo, a propósito das mouras encantadas, que, em Portugal, pagãos e mouros se confundiam a ponto de se atribuir a estes tradições muitíssimo anteriores.

Afinal, é de milénios que se trata, e os avanços dos últimos trinta anos da ciência têm aberto novas perspectivas e têm vindo a contribuir para desfazer ideias e preconceitos há muito enraizados na historiografia. As incoerências são muitas à luz de uma história tornada recente, feita de solavancos, ao sabor de vindas de novos povos que substituem outros, num constante recomeço, e onde os agentes de mudança são sempre os de fora, que aqui se banqueteiavam durante épocas mais ou menos longas, até serem, por sua vez, substituídos novamente. Fenícios, Gregos, Cartagineses, Celtas e Iberos, Romanos, Visigodos, Vândalos, Suevos e Alanos, Sarracenos e, por fim... Afonso Henriques... e os Portugueses... era a lengalenga que aprendíamos ainda nos bancos da escola. E os habitantes desta faixa atlântica – se é que os houve, pois, pelo modo como são tratados, quase chegamos a duvidar da sua existência –, foram sempre considerados como meros receptores de acções «estrangeiras civilizadoras» até Afonso Henriques, enfim, *nos inventar!*

Afinal, a genética parece confirmar que até há cerca de 17, 16 mil anos os nossos directos antepassados fizeram parte do «Refúgio Ibéri-

co», a partir do qual se repovoou grande parte da Europa, uma Europa quase despovoada pela glaciação. E também nos diz que a maioria do nosso ADN (de uma modo geral, comum ao Ocidente europeu) é autóctone – ou seja, na linha dos primeiros *Homo sapiens sapiens*, aqui estabelecidos, desde há cerca de 40 000 anos.

Afinal, a arqueologia também confirma que já aqui estávamos, *Homo sapiens sapiens*, desde essa data – veja-se a ocupação da gruta do Escoural ou do Almonda – e que há evidências de continuidade na ocupação do território, atravessando as várias épocas pré-históricas, proto-históricas e históricas. E a arqueologia desmente – pois não há quaisquer vestígios comprovativos – umas pseudo invasões indo-europeias, consideradas pelos historiadores tradicionais a fonte *bendita* dos actuais Europeus, que teriam substituído *integralmente* os povos preexistentes.

Afinal, ainda, a linguística, e em particular a linguística histórica, diz-nos que a nossa língua é produto da mistura do latim com uma ininterrupta linha de continuidade desde as antigas línguas galaica e lusitana, ambas indo-europeias e provavelmente célticas, e que remontam à época paleo- ou mesolítica e que foi sofrendo «cópias» que culminaram na época da romanização⁴... E igualmente parece confirmar que as línguas indo-europeias não surgem, nem com supostas invasões guerreiras, nem, segundo uma outra teoria, com supostas chegadas pacíficas de agricultores do Médio Oriente.

A partir exactamente da confluência desta e de outras disciplinas, um grupo de estudos, liderado pelo linguista Mario Alinei, avançou, então, com uma nova base de trabalho, ou seja, a Teoria da Continuidade Paleolítica (TCP). Uma das suas afirmações basilares é a de que «a “chegada” dos povos indo-europeus à Europa e à Ásia tem de ser vista como um dos mais importantes episódios da “chegada” do *Homo sapiens* à Europa e à Ásia vindo de África e não como um acontecimento pré-histórico recente»⁵. Em consequência, conclui-se que a base de sustentação social e cultural se manteve e que nunca terá havido substituição de povos. E parece ser a história da região ibérica uma das que mais desmente aquelas teorias tradicionais⁶, o que se aplica de modo particularmente eficaz aos estudos que temos vindo a efectuar.

Esta teoria, ou este novo paradigma, é, segundo nos parece, o que até agora responde mais positivamente a um maior número de inconsistências e incoerências da história tradicionalmente contada e que explica melhor aquilo que, pelo contrário, as outras teorias complicam ainda

mais. É o instrumento de trabalho necessário e, quanto a nós, obrigatório, para uma releitura da História. Particularmente, em relação ao tema deste trabalho, ajuda-nos a caracterizá-lo e a compreendê-lo melhor, integrando-o no espaço céltico a que afinal pertencemos desde os tempos paleomesolíticos.

CONSIDERAÇÕES GERAIS SOBRE LENDA E A SUA RELAÇÃO COM O MITO

Um País que não tenha lendas está condenado a morrer de frio [...] Mas o povo que não tenha tido mitos, esse povo já estaria morto.
Georges Dumézil, *O Destino do Guerreiro*

O lendário nacional é um poderoso auxiliar na descoberta da verdade histórica, oculta por detrás desta forma de tradição. Em grande parte dele residem factos mascarados por uma memória muitas vezes milenar que, pela importância que tiveram e, sobretudo, pelo tempo que perderam, deixaram uma marca indelével. Verificamos, aliás, que, em artigos de genética, linguística ou arqueologia, as lendas ocupam lugar de algum destaque, servindo de referência, pois muito do que elas contam vem ao encontro das descobertas que se vão fazendo nesses campos.

Embora saibamos as grandes dificuldades que tal acarreta, temos vindo a tentar fazer o encontro da lenda com a História, procurando delimitar os contornos das linhas-limite entre uma e outra. Pensamos que, no caso das chamadas lendas de tradição popular, estas guardam as memórias mais antigas dos nossos antepassados, mesmo quando glosadas e necessariamente acrescentadas através das épocas históricas, pois não perderam o seu «núcleo duro», revelador dessa antiguidade. Como diz Mircea Eliade, «a História não consegue modificar radicalmente a estrutura de um simbolismo “imaginante”. A História acrescenta continuamente novas significações, mas estas não destroem a estrutura do símbolo»⁷.

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

A sua oralidade é visível, ainda nos nossos dias, nas recolhas que se fazem, e os seus contadores afirmam-nas como histórias transmitidas pelos seus próprios avós e os avós dos seus avós⁸. Por tudo isso, têm um carácter fragmentário, apesar de muitas vezes «a apresentação escrita de uma lenda costuma[r] estruturá-las, dar-lhes um fio e contribui[r] para dar a aparência de que as lendas são discursos completos»⁹. Na maioria das vezes, chegam a ter a forma do que podemos chamar «rumores»: *diz-se que além, naquela gruta... naquela rocha... naquela fonte... há um tesouro... está uma moura encantada... apareceu a Senhora... etc.* Ou, ainda, de uma possível historieta – por certo, já perdida – resta apenas o nome do lugar, como *boca da serpe... poço ou cova da moura... cama do gigante... etc.*, nomeação essa que, por si só, reflecte a importância desse sítio específico para as gentes da terra.

Na verdade, o local assume uma importância primordial nesta tradição: todos os relatos dizem respeito a determinados lugares onde aconteceram, ou acontecem ainda, fenómenos mais ou menos maravilhosos, mágicos ou sobrenaturais. Em torno deles, contam-se factos, narrativas perdidas no tempo, anistóricas, que lhes conferem um carácter de excepcionalidade. E essa excepcionalidade estende-se, por arrasto, a toda a população, dando-lhe, em simultâneo, um profundo sentimento de pertença e os laços de solidariedade necessários para uma harmónica vida em comum. No local reside, por outro lado, todo o simbolismo referente às raízes da comunidade, aos seus antepassados, de quem ela é e quer continuar a ser digna representante e herdeira¹⁰. Simbolismo que reflecte também, portanto, a razão de ser da própria comunidade. A narrativa transporta, assim, em si, um elemento essencial de identificação e estabelece um elo indissolúvel e, diríamos, obrigatório, entre toda a população e entre esta e a terra que a viu nascer, pois, «[...]nele e por ele, as comunidades vinculam-se a terras e a gente que reconhecem como antepassada, e a um meio e a um modo de vida, isto é, uma cultura, uma língua, uma religião»¹¹. Deste modo, e porque se tem o sentimento de que a sobrevivência depende destes relatos, a comunidade encarrega-se de os manter vivos e de os transmitir às novas gerações. Ainda hoje. Apesar de frequentemente ouvirmos dizer: «esta rapaziada nova já não quer saber disto para nada!», expressão que mal esconde a tristeza de um fim fatalmente anunciado.

Como igualmente Mircea Eliade verificou, ainda há, actualmente, uma sacralidade vinda dos confins da religiosidade primitiva, «[...]o sen-

timento obscuro de uma solidariedade mística com a Terra natal[...]», de se ser *gente do lugar*¹². Ilustrativas disso são as expressões, frequentemente utilizadas, de orgulho indisfarçável, como: *Vou à terra, ou na minha terra faz-se isto ou aquilo...*, ou *gente da minha terra*.

O lugar, em conexão com o sentimento da pertença, vinculação e solidariedade, alberga também, por outro lado, um sentimento místico, atávico e inconsciente, do regresso ao útero materno, onde é possível realizar a regeneração e o renascimento, visão primitiva, ao que tudo indica, do eterno ciclo de Vida e Morte. Recordemos que isso mesmo nos dizem os mais antigos mitos gregos sobre os gigantes, filhos de Geia, a Terra-Mãe: mesmo feridos de morte, mal tocavam na terra em que foram gerados, a vida era-lhes restituída¹³.

Para melhor compreender o elo indissolúvel e essencial que se estabelece entre uma comunidade e as suas histórias tradicionais, tomemos como exemplo a explicação da origem do nome de um local. O nome desempenha uma espécie de marca indelével conferida num tempo de início, um tempo primordial, através do qual a comunidade encontra a sua razão de ser, como se ela própria também tivesse tido aí o seu princípio.

São afinal histórias sagradas, em que o essencial e necessário ao ser humano está ali contido e é reconhecido, individualmente e em grupo, por todos os membros de uma mesma comunidade. São crenças básicas e sentimentos que, com muita dificuldade, se divulgam a um estranho por receio de serem menosprezados ou ridicularizados. Possuem um tal valor e importância, que «o seu desconhecimento ou a sua desvirtuação só podem atribuir-se a forasteiros ou a inimigos»¹⁴. «O mundo finge-se hoje muito desprezado destas coisas, e os que acreditam nestas verdades não ousam contá-las com receio das línguas malévolas. Pois creia que há muita gente que o senhor pode consultar e que sabe de tudo também como eu», declarou uma mulher de Loulé a Ataíde de Oliveira, quando ele fazia as suas recolhas, no Algarve¹⁵. É significativo também o testemunho deste investigador: «Parece incrível a perfeita conformidade e harmonia da narração das lendas, feitas por pessoas em idade avançada, algumas das quais nem se conhecem! Esta harmonia, realmente maravilhosa, convenceu-me de que as lendas, como parte integrante da vida familiar, têm sido transmitidas por testemunhas convictas da verdade encerrada na sua narração. E conservadas por pessoas que lhes ligam toda a fé e autoridade [...] quando me narravam a lenda, diligenciavam empregar as mesmíssimas palavras de que se tinham servido as

pessoas idosas, que as haviam transmitido, e que essas palavras eram pronunciadas com tanto respeito e entonação, como se fossem as de uma oração religiosa[...]»¹⁶.

Será por razões como estas que são necessárias determinadas recomendações a quem pretende fazer a recolha deste tipo de histórias: pouca gente se predispõe a contá-las a quem não é da comunidade, a não ser que se cumpram determinadas passos, ou *rituais*, ou seja, que se dêem provas de confiança ou, diríamos, de *irmandade*.

Estas histórias tradicionais, cuja origem se perde no fundo dos tempos, são também um vestígio, ou uma deriva dos mitos, as formas primitivas de representação do mundo, afinal eles próprios «*adaptaciones, evoluciones o interpretaciones de fenómenos o manifestaciones de la naturaleza*»¹⁷. Quando nos debruçamos sobre as culturas pré-históricas, orais, «não tem cabimento opor o pensamento mágico ao pensamento objectivo ou racional[...]», pois «[...]estamos perante uma classe particular de ecologias cognitivas desprovidas dos numerosos meios [...] de que dispõem os homens do fim do século XX»¹⁸. E do século XXI. Como tivemos ocasião de expressar num outro artigo, ao princípio era o olhar, um olhar prenhe da capacidade do conhecimento intuitivo das coisas¹⁹. Por outro lado, a psicologia cognitiva diz-nos que, nas sociedades primitivas orais, «todo o edifício cultural assenta nas recordações dos indivíduos»²⁰, pois apenas têm ao seu dispor a sua própria memória—individual e colectiva. Daí terem de recorrer a uma espécie de mnemónica, ritmada (poética), para serem mais eficazes: as representações que concebem têm de estar fortemente inter-relacionadas para activar as relações de causa-efeito; têm de se referir a saberes concretos e familiares a todos os membros do grupo, para que estes os possam compreender. Saberes esses que devem por obrigação corresponder a «problemas da vida que envolvam pessoalmente os sujeitos e estejam fortemente carregados de emoção»²¹. Estes são, assim, alguns dos aspectos que estarão na génese do mito. O mito mais não faz, então, do que estabelecer, num fio narrativo, as representações essenciais para que, em cada grupo humano, se possa assegurar a vida. E o rito ou ritual é o constante lembrar dessa historinha que, de acordo com as vicissitudes por que passam os agrupamentos humanos ao longo do seu caminhar histórico, sofre evidentemente constantes adaptações e mutações para que o mito se mantenha vivo e actuante. Portanto, aquilo que hoje nos parece irracional, ilógico e que remetemos, na maioria das vezes, para o campo da superstição é, afinal, o que resta

dessa forma cognitiva primitiva e vital, persistente durante milénios de mais para poder ser esquecida. Partindo necessariamente da natureza como primeira e exclusiva mestra, o homem primitivo, ao exercer o conhecimento intuitivo-poético, a primeira forma de captação e entendimento do mundo físico, foi alcançando, através das associações de ideias, os conceitos abstractos. Esse poder de imaginar e de criar saberes mantém-se nesta tradição oral, popular, fragmentada pelo desgaste do tempo e à qual, fazendo a correspondência com a arqueologia, gostamos de chamar «cacos». Cacos de História e cacos de Mito.

E se, de acordo com as ciências cognitivas, o mito foi um factor essencial para a sobrevivência do *Homo sapiens*²², estes «cacos» não só são histórias dessa sobrevivência, como são, também, histórias da sobrevivência do próprio mito que lhe está subjacente. Daí a importância do seu estudo, pois reflectem o pensamento, não só das sociedades primitivas, como das sociedades actuais, visto persistirem vivos e actuantes no tempo de L. de V. (v. epígrafe) e ainda hoje. Basta ver como exemplo a realização das festas populares que gozam de grande participação e empenhamento por parte das comunidades onde se radicam, como «a Serração da Velha», em Trás-os-Montes, ou a «Festa dos Tabuleiros», em Tomar, por muito *turísticas* e superficiais que possam parecer para quem as vê de fora. Na sua grande maioria, estas festas são interpretações *ao vivo* desses «cacos».

Dadas estas características, o conceito do termo lenda que o faz derivar da palavra *legende* ou *legenda*, afirmando-o como algo que «deve ser lido», torna-se assim redutor e pouco verdadeiro em relação a esta forma de tradição. Tomando em atenção que a escrita e a leitura eram apenas apanágio dos eruditos, esse conceito, demasiado generalista, exclui, inevitavelmente, as narrativas, ou os «rumores», de tradição popular, orais – cuja origem fazemos recuar ao nosso passado pré-histórico, o que tentaremos demonstrar mais adiante, no caso concreto do *corpus* das mou-ras encantadas.

Não ignoramos que, na Idade Média, muita lenda nasceu a partir do objectivo de divulgar a vida de santos – as hagiografias –, divulgação essa que era feita, precisamente, através da leitura pública. E, se atendermos ao afã sistemático da Igreja Católica para extirpar quaisquer vestígios das anteriores crenças, compreenderemos a razão de ser desse nascimento. Num aproveitamento claro do que vinha de trás e que sabia profundamente arreigado nas crenças das camadas populacionais que pretendia catequizar, apropriou-se dos elementos essenciais contidos nas

tradições de cariz popular para os desviar, adaptar, recriar e assim os devolver com outras roupagens, mais consentâneas com as crenças que desejava impor. Já o insuspeito abade de Baçal afirmava que: «[...]o catolicismo teve de adaptar-se, transgír, copiar mesmo fórmulas, indumentária e técnica linguística»²³. Deste modo, a Igreja Católica apropriou-se deste tipo de histórias orais para as devolver *reconvertidas*, escritas, de elaboração erudita mas ao *jeito popular*, pois «o suporte de uma crença é sempre outra crença»²⁴.

Mas outras lendas surgem durante a Idade Média, para além das do âmbito estritamente religioso. Um exemplo, que cremos flagrante, do aproveitamento das formas originais desta tradição popular é o caso do lendário referente ao nosso primeiro rei. Este é, na sua maioria, de origem erudita, escrito; porém, nele é possível igualmente detectar os elementos recolhidos nessa tradição milenar, designadamente, a crença da intervenção do sobrenatural, uma característica essencial e constante no mito. Vejam-se, como exemplos, as lendas do Cárquere, ou do Milagre de Ourique²⁵.

No entanto, este lendário já tem como finalidade promover um herói, o herói fundador de uma nacionalidade e, por isso, parece-nos que esse mito do herói a que se recorre pertence a uma etapa mais tardia da História, mais concretamente, da proto-história. Nas narrativas populares e orais, as que consideramos mais primitivas e que, por isso, poderíamos chamar originais ou básicas, parece reconhecer-se a não referência a um herói individualizado, mas a algo que respeita ao colectivo em geral. E citamos, como exemplo, os mitos de origem, do nascimento do mundo, do primeiro animal, da primeira espiga, do primeiro homem, etc. Por outro lado, e na sequência do que dissemos anteriormente, o local é-lhes essencial, ao passo que, nas lendas eruditas, como é o caso das referentes ao nosso primeiro rei, o local, embora continue a ser referido, é secundarizado para se dar realce à figura do herói. E a lenda passa a ter como objectivo transcender o lugar para alcançar um carácter nacional. Assim, o que antes era dado como preponderantemente colectivo – o lugar –, próprio ainda da mentalidade de uma sociedade igualitária, como se pensa terem sido as sociedades pré-históricas mais antigas, consubstancia-se agora num indivíduo – o chefe –, em redor do qual todos os outros se revêem. E este tema do chefe já é próprio da mentalidade de uma sociedade dividida, hierarquizada, como terá acontecido a partir de épocas mais tardias, em especial no Bronze Final (a partir do II milénio a. C), vin-

do a desenvolver-se mais nitidamente na Idade do Ferro (mais ou menos a partir do século VII a. C.). Esta mudança terá também a ver com o aparecimento da escrita, apanágio só de alguns, inevitavelmente pertencentes a uma elite. Aliás, com a utilização da escrita, podemos dizer que se concretiza a apropriação da sabedoria milenar, eminentemente rural, oral e colectiva, por parte dos detentores da cultura erudita, urbanizada e elitária, o que irá conduzir, em última análise, à sua secundarização. Talvez por isso mesmo se designe aquela como cultura popular pois bem sabemos como esta adjectivação a menoriza em relação à chamada cultura erudita. A escrita passou, assim «a retira(r) ao discurso oral um factor muito importante: a preservação das velhas tradições, histórias, contos folclóricos, etc. Em síntese, a preservação da antiga sabedoria, com a sua linguagem antiga»²⁶. E o investigador, autor desta afirmação, Xaverio Ballester, acrescenta «geralmente, saber de cor significa falar de um modo mais arcaico». Tal afirmação remete-nos para a citação que fizemos de Ataíde de Oliveira, precisamente a propósito da sua recolha de narrativas sobre as mouras encantadas, no Algarve: «as minhas informantes diligenciavam empregar *as mesmíssimas palavras* de que se tinham servido as pessoas idosas que as haviam transmitido»²⁷ (sublinhado nosso).

Deste modo, o que antes seria contado à volta da fogueira, que dizia respeito a todos por igual, sem distinção de idade ou de sexo, vai passando a fórmulas mais elaboradas, com intuítos de afirmação de poder, numa sociedade já fortemente hierarquizada. À semelhança do lendário de Afonso Henriques, a passagem da oralidade à escrita estará bem exemplificada no ciclo arturiano, ou nas canções dos bardos, como as que se podem ler no *Livro das Invasões Irlandesas*, o *Lebor Gabala Erenn*, do séc. XI (e citamo-lo aqui, pois, ao contrário do que possa parecer, tem muito a ver também com a nossa tradição que, agora, à luz da TCP, se integra por inteiro, de maneira mais compreensível, na tradição céltica²⁸). Originária de épocas de oralidade por excelência, esta tradição popular, céltica, foi-se estratificando através da fixação na escrita, para ser aplicada com a intenção de prestigiar e distinguir a classe dos guerreiros e os chefes. E é bem conhecida a sua importância na época medieval, em Portugal, dizendo-se, inclusivamente, que livros como *A Demanda do Graal*, na sua versão portuguesa, eram «livros de cabeceira» de D. Afonso III, ou de D. Nuno Álvares Pereira.

Por tudo o que ficou exposto, talvez a maneira adequada de dividir o lendário seja, por um lado, as histórias de base e, por outro, as histórias

reconstruídas, ou *reconvertidas*. A história de base será, assim, aquela que, nascida do povo anónimo, bem distante da alfabetização e do tempo histórico da hierarquização, contém, de modo mais visível, o núcleo primordial, mítico-religioso, a forma de conhecimento próprio das sociedades mais antigas. Glosado, imitado, decalcado, este núcleo – já racionalizado – acaba por servir de modelo aos eruditos medievais, que o transmitem metamorfoseado, graças também às novas práticas morfológicas e lexicais, inerentes à escrita. Tornam-se, então, «histórias *reconvertidas*», cuja sacralidade e religiosidade de origem é travestida, para passar a servir outros contextos históricos.

Em síntese, consideramos que o conceito de lenda, nascido de *ler*, não se aplica a este tipo de tradição oral. E atendendo sobretudo ao seu carácter vinculativo, mítico e solidário, encarámos a possibilidade de este termo ir na direcção de «ligação», cuja raiz deu origem também à palavra religião. Porém, segundo os linguistas, esta é uma extrapolação errada, mesmo quando se considera *ler* no sentido original de *ligar letras*, pois este significado só deve ser encarado como uma metáfora.

Assim sendo, admitimos a hipótese de que o termo lenda tenha surgido apenas em tempos medievais, e que se tenha generalizado, passando a ser abusivamente empregue em relação a uma tradição muito mais antiga, dado os contextos históricos exigirem que ela fosse desviada para outros fins que não os originários.

Por estas razões, optámos por chamar *narrativas míticas*, e não lendas, às histórias de base, os «cacos» sobre as quais aqui nos debruçamos. Nestas incluímos, claro está, aquilo a que chamamos «rumores».

MOURAS (MOUROS/GIGANTES E MOURINHOS) ENCANTADAS. ORIGENS E ENQUADRAMENTO HISTÓRICO E MÍTICO

1. Abrangência cronológica e geográfica deste *corpus*

Muitas são as características deste *corpus* que contribuem para levantarmos a hipótese de que ele provém do fundo dos tempos paleolíticos. Claro que, no seu aspecto formal, o modo como nos chegam exactamente será tardio, mas o imaginário que lhes está subjacente, sem dúvida o mais importante, pertencerá a essa época remota, época de crença *natural* no sobrenatural.

Estas narrativas e «rumores» são, aliás e regra geral, linhas de orientação para as buscas dos arqueólogos e pré-historiadores, o que nos ajuda a afirmar que este imaginário popular, ao guardar essa memória, estabelece uma íntima relação entre as aparições e todo o nosso passado pré-histórico. De facto, raro é o penedo, a gruta ou o local próximo de uma aparição que não albergue vestígios da presença humana dessas épocas tão recuadas, das mais antigas às mais recentes. Como é raro também que, à presença de uma anta, de um castro ou de outra construção pré-histórica, não corresponda uma narrativa.

A esse respeito pensamos que, na maioria das vezes, as referências a uma gruta, um curso de água, um penhasco, um rochedo, uma árvore, ou um caminho indiciam a sua maior antiguidade. Cremos, aliás, ser sintomático que sejam esses os locais preferenciais para a ocorrência de tais aparições e que, à conta delas, eles se tenham mantido «sagrados». As grutas, as abas rochosas ou as lapas, das encostas e dos montes, as proximidades dos cursos de água, a riqueza da vegetação, ou as vias de comunicação eram, por essência, vitais e, como tal, os naturais *habitats*, abrigos ou lugares de passagem obrigatória dos bandos nómadas da época paleolítica. E eram também referências paisagísticas comumente escolhidas para o enterramento dos seus mortos. Recordemos, de novo, a gruta do Escoural, ocupada desde há 50 000 anos, e que foi local de *habitat* e, depois, de enterramento. As pinturas e os artefactos nela encontrados levam os arqueólogos a considerar a existência de rituais (de enterramento, de trasladação e de selecção de ossadas) e celebrações talvez iniciáticas e de aprendizagem dos membros da comunidade nas suas concepções mítico-religiosas. Recordemos também a aba rochosa do local conhecido como o Lagar Velho, perto de Leiria, onde se descobriu o «Menino de Lapedo»²⁹. Com cerca de 25 000 anos, esta criança foi enterrada de um modo tão cuidado (pinturas a ocre, posição e orientação do corpo, oferendas, ornamentos, queima de uma única ramada de pinheiro, etc.), que os seus restos mortais são avaliados como os mais completos e reveladores dos rituais funerários pré-históricos existentes já no Paleolítico. Dada a sua complexidade, é assim improvável que tenha sido um caso esporádico, indicando-nos, pelo contrário, que estas seriam práticas já comuns na época. E a escolha do local de enterramento poderá ter estado incluída dentro das regras culturais de então.

Ora é precisamente pela sua simplicidade que, por entre estes restos do mito, consideramos serem os «rumores» a fornecer-nos a indicação

dessa mais clara antiguidade. «Tudo se reduz a referências vagas de mouras encantadas e encantamentos circunscritos a certos lugares da freguesia»³⁰. Sendo, como dissemos, esses lugares ambientes pré-históricos por excelência, a referência apenas à aparição de um ente mítico leva-nos a pensar que a imaginação popular o transforma numa espécie de guardião do que esse lugar representa na sua memória, ou seja, o seu próprio passado. Tanto mais que a esse lugar e a esse ser mítico se associa, normalmente, um tesouro «encantado», de simbolismo óbvio. E citamos o «rumor» do monte da Saia³¹, perto de Barcelos, onde os vestígios arqueológicos pré-históricos são indiscutíveis (Forno dos Mouros e Laje dos Sinais, por exemplo) e onde também há referências à nascente de uma fonte *santa*. Aqui surgem as «bichas» ou «cobras-mouras», guardiãs de um tesouro, apenas dito como pré-histórico; ou ainda, o exemplo do «rumor» da serra da Adiça, no Alentejo, onde as cavidades abertas no penhasco e a fonte – *santa* – de água frigidíssima fazem parte do palácio de uma moura encantada, a moura Adiça, guardiã de grandes riquezas³².

Quanto às narrativas, mais completas, pensamos ser visível, na maioria dos casos, que elas sofreram alterações e acrescentos, a reflectirem já uma grande diacronia. Como uma rede de pesca, estes «cacos» foram arrastando consigo os elementos dominantes de cada época, contextualizando-se, enriquecendo-se e transformando-se. Nestas narrativas estão, assim, todos os ingredientes próprios do imaginário popular que o tornam quase numa espécie de *saga* nacional, reflectindo a caminhada destes povos, de norte a sul do País, através de toda a sua história. Ao olharmos para alguns dos objectos que estas aparições trazem consigo, ou de que são guardiãs, e para actividades que lhes são atribuídas, poderemos tentar acompanhar o evoluir destas narrativas através dos tempos históricos (tema a desenvolver no volume II deste trabalho). Exemplos disso são o tear e o tecer, uma grande pedra e a construção de uma anta, numa visível conexão entre vida e morte, ou um tesouro, agora transformado em ouro, prata ou moedas, o pente para alisar os cabelos, num jogo de sedução, e a grade para sulcar a terra, todos estes relacionados claramente com a fertilidade. Mas como se pode verificar, embora recorrendo a elementos pertencentes às épocas subsequentes, o Neolítico e as idades dos metais, mantêm-se os dois aspectos mais relevantes – o culto dos mortos e o culto da fertilidade, típicos já do Paleolítico Superior. Assim, nestas narrativas, permanecem, de modo ainda detectável, o núcleo mítico e o ritual primitivo que lhes terá dado origem³³. Quanto a este último,

esquecido o seu significado primordial, ele limita-se a ser descrito, muitas vezes, por um certo número de acções exteriores que, transpostas para planos mais modernos, são susceptíveis de ter outras interpretações, ou até de se tornar incompreensíveis. A referência a pão ou a bolos, a certos modos próprios do seu fabrico, ao facto de terem de ser lançados para dentro de uma fonte, ou os cuidados a ter quando um ser mortal encontra um destes entes míticos, ou o segredo que regra geral se exige são, talvez, exemplos dos gestos e dos requisitos de rituais perdidos. Poderão, igualmente, estar nesta categoria muitas descrições de crianças (os mourinhos encantados), ou de moiras onde predominam certas cores, como o vermelho, o branco e o preto? Recordemos as pinturas rupestres e as pinturas dos mortos, onde prevalecem essas mesmas cores. Sabemos quais eram e sabemos que estas eram as mais facilmente disponíveis no meio físico, mas não sabemos o porquê de terem sido empregues nesses contextos ou que exacto significado teriam. Podemos, no entanto, conjecturar sobre a possível existência de um elo entre as suas concepções mítico-religiosas e o modo de utilizar e distribuir tais cores. E não deixa de ser curioso verificar que estas vão ser, mais tarde, as cores preferenciais dos alquimistas, na sua «obra ao negro», «ao branco» e «ao vermelho».

Elucidativo, ainda, da presença de uma religiosidade primitiva neste *corpus* é o facto das constantes e reiteradas posições assumidas pela hierarquia da Igreja, durante toda a Idade Média – e até posteriormente – desde S. Martinho de Braga (séc. VI), ao Beato de Liébana (séc. VIII), aos concílios (Elvira, séc. IV, Braga, sécs. VI e VIII, etc.), condenando certas práticas e crenças que fazem parte do seu conteúdo, ou que lhes estão subjacentes³⁴. A devoção a uma pedra, árvore, fonte, caminho, pão, animais, plantas, ao Sol e à Lua, às águas dos rios, ribeiros ou nascentes é o alvo preferencial dessas condenações. E fazem-se referências concretas, como atirar pão para as fontes, pôr louros, derramar vinho no fogo, semear ou domesticar animais de acordo com a Lua, ou colher certas plantas ao primeiro orvalho, rezar enquanto se tece (neste caso, S. Martinho especifica que são rezas a Minerva, a versão romana de Atena e, por sua vez, uma das versões tardias da Terra-Mãe primitiva), pôr velinhas em pedras, encruzilhadas ou rochedos, etc., todos eles elementos normalmente presentes, ou subentendidos, na grande maioria destas narrativas.

Facilmente podemos verificar, ainda, que muitas crenças em santos, ou em nossas senhoras e nas suas respectivas capacidades interventivas

nas dores e alegrias das populações são transposições fiéis dessas crenças primitivas: os nomes mudaram, mas o fundamental manteve-se. Como diz o abade de Baçal, apesar dos propósitos da Igreja Católica, o povo, indiferente aos nomes e às imposições, prossegue sempre com a cultura que lhe é própria. Mas a Igreja teve de inventar, por exemplo, um santo ou um atributo da mãe de Cristo que melhor se encaixasse nas crenças e práticas milenares (como Santo Tirso – o tirso foi símbolo da fertilidade –, S. Baco, Santo Apolinário, Nossa Senhora da Conceição, do Ó, da Boa Viagem, do Leite, dos Remédios, etc.). Será por acaso que, em Portugal, raramente se mencione Nossa Senhora como a Virgem Maria? Nossa Senhora, ou simplesmente a Senhora, é a denominação comum popular, e tal facto parece ser reflexo dessa crença primitiva, como referiremos adiante. Convirá acrescentar ter sido talvez por não poder extirpar completamente as crenças anteriores, que a Igreja, não só as diabolizou, como poderá ter fomentado a confusão entre os termos *mouro* e *pagão*, sendo essa também uma das razões na base do actual equívoco entre as mouras encantadas e a etnia muçulmana. E a contaminação estende-se à atribuição popular da autoria de construções pré ou proto-históricas ditas como obras de mouros, numa clara confusão entre o grupo étnico que aqui esteve na época medieval e os seres míticos da tradição. Não deixa de ser esclarecedor e emblemático o que foi dito a Ataíde de Oliveira, em Salir (Algarve), a propósito de uma possível pedra de anta e do seu respectivo «rumor» de aparições de mouras encantadas, na *Fonte Mourena*:

«– Ainda há pouco tempo existia ali uma pedra que pertenceu a uma casa de mouros.

– ... essa pedra fazia parte de um dólmen e portanto remonta a uma época anterior.

– Anterior aos mouros? – perguntou o homem muito espantado... – Isso não pode ser... Anterior aos mouros só houve os Hebreus lá na Ásia»³⁵.

Já Martins Sarmiento defendia «que nas nossas tradições de mouros encantados o nome de mouros veio substituir o de pagãos e que tais tradições existiam muitos séculos antes da invasão árabe [...] os mouros da nossa lenda são os mouros dos castros, das fontes e das mamoadas, isto é, os misteriosos construtores de tudo isto, os pagãos, enfim, como os cristãos lhes chamavam ao princípio»³⁶. Sem conhecer o significado e a funcionalidade originais de certos vestígios arqueológicos e perante, muitas

vezes, a sua monumentalidade, como por exemplo os megalitos, todo o seu passado se entrelaça: os mouros históricos são, assim, também mitificados e, como tal, facilmente confundíveis com esses outros seres míticos. Tanto mais que o nome é o mesmo, embora a origem etimológica possa diferir. Actualmente, defende-se a possibilidade de o termo céltico *mrvos – cujo significado é «morto» ou «ser sobrenatural» – estar na base da designação de moura/mouro, o que vem ao encontro das características assumidamente atribuídas a estes seres das narrativas e rumores, como iremos ver. Aliás, lembremo-nos de que a palavra «moira» na Idade Média era utilizada para designar morte³⁷, o que pode ajudar-nos a reforçar este paralelismo.

Verificamos, assim, que este *corpus* se insere exactamente nesse mesmo «caminho da serpente» a que nos referimos antes, o caminho traçado pela história dos povos deste território, no período começado há cerca de 40 000 anos e que se prolonga até hoje. Estamos, aliás, em completo desacordo quando se afirma que este tipo de narrativas está em vias de desaparecer³⁸. É certo que o mundo rural que o fez nascer está moribundo, é certo que este povo está envelhecido e cansado, mas uma das características deste tipo de tradição é a sua «eterna vigência e universalidade»³⁹, pois mantém-se viva ainda a necessidade que lhe deu nascimento. Porque, se os contextos são contingentes, o contexto original, pelo seu poder atávico e vital, torna o texto necessário e, por isso, perene⁴⁰. Já fizemos referência à vitalidade de certas festas populares, como narrativas míticas *ao vivo*, mas no caso específico deste *corpus* e na sequência do que afirmámos acerca da Senhora, veja-se o papel que Fátima continua a ter neste País. E veja-se o papel que ainda hoje desempenham as touradas.

As aparições da Senhora de Fátima são mais outras aparições de mouras encantadas, num contexto moderno. São inúmeros os exemplos de «rumores» que tanto se referem ao aparecimento de uma moura, como de Nossa Senhora. Como é exemplo o caso das Lapas dos Mouros (Torres Novas), aos quais se atribui a construção das muitas concavidades e ruas subterrâneas que se diz aí existirem e aonde terá aparecido tanto uma *Senhora* como *outra*⁴¹. Ou como acontece na Fonte da Senhora da Campanhã, no Porto, «onde os devotos levam flores, como eu tenho visto e é fácil de verificar», segundo diz Leite de Vasconcelos, em 1888⁴². E na obra do abade de Baçal encontramos outros tantos exemplos em que as duas aparições se confundem e onde, para além de se reafirmar o seu vestígio pagão, às mouras também se oferecem sacrifícios e flores⁴³.

As mouras e Nossa Senhora são igualmente confundidas quando, por vezes, se diz que esta leva uma pedra à cabeça, enquanto faz meia⁴⁴, tal como se diz que aquelas fiam, enquanto transportam o tampo de uma anta (Pala da Moura, Trás-os-Montes), ou a «Pedra Formosa» de um castro (Briteiros, Guimarães). Por outro lado, o tipo de local – gruta, árvore (como é exemplo a azinheira), penhasco, poço, mina, caminho, fonte, etc. –, a descrição da aparição – uma senhora resplandecente, muito branca e bela – e um, ou outro ponto, não menos importante – como aparecer a pastores ou a jovens das populações rurais, o segredo a manter, etc. – são outros tantos elementos que se repetem nestes dois géneros de aparições. Curiosamente, em Vila do Conde, em São Pedro do Sul, ou no Porto também se diz que na manhã de São João, o Sol nasce a bailar e dá três voltas sobre si próprio⁴⁵, à semelhança do que se diz ter acontecido em Fátima, na última aparição de 13 de Outubro de 1917. E, como iremos ver, as festas dos santos populares estão estreitamente ligadas às mouras encantadas, não só por serem a época preferencial para a sua aparição, como pelos aspectos do mito subjacentes a ambos os fenómenos. Por outro lado, elucidativa é também a prática geral de cristianização da grande maioria dos locais onde é voz corrente estes entes míticos se manifestarem: neles colocou-se uma imagem de Nossa Senhora ou de um santo, ergueu-se um cruzeiro, ou uma capela, etc.

Quanto às touradas, estas são consideradas um ritual pré-histórico (vejam-se as gravuras paleolíticas de auroques e os exemplares do Neolítico Final e do Calcolítico, conhecidos como «ídolos de cornos») em que o homem, ainda que hoje sem consciência disso, continua a intentar chamar a si a força e a energia da besta, tida como mais poderosa e máscula. Mesmo quando, nos tempos modernos, por outras razões sociopsicológicas, o toureiro passou também a ser exercido por mulheres.

A Moura e a Senhora, bem como a Cobra e o Touro, que veremos mais adiante em pormenor, são elementos fundamentais nestas narrativas e são representações de uma realidade enraizada nos milénios de história desta Terra de Ofiúsa, ou Terra da Serpente.

Por outro lado, para além da abrangência cronológica, temos também de encarar este fenómeno na sua abrangência geográfica, muito para além do espaço exclusivamente português. Já L. de Vasconcelos chamava a atenção disso, visto que os limites fronteiriços, estabelecidos a partir do século XII por decisões políticas, não são, nem poderiam ser, exactamente os mesmos limites culturais dos povos antigos, estabelecidos nes-

ta parte da Península Ibérica. É o caso flagrante da Galiza actual e do Norte de Portugal. O nome de Galécia abrangia a região norte desta faixa atlântica, estendia-se até ao Mondego; a sua capital foi, durante muito tempo, Braga, e a língua que nos chega desde os tempos da nossa primeira dinastia é a galaico-portuguesa, mas com raízes mais profundas, muito para além da época da romanização. A própria cultura, na época romana e depois medieval, é denominada galaico-lusitana, e a Lusitânia não teve também os limites coincidentes com o actual Portugal, internando-se pelo País vizinho. Mérida foi também a capital da Lusitânia, e Viriato, por exemplo, faz parte tanto da tradição portuguesa, como espanhola.

Do mesmo modo, todo o Ocidente da região ibérica dos tempos pré-históricos tem de ser observado como parte integrante do conjunto atlântico europeu, do Sul da Ibéria às ilhas Britânicas, passando pela França. E esse conjunto, à luz do novo paradigma, é dado como céltico desde os tempos paleomesolíticos. Verificamos, afinal, que «a “misteriosa chegada” dos Celtas ao Ocidente da Europa[...] é substituída pelo panorama de uma mais primitiva diferenciação dos Celtas, enquanto grupo indo-europeu mais ocidental da Europa»⁴⁶. E que. «a Europa Ocidental deve ter sido sempre céltica[...]». Também o arqueólogo B. Cunliffe (não pertencente ao grupo da TCP) põe em causa o que chama a «*established pseudo-history*” that the Celts swept westwards through Europe until they reached the Atlantic seaboard of Spain, France, Britain and Ireland. There is simply no evidence for this. There was no great movement of peoples towards the Atlantic, because they were already there» (entrevista ao jornal *The Guardian*, em Maio 29, 2001). A estes testemunhos sobre a celticidade do território português temos agora de acrescentar um dos mais recentes estudos sobre a escrita tartéssica (abrangendo todo o Sul de Portugal e boa parte do Sudoeste da Espanha e datável talvez entre 800–550 a. C.) de John T. Koch⁴⁷ (não pertencente ao grupo da TCP). Este investigador vem, aliás, ao encontro do já aventado por Xaverio Ballester⁴⁸, um dos mais activos defensores do novo paradigma da continuidade paleolítica: o tartéssico (tal como o galaico-lusitano, para Ballester) deverá ser talvez acrescentado à lista das línguas célticas mais primitivas. Também nesta obra de Koch se inclui um texto⁴⁹, devidamente fundamentado, a questionar seriamente as teorias tradicionais. Mapas muito elucidativos, inseridos nesse artigo, apresentam o que hoje, à luz de novos conhecimentos, se considera ser muito mais provável: foi no Extremo Ocidente da Europa que se situou o berço dos povos Celtas.

Ora é a possibilidade de integração deste *corpus* numa alargada extensão territorial e cultural, como a do «arco atlântico» céltico⁵⁰, que o torna mais compreensível e fácil de explicar. Através das narrativas de mouras encantadas (nelas incluindo os mouros/gigantes, também construtores de megalitos, ou os mourinhos/«entes pequenos», comparáveis aos *tragos*, igualmente encontrados na Galiza e assemelhando-se aos «duendes» ou *elfos* britânicos), podemos tentar deslindar o que, de facto, parece pertencer a uma longa tradição mítica, oral e popular, autóctone e plurimilenar, isto é, muito mais antiga do que qualquer pirâmide do Egipto. Na realidade, para além da possibilidade a que já nos referimos de a palavra moura provir de um termo céltico, neste *corpus* não só há elementos bem identificáveis, próprios da mitologia dos Celtas, como se distribui geograficamente e com grande uniformidade. Apesar de origem local, estas narrativas míticas e os seus «rumores» são praticamente idênticos, de Trás-os-Montes ao Algarve. E idênticos aos do Noroeste da Espanha e da Bretanha e aos das ilhas Britânicas, com as suas *bansides*. Por outro lado, e à luz do novo paradigma da continuidade paleolítica, teremos de os encarar também numa perspectiva cultural europeia mais vasta, como sejam, por exemplo, a das *Xanas*, das Astúrias, a das *Mari* bascas, a das *Nixen*, germânicas, ou a das próprias *Moiras* gregas, as três Parcas, deusas tecedeiras do destino, que criam, dobam e cortam o fio da vida. Não são as *Moiras* portuguesas (em português é indiferente utilizar o termo *moura* ou *moira*), tantas vezes acompanhadas do seu tear, de meadas de fio e de tesouras de ouro, igualmente tecedeiras? Será porque a Grécia fica no outro extremo do Mediterrâneo que a ninguém passou pela cabeça identificá-las com os muçulmanos medievais? Será então, apenas, uma questão de geografia?

2. Considerações gerais sobre o Paleolítico Superior (cerca de 40 000 a 10 000 a. C.)

É desenhando o ambiente que consideramos ter propiciado o aparecimento mais primitivo destes «cacos» míticos que podemos compreender a sua uniformidade e enorme abrangência, não só cronológica, como geográfica. Recorremos, assim, ao que hoje em dia se sabe sobre a pré-história mais antiga, quer através da arqueologia, quer através de outras disciplinas, como seja a linguística. Sendo a língua essencial para a partilha de informação, ela é também «basicamente um tipo de instrumento

social e cultural que auxilia, tal como muitos outros órgãos ou capacidades humanas, à adaptação ao meio ambiente»⁵¹. Adaptação essa necessária e indispensável à luta pela sobrevivência, própria da época dos finais do Paleolítico, a mais longa da história do *Homo sapiens sapiens* e a idade da oralidade por excelência.

Muitos investigadores das várias áreas do saber apontam para a mesma conclusão, isto é, que o Paleolítico Superior, na Europa, foi a época da Pré-História com a mais «extrema estabilidade» demográfica, económica, linguística e cultural⁵². Só uma época com estas características permitiria, assim, um tão vasto e uniforme fenómeno cultural, de referenciais tão idênticos. Uma época de muitos milénios – milénios decisivos para a história da Humanidade –, sem qualquer comparação com todas as outras subsequentes, impossível portanto de tornear ou de ser esquecida, mesmo ao nível do inconsciente colectivo. Será caso para dizer, está-nos nos genes...

Durante cerca de 30 000 anos (entre 40 000 a. C. e 10 000 a. C.), os homens sobreviveram única e exclusivamente dependentes da natureza, com mudanças tecnológicas diminutas e um modo de vida constante: viviam da caça e da recolção. Seguindo o trilho dos animais, ao sabor das mudanças climáticas ou sazonais, constituíam-se em pequenos grupos, numa muito lenta evolução demográfica e cultural. Quando a última época glaciária atingiu o seu máximo, no espaço cronológico aproximado entre 26 000 e 17 000 a. C., a sobrevivência de apenas alguns milhares, parte deles confinados ao «Refúgio Ibérico»⁵³, contribuiu para que essa estabilidade se mantivesse ou se agudizasse ainda mais, pois segundo defendem os investigadores dos vários campos da ciência, quanto menor é a demografia, menores são as mudanças. E se o ambiente social, económico e ecológico pouco muda, também pouco mudam os padrões culturais.

Convém que se acrescente, ainda, que se tratariam de comunidades igualitárias, sem posições de domínio ligados a pessoas, sexo ou idade, porque, aparentemente, a única repartição de trabalho se fazia entre aquelas duas actividades, a caça e a recolção. E a pouca diferenciação de actividade é um factor também decisivo para que a estabilidade cultural se mantenha. Se acrescentarmos a isto uma maior disponibilidade de tempo – a caça e a recolção não necessitariam de tanto esforço como o requerido nos tempos posteriores da agricultura – e os grupos serem constituídos por um número reduzido (calcula-se entre 20 e 50), com-

preender-se-á que a comunicação entre todos e para todos resultasse mais facilitada. «Dentro dos bandos de caçadores, a comunicação era fluente entre todos os seus membros, sem olhar a sexo ou idade, em claro contraste com as sociedades camponesas, onde encontramos diferenças linguísticas baseadas no social»⁵⁴. A oralidade seria, assim, praticada através de narrações, canto, representações, etc. E se nos recordarmos como foi fundamental para a sobrevivência o papel do mito, fácil será concluir que ele não só seria o tema central, como teria mantido a mesma estabilidade durante milénios, visto ter sido constante o referencial que lhe deu origem e poder dizer-se não haver razões para mudanças.

Apesar de comunidades estáveis, isso não obsta, no entanto, a que mantivessem contactos entre si. Pelo contrário. Eles estão bem documentados na arqueologia, e os investigadores adiantam números elevadíssimos sobre as distâncias percorridas pelas comunidades de caçadores. Encontramos, aliás, um exemplo paradigmático no vale do Côa, onde «a partir da análise das matérias-primas empregues foi possível a definição de redes de intercâmbio de longa distância baseadas sobretudo na troca de sílex[...] Definiu-se assim um conjunto de territórios de exploração que vão desde uma escala regional, onde se incluem as raras fontes de rochas silicificadas locais, até um território de aprovisionamento de mais de 50 000 km² [aproximadamente 230 km x 230 km], para as fontes que se estendem desde a Meseta até à Estremadura portuguesa»⁵⁵. Simultaneamente, coloca-se a hipótese mais provável de o grupo local do vale do Côa ter sido visitado sazonalmente por outros grupos que trariam consigo a tão preciosa matéria-prima. Ocupado durante todas as fases do Paleolítico Superior, o vale do Côa teria sido local de agregação de diferentes grupos, «e foi neste contexto que foi realizada a arte rupestre»⁵⁶, afirmação que pode reconduzir-nos ao tema do nosso trabalho: também as narrativas míticas seriam de origem colectiva e teriam por base a mesma motivação vital que terá levado às gravuras e pinturas na pedra. Um e outras foram uma forma de comunicação e de transmissão de saberes essenciais à sobrevivência, dentro dos mesmos parâmetros cognitivos do homem pré-histórico.

Exemplificativos de mobilidade - e portanto de troca e partilha de informações - são também os achados de outros objectos, em muitos outros locais, tais como a presença constante de conchas, em escavações arqueológicas em zonas muito distantes da costa. Dado o carácter uniforme e a importância assumida na sua utilização, quer como ornamentos,

quer como oferendas funerárias, também elas vêm comprovar-nos que os contactos terão propiciado a semelhança de referenciais culturais. Quer esses contactos tenham sido, assim, por causa de trocas de matéria-prima, quer até tenham sido por razões sociais, como os que adviriam ainda da prática da troca de parceiros sexuais (a exogamia é atestada pelos arqueólogos em achados interpretados como próprios de oferendas deste tipo de relações sociais), todos foram factor essencial nessa partilha cultural. Teriam, assim, existido extensas redes de comunicações que, como diz X. Ballester «são mais vulgares e ocorrem através de mais longas distâncias quando a subsistência é mais precária ou mais problemática, porque precisamente é então que se torna mais necessária a solidariedade, e, certamente, a Europa gelada foi um meio-ambiente muito precário para a vida»⁵⁷.

Ora, para que tivesse havido intercomunicabilidade, era necessária a capacidade de troca de informação numa língua em que se compreendessem. E a opinião de linguistas, como ainda X. Ballester, vem no sentido de confirmar esta hipótese. A língua, nesta época, teria, assim também, todas as condições para ser homogénea e estável, o que significa que «teria mudado muito lentamente na maior parte da história humana», ou seja, nunca é de mais sublinhá-lo, esta época de milénios.

Assim, no Paleolítico Superior europeu, designadamente no «Refúgio Ibérico», teriam existido as condições ideais para uma troca de comunicação alargada, seguindo o que Ballester chama «o princípio da *omniconunicação*»⁵⁸. E sendo, como vimos, a língua um instrumento utilizado para a partilha de informação, nesta época de oralidade por excelência, em que o «discurso desempenha[ria] um papel essencial em muitas actividades», pode inferir-se ter havido, inevitavelmente, a partilha dos padrões de conhecimentos que deram origem a um dos principais suportes de sobrevivência, *i. e.*, os mitos. Não estará isto em concomitância com o que verificamos ser a abrangência territorial das narrativas e dos «rumores» sobre mouras encantadas, já que elas são vestígios desses mitos?

E quando, no período da pós-glaciação, se deu a gradual evolução cultural, tecnológica e económica, acompanhada da expansão dos grupos humanos para norte e oriente, verificamos que a «*primera etapa artística, exultante y completa, se prolonga durante todo el Paleolítico Superior y parte del Mesolítico[...]*»⁵⁹ (com início em cerca de 10 000 a. C.). Nas suas deslocações, esses grupos levaram, assim, consigo toda a herança cultu-

ral milenar, o que explicará, não só a semelhança de referenciais culturais, como a do ADN⁶⁰, nas populações das ilhas Britânicas, só tornadas ilhas por volta de 6000 a. C.: as gentes que as repovoaram teriam pertencido aos mesmos bandos que povoaram as costas atlânticas de França e da Península Ibérica. E a sua língua terá sido a mesma, espécie de língua franca, como diz B. Cunliffe (*The Guardian*, Maio, 2001). Assim, para este autor, as línguas gaélica, galesa, cornualha, galaico-portuguesa e bretã não são os últimos vestígios de uma língua trazida pelos invasores, os Celtas proto-históricos, como afirma a historiografia tradicional, mas são línguas locais que cresceram entre as populações indígenas, populações célticas pré-históricas, como também afirma a TCP, e designadamente X. Ballester.

3. Aspectos do Mito

Já explicámos a razão de termos optado pelo nome *narrativas míticas* a este fenómeno eminentemente oral e com todos os requisitos que até aqui especificámos para tal tipo de tradição popular. Por outro lado, também preterimos a designação de contos, pois poderia estabelecer-se a confusão com contos tradicionais: estas narrativas ou «rumores» são, afinal, relatos de aparições sobrenaturais e têm uma religiosidade, uma sacralidade que não se encontra no conto, eminentemente profano. Para além disso, ao contrário do conto, todas elas são localizadas ou, melhor dito, referentes a um sítio específico da terra das gentes que as contam, quer seja um poço, uma gruta, um penhasco ou uma fonte.

É nossa convicção que, para além de serem «cacos» de mitos da nossa mais longínqua pré-história, deles dependem muitas outras crenças (ou umas e outras têm subjacente o(s) mesmo(s) mito(s)), como a crença em bruxas, fantasmas e almas-penadas, o entreaberto, os trasgos, fadas, etc., e, até, muitas das chamadas «lendas urbanas» actuais, como a história da costureira que faz ouvir a sua *eterna* máquina de costura⁶¹, cujo paralelismo com a moura tecedeira nos parece claro, ou a do fantasma de uma mulher que pede boleia, numa estrada⁶². Pensamos que este *corpus* está também intimamente associado a muitas práticas de religiosidade popular, como as já mencionadas interpretações *ao vivo*, as festas dos santos populares, em que se destaca a de S. João, e tantas outras. Todas estas manifestações são reflexos do que resta do mito, contêm mitemas de uma mesma concepção do mundo de fundo pré-histórico. Analisadas em muitos dos seus elementos constitutivos, desde as razões de tais festejos

até à gastronomia, podemos verificar que todo este conjunto faz parte de um só «caminho da serpente» em Portugal, desde a Pré-História até hoje. A propósito da doçaria regional⁶³, por exemplo, os bolos brancos ou as cavacas, os enfeites (fitas, flores, papéis recortados, etc.), ou os formatos (esses, coelhinhos, o sardão ou o lagarto, seios, ferraduras ou a grade) encerram em si mitemas perdidos no tempo. Dizem-se medievais, mas muito provavelmente radicam em motivações míticas bem anteriores, já que, por exemplo, os bolos brancos são tidos como oferendas às deusas-mães neolíticas, e os formatos relembram desenhos ou oferendas funerárias pré-históricas, dos quais podemos destacar os esses (ou serpenti-formes), ou os coelhos, ambos conotados com o culto da fertilidade que pormenorizaremos mais à frente.

Deste modo, tendo como ponto de partida os mesmos referenciais míticos, estes fenómenos devem ser vistos em conjunto, pois uns dão sentido aos outros e certos elementos presentes nas narrativas míticas das mouras encantadas ficam mais bem clarificados quando vistos nessa correlação.

As mouras (ou os seus derivado óbvios, os mouros/gigantes e os mourinhos encantados) são os elementos essenciais daquilo que consideramos ser o «núcleo duro» de tais narrativas, quer nos «discursos completos», quer nos «rumores». São os actores principais dos «cacos» de que dispomos e são, acima de tudo, seres sobrenaturais (míticos) que, como tal, têm poderes mágicos. Metamorfoseiam-se e/ou transformam o seu *habitat*, gruta, rocha ou poço, em ricos e luxuosos palácios, oferecem ouro, tesouros ou frutos, que, à falta de certas condições impostas a quem se revelam, se desvanecem em pó ou se tornam em carvão. Estes dados são mais uma achega à indicação de que a raiz da palavra moura/mouro pode ter tido como significado, precisamente, «ser sobrenatural».

Muitas das características e poderes das mouras encantadas são também atribuídos às bruxas, tão perseguidas pela Inquisição, precisamente por serem elas as herdeiras preferenciais dos saberes tradicionais milenares, transmitidos de geração em geração, das mezinhas, da manipulação das plantas e de outras «mágicas» consideradas diabólicas, sobretudo por serem pagãs. Nesta linha de pensamento pode adiantar-se que as bruxas serão, aliás, as herdeiras directas, ou as continuadoras das sacerdotisas das religiões primitivas, conhecidas a partir da investigação arqueológica. Como exemplo da correlação mouras/bruxas, veja-se o processo da Inquisição da «bruxa» Rosa Maria⁶⁴, em que se descreve,

entre outras histórias de mouras encantadas, a aparição deste ente mítico, pedindo um copo de água de cinco fontes e umas folhas de hera para o seu desencantamento. É certo que muitos dos poderes atribuídos às bruxas extravasam esse saber milenar, ou são adulterações dele – como o de voarem na sua vassoura, cuja explicação também está relacionada com o emprego e manipulação de certas drogas naturais, como a beladona –, mas sofrem exactamente do contágio da crença na existência dos seres míticos, mágicos, visto as bruxas, tal como as moiras, também poderem assumir aparência não-humana. E nos processos da Inquisição, a própria hierarquia assumia posições que davam pasto a esse tipo de crença. É interessante verificar, por outro lado, que não poucas vezes as pessoas abordadas pelos investigadores destas tradições declaram não acreditar em mouras encantadas, mas acreditarem piamente nas bruxas⁶⁵. A existência concreta de uma vizinha, a «Ti Maria» ou a «Ti Ana», cujos saberes ancestrais acerca, por exemplo, das propriedades das plantas, ou de qual é a melhor lua para certas sementeiras, tornam-na «estranha» e facilmente identificável com o que se diz de uma bruxa. E se ela pode ser admirada e até procurada em consultas mais ou menos clandestinas, também pode assustar ou ser temida, sobretudo devido à diabolização das crenças e práticas pagãs.

Regra geral, ainda, as mouras aparecem a certas horas do dia, à meia-noite ou ao meio-dia, as horas do *entreaberto* – horas de contacto entre o mundo natural e o mundo sobrenatural, crença popular cujas implicações desenvolveremos mais adiante, num dos aspectos do mito, o culto dos mortos. Como exemplo desta ligação *moiras/entreaberto*, veja-se o caso de um desses «rumores»: em Querença, Algarve, numa cova, chamada Cova dos Mouros, a tradição afirma aí estar um mourinho encantado. Perto, uma pedra é apontada como sendo uma estátua de mulher que se diz ser uma moura encantada. «À meia-noite em ponto e ao meio-dia em pino, abre os olhos e, nesse momento, ouve-se chorar uma criança no fundo da cova»⁶⁶, pois, segundo acrescenta Ataíde de Oliveira, só a essas horas lhes é permitido entrar no mundo real.

Mas as mouras encantadas manifestam-se preferencialmente nas noites de São João, festas solsticiais com profundas relações com o mito da fertilidade, elemento fundamental inerente a todas estas tradições, como veremos. Tradições que contêm aspectos dos mitos autóctones pré-históricos, certamente aqui existentes. Já em Garcia Quintela encontramos a referência aos possíveis rastros de mitos peninsulares pré-romanos.

O problema reside apenas, e como também afirma este autor, em saber quais são exactamente⁶⁷. Baseando-se, sobretudo, nos estudos dos autores clássicos, Garcia Quintela adianta que a dificuldade está em descobrir o mito original, autóctone, dado ter havido uma possível reinterpretação, ou apropriação desses mesmos mitos, por parte de Gregos e Romanos.

Quanto a nós, são estes «cacos», conjugados com os vestígios arqueológicos, uma outra das provas visíveis de que os povos radicados nesta faixa atlântica tiveram os seus mitos, não tendo sido eles, portanto, a excepção à regra⁶⁸, ao contrário do que parece crer-se, dada a quase completa ausência de estudos em Portugal nesse sentido. Na lógica do que tem sido afirmado pelas ciências cognitivas, estaríamos hoje aqui, se não tivéssemos tido mitos? Sobretudo depois de sabermos que fizemos parte do «Refúgio Ibérico»?

Não poderá ser, obviamente, através destas narrativas míticas das mouras encantadas que conseguiremos deslindar esses mitos primordiais, na sua forma exacta e concreta – o carácter fragmentário que as caracteriza seria razão suficiente para essa impossibilidade. Porém, podemos facilmente verificar como estes resíduos se integram no que se pensa ter sido a ambiência mítico-religiosa paleolítica.

Outra grande e intransponível dificuldade que temos em conhecer exactamente quais foram os nossos mitos é a que releva de ser impossível sabermos com precisão qual era o pensamento do nosso antepassado pré-histórico, a menos que tivéssemos sido um deles. Não dispondo da possibilidade de ler documentos escritos pelo seu próprio punho, o pré-historiador só pode adiantar hipóteses a partir dos vestígios materiais encontrados, da verificação de como enterravam os seus mortos, ou como assinalavam a sua presença nos desenhos e pinturas nas paredes das rochas, ou no interior das grutas. Por outro lado, pode também estabelecer comparações, fazer interpretações, mais ou menos aproximadas, sobre os significados de certos símbolos que ainda hoje perduram, não só nas sociedades primitivas actuais, como entre as sociedades modernas, analisando e interpretando tradições milenares, como é precisamente o caso que aqui tentamos fazer.

3. 1. - Culto da fertilidade e totemismo

O modo de fazer, por exemplo, cada desenho ou inscultura numa rocha exigia muito esforço e fazê-lo era certamente um gesto vital para os homens primitivos. Porque representavam uns animais (sobretudo

auroques, cavalos, cabras, veados e serpentes ou serpentiformes) e não outros que também faziam parte da sua subsistência? Pelas características desses animais representados, como por exemplo, força, visão, velocidade, fecundidade, e que os próprios seres humanos desejariam e necessitariam alcançar? Porque desenhavam losangos, triângulos, formas arredondadas? Muitos especialistas vêem, nestes, símbolos do feminino, pois a fertilidade seria precisamente uma das preocupações essenciais, e a gravidez e os seus resultados eram notórios. Por alguma razão, no Paleolítico, o período mais antigo da Pré-História, são raríssimas – pelo que se encontrou até agora – as representações da figura humana. Há, no entanto, exceções, como as estatuetas a que se deu o nome de «Vénus» porque, de acordo com as formas assumidas, se pensa representarem a mulher grávida, e a gravura de «Homem de Pisco», Foz Côa, que mostra o pénis erecto, com possíveis sinais de ejaculação.

Assim, ligando estes sinais a certas representações de cenas de acasalamento de animais, como são exemplo algumas gravuras de Foz Côa, representações de éguas aparentemente grávidas, como o «Cavalo do Mazouco», ou de éguas acompanhadas pelo seu potro, como no Escoural, podemos concluir que, obviamente, o culto da fertilidade era uma das características e preocupações fundamentais do pensamento primitivo. *«Y todo este abigarrado mundo animal sobre soporte pétreo[...] también sobre pequeñas plaquetas calizas, o sobre hueso, asta o marfil [...] es su representación cosmogónica, lo que conoce del mundo en que el vive. El animal es el centro, el eje del mismo, con el que se relaciona en perfecta simbiosis e del que extrae la mayor parte de sus recursos vitales. Y por lo que conocemos, también representa ideas mediante signos y simbolos [...] Lo descubierto hasta el momento nos revela una capacidad estética total, una sensibilidad extrema, un profundo conocimiento del centro de su atención: el animal»*⁶⁹. Por outro lado, o homem pré-histórico não se distinguiria a si próprio em relação aos outros seres vivos e a frase tão popular de «o tempo em que os animais falavam» talvez esconda, no nosso inconsciente, esse pensamento ancestral de tanta importância, o mesmo que transparece nas paredes rochosas, ou nos mitos. E que transparecerá no totemismo, *i. e.*, a ascendência humana atribuída a animais, igualmente uma crença pré-histórica segundo o consenso dos investigadores. O totemismo é, aliás, um fiel retrato da existência de uma *«[...]conexión entre hombres y animales u otros elementos de la naturaleza tan íntima que propicia relaciones de parentesco entre unos y otros»*. É uma crença associada *«de diferentes maneras y por diferentes motivos, con el mundo de la recolección y la caza»*⁷⁰, e é *«una de las*

*señas de identidad del Paleolítico Superior [...] uno de los cuatro factores dominantes en la ideología de esta época, junto con el culto de la mujer-madre [assumido no culto da fertilidade], el culto de los muertos y la concepción de la muerte como pasaje a una nueva vida»*⁷¹, numa visão cíclica de vida-morte-vida, assegurada na crença da existência de um mundo do Além regenerador, temas que abordaremos a seguir.

Assim, pensamos que o totemismo está também implicado neste *corpus* mítico, já que existe uma relação evidente expressa no facto de os personagens principais surgirem muitas vezes metamorfoseados em animais, metamorfose essa encarada pelos que a testemunham como «normal» e sem surpresa, na linha de uma herança cultural profunda.

Sendo a natureza, em todas as suas vertentes, a mestra única, é portanto também consensual entre os estudiosos a existência de uma veneração baseada na Terra-Mãe; ou seja, a *natural* Senhora dos animais, das águas, da vegetação, das pedras, da fertilidade, da Vida e da Morte, do Sol e da Lua, em suma, a Senhora da Terra, do Céu e do Mundo Subterrâneo, onde enterravam os seus mortos, porque dele tudo voltaria a nascer. «Que os homens são paridos pela Terra, eis uma crença universalmente espalhada[...] Crê-se que as crianças “vêm” do fundo da Terra, das cavernas, das grutas, das fendas, mas também dos mares, das fontes, das ribeiras. Sob a forma de lenda, de superstição ou simplesmente metáfora, crenças similares subsistem na Europa. Cada região, e quase cada cidade e aldeia, conhece um rochedo ou uma fonte que “trazem” as crianças[...]»⁷². Ora todos estes elementos – terra, água, rochedos, grutas, fontes, árvores – são, como vimos, os locais sagrados que fazem parte integrante das narrativas míticas das mouras encantadas. Cada cidade, cada aldeia, cada lugar tem um local específico para a manifestação do poder criador da Terra-Mãe. E em Portugal inteiro, esse poder criador traduz-se essencialmente nessa forma, a aparição de uma moura encantada. E ela promete a dádiva da fertilidade, sugerida exactamente pela oferta de riquezas, ou de tesouros, ou de animais – como porcas, símbolo de fertilidade bem conhecido da nossa pré-história, com ninhadas de porquinhos⁷³ –, ou de frutos, como é exemplo o figo, consensualmente tido como símbolo feminino, pela sua forma de vulva. Em muitas narrativas confundem-se os figos e os tesouros estendidos à orvalhada. Como diz Consiglieri Pedroso⁷⁴, o figo é a forma favorita dos tesouros das mouras encantadas.

Vejamos um exemplo: em Castede, perto da foz do Tua, um velho viu, uma vez, muitos figos, estendidos à orvalhada. Apanhou uns e

meteu-os no bolso; o cão que o acompanhava comeu outros tantos. Quando chegaram a casa, os bolsos do velho estavam cheios de dinheiro e o cão cuspiu golfadas de moedas.

Figos, orvalho, velho, cão, dinheiro não serão as palavras-chave desta narrativa? Os figos, oferta de fertilidade; o orvalho, pelo valor bem conhecido nos meios rurais para a fertilidade das sementeiras; o velho, com o seu fiel amigo, ajudante e companheiro de vida, o cão, e o dinheiro, na forma de metáfora da fertilidade possível para um velho.

Mas essa mesma ideia de fertilidade, outra das *«señas de identidad»* do Paleolítico Superior, está contida, sobretudo, na específica aparência, quase constante, da aparição metamorfoseada em animal, como já atrás referimos, um factor de extrema importância para esta relação mouras encantadas/mito: mais uma vez, são os animais a desempenhar o papel de símbolo, na mente imaginante do homem primitivo. Deste modo, e devido aos seus atributos, certos animais terão sido eleitos como o símbolo por excelência da própria «imagem primordial da Terra-Mãe»⁷⁵. Daí, talvez, a razão da sua repetida inclusão nas representações artísticas a que já fizemos referência.

No caso das mouras encantadas, vários animais fazem parte do seu imaginário, mas a serpente é, sem sombra de dúvida, o mais importante – o touro, a cabra, o cavalo ou o cão, também presentes neste imaginário, surgem em medida menor e haverá razões de contexto histórico para isso, como veremos, no Volume II deste trabalho. Ora, falando do binómio mouras/mito e aliando-o ao culto da fertilidade, é de sublinhar o facto de a serpente ter sido, sob este ponto de vista, uma das referências fundamentais para o homem primitivo, talvez a «imagem de marca» da Terra-Mãe. Quase todas as grandes cosmogêneses do mundo têm a serpente como símbolo primordial. Pelas suas características, este animal fornece à imaginação humana todas as associações possíveis. Está intimamente ligada a este simbolismo da fertilidade, por exemplo, pelo grandioso espectáculo que oferece quando irrompe das covas, no dealbar da Primavera; igualmente, por nele hibernar, relaciona-se com o mundo subterrâneo, o mundo gerador de tesouros preciosos, como a vegetação, tão essencial para uma sociedade de recolção; é também símbolo de regeneração e de cura, porque muda de pele e parece rejuvenescer; assim, a ele também e ainda se alia o poder de curar todas as enfermidades, até a da idade e do envelhecimento; por outro lado, move-se à vontade nas águas e os seus movimentos sinuosos fazem lem-

brar o correr dos rios e dos ribeiros, avistados na paisagem, ou relaciona-se facilmente com a chuva fertilizadora da terra; mas, igualmente, os seus saltos repentinos fazem-na parecer ter asas, ou lembram o raio que ateia o fogo, a primeira grande descoberta que mudou a História da Humanidade. Mostra-se, assim, ser senhora de todos os ambientes gerados pela Terra-Mãe, terra, água, ar e fogo, os elementos que os homens gostariam de saber dominar para melhor sobreviver.

Se, como referimos, um dos animais mais presente nestas narrativas míticas ou nos «rumores» é a cobra, é-nos óbvia a relação entre estes «cacos» e o mito, designadamente no caso do culto da fertilidade. Na maioria das vezes, as mouras encantadas são gentis donzelas que se transformam em cobra, ou se apresentam metade mulher, metade cobra, ou são, logo à partida, uma serpente. Já Consiglieri Pedroso dizia «na noite de S. João as “encantadas” deixam a forma de cobras, sob que vivem todo o ano, no fundo dos poços ou regatos e, em figura humana vêm pentear para fora de água os seus cabelos de ouro»⁷⁶. Também a este propósito, este investigador salienta que bichas-mouras são nomes dados às «encantadas», e nós recordamos outro, o de cobras-mouras (v. o «rumor» do monte da Saia), e acrescentamos que bicha é, *por coincidência*, o nome popularmente dado, em Portugal, a todo o tipo de cobras (termo que abrange também lagartos, sardões, salamandras, lagartas e minhocas – cfr. o que se disse quanto à doçaria popular – e outros animais semelhantes, mas que incorporam o imaginário português da serpente).

E a este propósito do imaginário da «bicha», acrescenta-se um factor de não menos importância: à presença recorrente da serpente neste *corpus* mítico, corresponde a recorrência do seu sinal por todo o País, no espaço e no tempo. Durante a Pré-História, antiga ou mais recente, quer seja em insculturas, pinturas ou objectos, ela surge isolada, ou associada a outros sinais – esses, ziguezagues, ondeados, círculos, espirais, suásticas, etc. (por vezes, ela própria se configura neles, como a suástica de Castro de Guifões, perto de Barcelos) – interpretados como símbolos dos ciclos sazonais da seca e das chuvas e dos movimentos solares. Mas a sua presença, estendida no espaço por toda a faixa atlântica em que nos incluímos, prolonga-se igualmente no tempo, da Pré-História à Proto-História e à História, tal como estas narrativas míticas. Não nos esqueçamos que houve aqui o nome Terra de Ofiúsa, que houve povos chamados Sepes (e Draganis, presentes sobretudo na Galiza, onde abunda igualmente este *corpus* mítico). Encontramos evidentes testemunhos da persis-

tência da simbólica da cobra, em Portugal, em certos nomes de terras e de lugares (Serpa, no Alentejo, por exemplo), em narrativas e noutras tradições míticas (máscaras utilizadas em Trás-os-Montes, nas *Festas dos Rapazes* ou na *Serração da Velha*), em cerimónias religiosas (na paganizada e antiga procissão do Corpo de Deus), na estatuária (na estátua de D. José, Terreiro do Paço, o chão é *Terra de Ofúsa*), na arquitectura, na pintura e, até, nas cartas de jogar portuguesas (durante mais de quatro séculos, mantiveram, nos ases, o mesmo desenho da cobra alada). É a cobra alada – tal como a cobra--moira com asas, que surge numa narrativa em Poiares, perto da Régua⁷⁷ – e o seu paredro, o dragão, tiveram também honras na heráldica, não só de vilas e cidades, como dos nossos reis, príncipes e nobres, de D. Fernando a Camões, e nas Ordenações Manuelinas ou na nossa Carta Constitucional. A culminar tantos exemplos que há por esse País fora, temos o culto a Nossa Senhora da *Concepção*, padroeira de Portugal desde D. João IV, e de quem ouvimos dizer, numa igreja da Pampilhosa do Botão, perto de Coimbra: «Senhora da Conceição que não tenha serpente, não é a Senhora da Conceição!». A mesma *Senhora* que surge em pinturas, em esculturas ou em azulejos, ladeada do Sol e da Lua e com a cobra, como sua companheira, a envolver o mundo (e sem ser pisada, ao contrário do que se diz, ou da que é representada pela ortodoxia). A mesma *Senhora* também que o artesanato de Estremoz (Alentejo) faz representar, ainda hoje, com uma cobra que a enrola dos pés ao ventre, numa clara alusão à maternidade.

Por outro lado, e no que respeita às festas solsticiais, vimos na citação de Consiglieri Pedroso referências à noite de S. João. Estas festividades, bem como as dos outros santos, St^o António e S. Pedro, estão em íntima conexão com as aparições de mouras e o seu significado é exactamente o mesmo. E estão em íntima conexão com o que dissemos acerca da relação entre as aparições de Nossa Senhora de Fátima e todo este *corpus* mítico. Os santos populares, uma óbvia cristianização das celebrações solsticiais milenares bem como as festas das Maias ou da espiga, estão estreitamente relacionados com os movimentos cíclicos da natureza, de seca e de chuva, com as sementeiras e as colheitas e, portanto, tal como as mouras encantadas, encerram em si, também, os mitemas característicos dos primitivos cultos de fertilidade. Esse facto é claramente testemunhado pelas práticas e vaticínios que se realizam, no País todo, pelos jovens, sobretudo raparigas, relacionadas com o seu futuro casamento. São bem conhecidas e ainda hoje existentes, em Lisboa, as cerimónias

das «noivas de Santo António», no dia do «casamenteiro». Nestas datas, aliás, para além de as aparições de mouras encantadas serem frequentes⁷⁸ – dizendo-se mesmo que são a altura mais própria para estas aparições –, aliam-se nos seus festejos muitos outros rituais, bastando recordar a importância que têm os saltos sobre o fogo das fogueiras de achas de pinheiro e o galheiro⁷⁹ (assim chamado, no Minho, para designar a fogueira que se faz em volta de um pinheiro) – a mesma árvore que forneceu a ramagem ardida durante o enterramento do «Menino de Lapedo» e sobre a qual se deitou o seu corpo, há 25 000 anos e ao qual se juntou a dádiva de um pequeno coelho, animal cultuado pela sua fertilidade. Coincidência? Relembre-se, ainda, que a pinha – que desabrocha com a humidade fertilizante – bem como a alcachofra – queimada em noite de S. João para vaticinar fertilidade se voltar a florir – foram imortalizadas nos já referidos tirsos, dádivas funerárias de há mais de cinco mil anos e tornadas, ainda hoje, enfeites de varandas e beirais das nossas aldeias e vilas, ou simples *bibelots* em cima de mesas. Em Coimbra, as fogueiras são de pinheiro enfeitado com louro, planta alucinógena, com implicações claras mítico-religiosas (veja-se a sua reprodução numa ara votiva a Endovélico, no Alentejo⁸⁰), próprias de uma religião mística e oracular, como parece ter sido a desta faixa atlântica, e planta que era, além disso, muito utilizada nos ingredientes da dieta pré-histórica. São muitos os exemplos em todo o mundo antigo e moderno da união plantas/mito, mas destacamos aqui o que se passa na Alemanha, em que as fogueiras de pinheiro foram primitivamente em honra de Freia, deusa-mãe e da fertilidade (substituída por S. João, no Concílio de Agda, no século VI⁸¹).

Mas recordemos também os rituais da água que se recolhe para beber ou para libações, na véspera de S. João, em busca dos seus milagres curativos e fecundadores. Água retirada das mesmas fontes onde se diz que estão as mouras encantadas. Águas, fertilidade e regeneração, a cobra e as mouras encantadas, todos são mitemas do mesmo conjunto. E os exemplos das aparições neste contexto são, evidentemente, às centenas. Citamos alguns:

Em Penela, Coimbra, na Fonte de Doeça, dizem que surgem mouras encantadas, na noite de S. João. Quando as raparigas vão buscar água, batem nessa água tida como benta pelo santo, e as grandes bolhas que surgem à superfície são as «encantadas» a saírem, libertas do encantamento. Reconhecidas pela quebra do seu encanto, concedem os desejos

de fertilidade expressos pelas jovens. Na Galiza, repetem-se os mesmos exemplos, num fenómeno que toma o nome de *flor da água*.

A uns cem metros ao sul da fonte da Granja, Turquel (Alcobaça) nasce a *Fonte da Moira*, que em tempos brotava numa cavidade ou pequena gruta, hoje obstruída. Nessa gruta houve também uma moira encantada. Por manhãs de S. João foi ali algumas vezes surpreendida, penteando as suas longas e sedosas madeixas cor de ouro, a cor do Sol.

Nas Caldas da Rainha, quando as raparigas, na madrugada de S. João, vão às fontes buscar «água de virtude», aparecem uns frades vestidos de branco, que são mouras encantadas, e ensinam-lhes como usar essa água para curar grande número de enfermidades.

É tradição algarvia que, na mesma noite desse santo, surge, cantando, uma moura encantada, na cisterna do Castelo de Silves.

Em Moncorvo, Trás-os-Montes, na Fonte de S. Tiago, sempre que alguém aparece nessa noite, ouve-se um ai muito sentido de uma moura encantada.

«Em suma, quase não há fonte no País onde não esteja localizada uma tradição de moura encantada, ora em forma de cobra[...] ora sob a forma de gentil donzela que promete tesouros e riquezas inesgotáveis a quem lhe quebrar o fadário»⁸².

Mas para além de exemplos de aparições perto das águas, temos outros, com pormenores curiosos, como são os casos das cobras com cabelos de mulher, elemento significativo no jogo da sedução sexual, tal como o pente e o alisar dos cabelos e, portanto, em conexão com o culto da fertilidade: ao pé da Igreja de São Cristóvão de Mafamude, no Porto, rumores curiosos dizem haver uma moura, encantada numa cobra muito grande, com cabelo de mulher. Também em Gouveia, na vila de São Romão, já o padre Manuel Bernardes citava o aparecimento, em 1653, «a um moço chamado Pedro de uma cobra com notável comprimento e grossura, com cabelos de mulher, loiros e formosos»⁸³. O mesmo acontece em Oliveira de Azeméis, onde outras «bichas-mouras», com figura de cobras, têm cabelos de mulher. Nos Juncarelhos, termo de Macedo do Peso, Macedo de Cavaleiros, a moura aparece em forma de enorme serpente, com cabeleira loira de mulher⁸⁴. Mas outro exemplo reforça o que tem vindo a afirmar-se até aqui: em Santo Adrião de Vizela, nas ruínas de um castro, foi construída uma capela à Senhora da Tocha, precisamente a protectora das parturientes. Sob o arco do altar-mor, foi colocada uma estatueta muito antiga a que se passou a dar o nome de Santa

Capeluda. Para além de ser habitual que estatuetas datadas de épocas pré e proto-históricas tenham passado a figurar como Nossas Senhoras – veja-se o exemplo, citado por Martins Sarmento⁸⁵, de uma estatueta de Ceres, que terá sido apresentada como a primeira imagem de Nossa Senhora da Oliveira –, diz-se que, na própria capela, habita uma moura encantada. À entrada da capela, ou, sob o altar, ela surge na forma de uma cobra amarela. E para completar todo o ramalhete, citamos a cobra cabeluda existente na capela dita de *Nossa Senhora da Conceição*, na Igreja de *S. João* do Souto, em Braga, que, numa informação dada apenas por curiosidade, confina com a rua chamada *Nossa Senhora do Leite*. Claro que, aqui, esta cobra está diabolizada, tal como está a moura, em confronto com a Nossa Senhora, na lenda da Nossa Senhora Capeluda (ou Cabeluda), de Monsanto, Castelo Branco⁸⁶. À boa maneira da cristianização e da ortodoxia católica que rejeita ou transforma os símbolos das tradições que lhe são anteriores e profundamente arreigadas na cultura popular.

Mas mais exemplos destes rumores surgem em penedias, árvores, grutas, ou rios: no serro da Pena, em Salir (Algarve), é vista à meia-noite, ou ao meio-dia (recordemos as horas do *entreatberto*), uma formosa moura a passear à beira de um precipício, no ponto mais íngreme do rochedo. «Quando olhou para mim, até a cara resplandecia. Depois... desapareceu», contou uma mulher a Ataíde de Oliveira, aquando das suas recolhas⁸⁷.

Perto de Alte, outra informadora disse a este investigador: «Não creio em bruxas, nem em mouras encantadas. É certo porém, que vi, debaixo de uma alfarrobeira, uma senhora muito formosa e gentil[...] estava vestida de preto, era alva como a neve e de uma aparência extremamente agradável e insinuante. Sabia, por ter ouvido à minha avó que ali costumava aparecer uma moura encantada[...] possuí-me de tal susto[...] nunca mais me aproximei de tal árvore, apesar de então ter apenas catorze anos e hoje ter cinquenta»⁸⁸.

Diz o povo que, na serra da Adiça, no Alentejo, foi vista recolher às cavernas da serra uma medonha cobra encantada e que todos os que a ofendiam tinham experimentado desastrosos sucessos⁸⁹. Também se diz que «dentro das cavidades desta serra há um rio, guardado por uns negros ou gigantes encantados, aonde os que quiserem lograr a preciosidade destes tesouros não-de experimentar certas aventuras, confirmando isto com a tradição de seus antepassados e das notícias que dava um

monge, que habitava nelas fazendo vida solitária, de que todas as madrugadas ouvia vozes, que lhe mandavam acender fogo e cuidar da sua obrigação, de que cheio de um terror pânico desamparou a cova e veio a falecer dentro de pouco tempo»⁹⁰.

Em Carreira dos Cavalos, na vertente norte da serra da Estrela, diz-se que, numa pequena gruta natural, há uma moura encantada. À gruta é dado o nome de Casa da Moura⁹¹.

Em Donim, Guimarães, perto da Citânia de Briteiros, fértil igualmente no que respeita a estas narrativas e rumores, um homem, em cumprimento de uma promessa feita a um «mouro», graças ao qual reencontrou a sua mulher, foi lançar ao rio Ave uma pedra branca que servia para colocar sobre uma grade para rasar a terra, revolta pelo arado: mal esta tocou nas águas, abriu-se, saiu de lá uma moura muito formosa que, cantando e a pentear os cabelos, navegou sobre a mesma pedra e sumiu-se rio abaixo, dizendo que ia retornar à sua terra.

Longa seria a lista de exemplos semelhantes, mas queremos destacar ainda um outro tipo de narrativa cujo conteúdo nos dá a clara ligação da moira encantada ao culto da fertilidade: em muitas destas pequenas histórias é feita a referência à intervenção de parteiras levadas pela mão de mouros encantados para assistirem ao nascimento de filhos das próprias moiras encantadas.

«Uma parteira de Évora (Alcobaça) foi uma noite chamada às Boisias, onde a introduziram numa cavidade cuja entrada era uma pequena e despercebida abertura. Fez a parteira a sua obrigação e em paga deram-lhe um fragmento de tijolo, que ela aproveitou para uma consciência (peso de tear manual para retesar a teia), pois era também tecedeira. Um dia chega-lhe à porta um mendigo a pedir esmola.

– Deus o favoreça, irmão. Muito estimaria eu ter que lhe dar; mas também sou pobre.

– Também é pobre?! Pois não o parece.

E descobriu-lhe então, o mendigo, que aquela consciência era um pedaço de ouro em barra».

Em Montalegre, «uma vez um homem foi de noite chamar uma parteira da vila e levando-a ao castelo, ali levantou uma laje debaixo da qual estava um lindo edifício, e dentro dele duas meninas muito lindas, a mais velha das quais estava deitada com dores de parto numa cama de ouro. Nasceu então uma menina que a parteira entregou à companheira

da parturiente. O homem abriu depois uma gaveta cheia de riquezas, e disse à parteira que levasse o que quisesse escolher, mas ela nada levou»⁹².

À maneira de síntese sobre o que aqui ficou dito a respeito destes aspectos do mito e da sua simbólica, designadamente a da serpente, deixamos um exemplo demonstrativo de como, para a tradição, a moira encantada se interliga, mesmo quando apenas uma delas se manifesta. É o caso da inscultura, de Vila de Rei, Castelo Branco, na margem da ribeira de Codes, perto da sua junção com o Zêzere. Esta, denominada «bicha pintada» pela voz popular, é uma cobra, com proporções impressionantes que ultrapassam a dezena de metros. Para uns investigadores, como Varela Gomes, foi feita por mão humana, para outros, é um capricho da natureza. Porém, independentemente da sua origem, o papel que ela desempenha na tradição é exactamente o mesmo: é considerada sagrada e tem ligada a ela muitas narrativas de aparições. Nos escritos dos azulejos do miradouro da «Pedra Furada»⁹³, está bem evidente esse binómio cobra/moura encantada:

*«Reza a lenda da Bufareira:
Entre este penedo furado
E bicha pintada na ribeira,
Está lindo bezerro dourado,*

*O tesouro no maior segredo,
Está em gruta bem guardado.
Só o dará a amor sem medo
Sua linda moira encantada.»*

3. 2. O culto dos mortos e dos antepassados, o Mundo dos Mortos ou do Além

Na sequência da observação das relações mito/mouras encantadas, vamos agora abordar um outro culto pré-histórico – o culto dos mortos – e ao qual estão naturalmente ligados o culto dos antepassados e a crença na vida no Além. Aqui também se encontra bem patente, mais uma vez, a associação com a cobra e, claro está, com as mouras encantadas.

Antes, porém, de nos debruçarmos sobre esta associação, é importante chamar a atenção para um caso exemplar, descoberto em Portugal, em 1998, comprovativo, sem sombra de qualquer dúvida, da existência do culto dos mortos desde o Paleolítico Superior: o «Menino de Lapedo».

Como já referimos, esta criança, com quatro ou cinco anos, foi enterrada há cerca de 25 000 anos, com evidências de ter tido um cerimonial muito completo, constituindo, assim, uma pista valiosa para o conhecimento das crenças e dos rituais que lhe estariam subjacentes. Já fizemos igualmente menção à possível importância da escolha do local de enterramento, e este é uma aba rochosa de uma encosta, perto de nascentes de água e um referencial na paisagem. O corpo da criança, deitado de lado com as pernas flectidas e como que adormecido, e a mortalha que o envolvia estavam pintados a ocre vermelho, aproximadamente da cor do sangue, numa provável tentativa de lhe restituir a aparência de vida. A sua deposição no solo obedeceu, aparentemente, à direcção leste-oeste: cabeça para leste, pés para oeste, orientação que perdurará durante muitos milénios, como será visível nos enterramentos nos concheiros mesolíticos do Tejo e Sado, por exemplo, e na orientação, quase generalizada, dos recintos megalíticos e das antas. No peito, esta criança ostentava um colar com uma concha (conotada, tal como o figo, com a fertilidade e a simbólica feminina) e, na cabeça, tinha um diadema com dentes de veado, dois de macho e dois de fêmea, o que também certamente não teria sido por acaso. A seu lado, foi colocado um filhote de coelho, símbolo de fertilidade, no Portugal pré-histórico⁹⁴, e fósseis de outros animais aí encontrados, como o veado, teriam sido possíveis oferendas mortuárias de alimento para a sua viagem ou passagem para a outra vida. O corpo estava ainda cuidadosamente depositado sobre restos carbonizados de uma única ramada de pinheiro-silvestre⁹⁵.

Os elementos descritos, bem como todos os vestígios arqueológicos pré-históricos até agora encontrados, denunciando sinais de rituais de enterramento, possibilitam, assim, a leitura da visão cíclica do homem primitivo acerca da vida/morte/vida. Esta visão cíclica terá partido da observação dos movimentos da natureza, o nascer e o morrer do dia, o nascer e o pôr do Sol e os ciclos sazonais da fertilidade e da seca, fazendo, assim, que o culto dos mortos seja a outra face do culto da fertilidade: o morto irá renascer, depois de acolhido no ventre da Terra-Mãe, de onde toda a natureza renasce. Mas ao partir para esse mundo subterrâneo, o morto passa a fazer parte do mundo do Além, um mundo misterioso, desconhecido, adquirindo a qualidade de ser sobrenatural. Onde a estreita relação entre o culto dos mortos e o culto dos antepassados, e com estas narrativas, que são também histórias de antepassados. Por vezes, elas descrevem até a presença de mouras encantadas em

cemitérios, como se diz do monte das Cabeças, em São Bartolomeu de Messines (Algarve), na noite da véspera de S. João⁹⁶.

À semelhança dos mortos, segundo esta visão cíclica da vida/morte/vida, «os encantados não morrem nem vivem», como disse uma informante, em Silves, a Ataíde de Oliveira⁹⁷. Mas este investigador acrescenta, ainda, que «são partes integrantes da vida familiar». E, talvez por isso, os que contam estas histórias afirmem terem sido ouvidas aos pais e avós: «soube-o da minha mãe e esta soube-o de sua mãe e esta de seus avós[...]», «tudo está guardado nos meus apontamentos, um legado de família, com muitas e diversas letras de pessoas falecidas há séculos». Ou então vai-se ao ponto de garantir a veracidade do que está contido na narrativa pelo facto de ser uma crença dos próprios antepassados do contador: «Não creio em bruxas, nem em mouras encantadas, porém, um dia, vi uma senhora[...] e sempre ouvi dizer à minha avó que ali costumava aparecer uma moura encantada[...]». Ou ainda «antigamente não acreditava[...] em uma noite de trovoada é que a gente se convence[...] além disso, se meus avós e meus pais acreditavam, devo também acreditar[...] Sempre que passo de noite[...] até me parece que o leão encantado vem em minha perseguição»⁹⁸. E este último depoimento pode ser colocado na sequência do que se disse anteriormente sobre o totemismo e os elos estabelecidos entre homens e animais na cultura pré-histórica e que, claramente, estas narrativas também reflectem.

Mas reflectem ainda, tal como o culto dos mortos e dos antepassados, a crença na vida do Além, o País dos mortos ou o dos vivos bem-aventurados. A morte é, assim, concebida como uma viagem para a qual os vivos preparam o morto, como vimos que o fizeram no enterramento do «Menino de Lapedo», enfeitando-o, identificando-o por meio dos objectos que possuiria em vida, ou deixando-lhe comida.

E é mais uma vez na comparação com outras mitologias que podemos encontrar pistas para destrinçar o que nas nossas moiras encantadas pode estar contido que nos conduz a afirmá-las como «cacos» do mito. Todos estes temas são próprios da mitologia indo-europeia, em geral, não esquecendo o sentido que damos a indo-europeu, à luz do paradigma da continuidade paleolítica: um fenómeno iniciado talvez há cerca de 40 000 anos, com a chegada do *Homo sapiens*, e afirmado, na Europa, desde, pelo menos, os tempos paleomesolíticos. Mas estes temas são típicos, acima de tudo, da mitologia de cultura céltica, onde nos incluímos, de acordo com os dados recolhidos, linguísticos, genéticos ou arqueológi-

cos, como já salientámos anteriormente. E as analogias entre as mouras encantadas e esta mitologia são bem perceptíveis.

Designando esse mundo do Além com o nome de *Sid*, a mitologia irlandesa destaca o papel importante desempenhado por entes míticos, as *bansides* (ou *bean nighe*, na Escócia), entidades oriundas das divindades pré-cristãs gaélicas, que têm como missão conduzir os seres mortais ao outro mundo. Estes seres irlandeses podem aparecer em forma de uma jovem e bela mulher, ou mesmo de uma velha repugnante.

Donzela, Mulher e Velha são as três faces, ou fases, da Senhora dos povos célticos mas também da tripla deusa indo-europeia, representada pela deusa Diana. Donzela e mulher são os entes míticos mais presentes nas «mouras encantadas», nome que dá o mote a estas narrativas (mouros/gigantes ou mourinhos serão os seus derivados naturais), e a Velha é personagem também nas nossas narrativas e em tradições de que a já citada festa da *Serração da Velha* pode ser um dos exemplos. É aliás a mesma Velha do Arco-da-Velha (ou Arco-Íris), o arco que separa os dois mundos, e da *Orcavella* galega, que mata quem a vê no prazo de um ano – a guardiã das portas do *Orco*, ou *Mourindade*, o mundo do Além, ou país dos mortos galego⁹⁹ –, e que é confundível com arca bela. E arca, ou orca, é nome de anta, de forma uterina, um local de enterramento e de aparições. Mas também é a mesma Velha de quem se diz que come criancinhas (o que se dirá também das bruxas, cujo imaginário terá também as suas raízes nestas crenças primitivas, como mencionámos atrás, ou dos comunistas, numa clara diabolização desta ideologia), ou que paralisa os mortais com um simples olhar, perigo equivalente ao retirar dos santos óleos do baptismo, isto é, a morte da alma para um cristão, como se diz em algumas narrativas, a propósito das nossas mouras encantadas¹⁰⁰. Mas ainda é a Velha do imaginário céltico, designadamente o britânico, as *Cailleach Bheur*, *Cally Berry*, *Black Annis* ou *Gentle Annie*, relacionadas todas, «[...]al parecer, com la vieja diosa Ana»¹⁰¹, a mesma do rio Ana, nas margens do qual já Estrabão dizia ser onde habitavam os Celtas.

Qualquer, porém, que seja a forma destes entes míticos acima citados, nova ou velha, a sua face é sempre pálida como a morte, e seus cabelos são, por vezes, negros como a noite, ou da cor do Sol, à semelhança das nossas mouras, donzelas, mulheres, ou velhas, elas também. E vê-las ou ouvi-las pode ser, igualmente, prenúncio de morte. Como aconteceu em Alte, no Algarve:

«Nunca as vi, nem quero ver», disse uma informadora, muito velhinha, a Ataíde de Oliveira. «Muitas vezes ouvi dizer ao meu pai que no ribeiro do Quedavai[...] têm aparecido mouras encantadas[...] Um vizinho meu[...] quando, de enxada em punho, ia lançar um golpe sobre o terreno[...] apareceu-lhe um mourinho de gorro encarnado[...] pôs-se de corrida para sua casa, morrendo dois dias depois»¹⁰².

Em Loulé, conta-se igualmente que nas proximidades da Fonte das Romeirinhas e da Fonte da Moura um homem recolheu já tarde à casa. Quando chegou próximo da portada do seu prédio, deu meia-noite no sino do relógio da vila. Ao correr do ferrolho da portada viu, sobre a parede da quinta, uma mulher vestida de branco. Interpelou-a, mas só lhe respondeu o silêncio. O homem ameaçou fazer fogo com a sua arma, enquanto abria o ferrolho apressadamente. Sentiu uma pancada na cabeça e desmaiou... O que se passou entre ele e a moura não se sabe, mas sabe-se que daí em diante andou sempre triste, morrendo pouco depois¹⁰³.

Integrado na missão psicopompa e fúnebre das *bansides* está também o seu ofício de lavadeiras que lavam as roupas de quem vai morrer. Ora inúmeros são também os exemplos de aparições de mouras encantadas de volta de um estendal de roupa. Roupa que é descrita como alvíssima, enquanto as *bansides* lavam roupa manchada de sangue. O fundo mítico parece ser o mesmo, embora na mitologia irlandesa haja pormenores mais dramatizados.

E se as *bansides* paralisam e aniquilam com um olhar, se as mouras portuguesas e galegas podem paralisar e aniquilar os cristãos tirando-lhe os santos óleos, também o faz a Medusa dos mitos gregos, cuja cabeça está repleta de serpentes. A mesma serpente dos mitos e das mouras, dada como símbolo de fertilidade, como vimos, mas também ligada ao mundo dos mortos, porque se identifica com o mundo subterrâneo. Ora a Medusa, na mitologia grega, tem ainda a particularidade de ser reportada ao Extremo Ocidente da Terra, o mundo infernal da morte, a Finisterra onde o Sol se põe, mas que é afinal a mesma onde existe o Jardim das Hespérides, o jardim das maçãs de ouro do rejuvenescimento e da imortalidade, dada por Geia, a Terra-Mãe grega, a Hera, como prenda do seu casamento com Zeus. Quaisquer destes mitos reflectem afinal as duas faces da mesma moeda, vida/morte/vida, fertilidade, tal como as mouras, tal como a simbologia da serpente.

Serão estes mitos da Medusa e do Jardim das Hespérides originais gregos, ou uma transposição dos mitos indígenas aqui encontrados? Não

será antes mais lógico pensar que todos eles se radicam nas concepções mítico-religiosas paleolíticas do *Homo sapiens*, reflectidas no enterramento de Lapedo de há 26 000 anos e aqui bem guardadas e mantidas durante o período do «Refúgio Ibérico» e de que hoje temos também conhecimento através das mouras encantadas?

A verdade é que as Finisterras, locais *onde a terra acaba e o mar começa*[...], inspiraram sempre certas crenças, aparentemente contraditórias: as de fim do mundo, mas também as do mundo do Além, o Sid, ou os Campos Elísios dos Gregos. Ou das ilhas, como Avalon, ou do medieval S. Brandão, tema igualmente glosado aqui na Península; ou as ilhas Afortunadas, procuradas por portugueses e espanhóis, os primeiros a acometer tal empreendimento na época já recente. Tudo, claro está, envolto em nevoeiro, como envolto em nevoeiro viria o rei Artur ou o D. Sebastião.

Intimamente relacionado com este tema, e evocando Garcia Quintela, na Península Ibérica haverá dois mitos, qualquer deles próprio das finisterras, que serão autóctones e que consideramos terem feito parte integrante de um pensamento mítico-religioso primitivo mais completo e do qual fariam também parte as mouras encantadas. Porque elas próprias se articulam e enquadram no que está contido nesses dois mitos: o mito referente ao Promontório Sacro (cabo de São Vicente) e o mito do rio Letes.

No Promontório Sacro (sacralidade que já Leite de Vasconcelos¹⁰⁴ atribuía «aos humildes pescadores da costa», pré-históricos, e que hoje conhecemos melhor pelos vestígios arqueológicos paleomesolíticos) diz-se, os deuses reúnem-se habitualmente a partir do pôr do Sol, pelo que é absolutamente interdito a qualquer pessoa ali pernoitar. É o local perigoso onde acaba a Terra e onde se crê que o mundo dos mortos, a certa hora, entra em contacto com o mundo dos vivos, a mesma crença que preside ao *entreatberto*, a hora perigosa da abertura entre os dois mundos, a hora perigosa e frequentemente mencionada para as aparições das mouras encantadas. É onde o Sol incendeia o mar e o faz ferver, elevando a água vaporizada com ruído estrondoso e onde os homens, impedidos de ali estar nesse momento, devem cumprir um ritual, hoje para nós incompreensível. Dele apenas restam vestígios que dizem respeito a três pedras que se devem voltar três vezes e sobre as quais se devem fazer libações com água.

Vejamos agora uma das narrativas recolhidas no Algarve, por Ataíde de Oliveira:

«— Como soube que os encantados se reúnem em certas épocas?» perguntou o investigador a uma das suas informantes sobre mouras encantadas, em Loulé¹⁰⁵:

«— Por ouvir dizer às pessoas idosas[...]» «Diz[-se] que em certos dias do ano se reúnem numa sala, sete varas abaixo de terra, sob o prédio de D. Faísca Vitória, os mouros e as mouras encantadas [...] Dizem até que esses seres desditosos, antes da hora da reunião e ao atravessar as veredas subterrâneas que para ali os conduzem, passam por três tinas cheias de água, uma de cobre, outra de prata e outra de oiro [...] era uma noite de Agosto, estava a minha avó no seu quarto trabalhando em serviço de costura, pareceu-lhe ouvir chover». E a informante continua dizendo que «ficou admirada, pois que momentos antes tinha chegado à janela e vira a noite clara. Ergueu-se e foi à janela. A noite estava bonita e o céu limpo de nuvens. Voltou para o quarto, sentou-se e pegou no trabalho. Ouviu novamente chover. Pareceu-lhe um facto extraordinário e dirigiu-se ao quarto de sua mãe [...] contou-lhe o que estava sucedendo. Então sua mãe respondeu-lhe apenas:

— Recolhe-te ao teu quarto, fecha a janela e volta para junto de mim [...] Sabes o que ouviste, minha filha?

— Ouvi chover.

— Enganaste-te. Fica sabendo que nesta noite há uma grande reunião de mouras e mouros encantados. Já passaram pelas três tinas e agora os criados procedem ao despejo. Pareceu-te ouvir chover, era a água das tinas lançada por mãos invisíveis à rua».

Nesta narrativa também o desconhecimento do mito subjacente faz com que o seu significado concreto nos escape, e a história nos pareça ser uma série de ideias e crendices descabeladas. No entanto, para o Promontório Sacro há referências a temas-chave encontrados também aqui. Já vimos a hora do *entreatberto*, mas agora, numa e noutra narrativa, especificam-se: a noite é o pano de fundo natural para a reunião usual dos deuses, senhores do mundo dos mortos, ou para uma assembleia habitual de mouras e mouros – senhores de um mundo subterrâneo e sobrenaturais, cujas mãos são invisíveis –, a água para libações das pedras (os ossos da Terra-Mãe¹⁰⁶) ou dos corpos, o ruído do sol a fazer elevar a água, ou o ruído da chuva a cair, o recolhimento e os cuidados a ter por parte do ser mortal, quando está perante fenómenos sobrenaturais e, ainda, a simbologia do três – as três voltas ou as três tinas.

Já Garcia Quintela chamava a atenção para certas constantes da tradição do Promontório Sacro, presentes também na tradição mítica irlande-

sa, como a água, o mundo subterrâneo, as três voltas, etc. O três é, aliás, também, um dos mitemas mais constantes em todos os rituais de tradição popular, como as três voltas ao adro de uma igreja, as três esfregadelas numa pedra, as três voltas do Sol, no S. João, ou em Fátima, ou até, «perder os três», sinónimo da perda da virgindade, relacionado claramente com a fertilidade, a outra face do culto dos mortos. O três é também símbolo da trindade da deusa céltica, a donzela, a mulher e a velha, a trindade herdada pelo cristianismo. E não nos esqueçamos dos três pães que devem ser lançados em algumas fontes para desencantar três mouras (Fonte da Moura Cassima, em Loulé, por exemplo, versão contaminada pela cultura muçulmana das mesmas três mouras que surgem também na Fonte de Freixo de Numão, de Penedono ou de Longroiva, perto de Foz Côa, existentes também na Galiza, e chamadas Anas, Aureanas ou Julianas, ou Três Marias¹⁰⁷).

Peças do mesmo *puzzle*, como é o outro caso do mito do rio Letes. Em quase todas as mitologias, especialmente indo-europeias, um rio, ou braço do mar separa o mundo dos homens do mundo dos mortos. Letes, em grego, significa esquecimento – ideia incluída na partida para o mundo dos mortos ou da vinda desse mesmo mundo para quem renasce –, mas designa a entrada do mundo do Além em irlandês (*Letha*), no gaélico (*Llydaw*), no bretão (*Letha*) e no galo (*Litana*). Por ele se passa para entrar no mundo do Além e, neste, o esquecimento do mundo dos vivos está também incluído. Portanto, o significado permanece o mesmo, e o nome grego pode, como refere G. Quintela, ser uma tradução do nome céltico peninsular. Nestas mitologias, tanto grega, como céltica, um rio ou um braço de mar (mencionámos já o Além identificado como ilha) estão sempre no caminho de quem enceta a viagem para o Além e são parte da Geografia Sagrada de qualquer destas tradições. Geografia Sagrada essa que remete para o fim da terra conhecida, a fronteira entre estes dois mundos. E o mar sem fim, diante desta faixa atlântica na mais remota pré-história, foi, sem dúvida, um obstáculo e um ponto final, pelo menos durante milhares de anos, à expansão dos povos nómadas paleolíticos, iniciada em África e continuada na Eurásia.

Que nesta mítica finisterra peninsular existiu essa concepção de fim do mundo parece ficar comprovado pela existência, não de um, mas de mais do que um rio Letes: o rio Lima, a Norte, outro a Sul, perto de Faro, o actual rio Seco e que já foi rio de Santa Maria¹⁰⁸, e outro ainda mais a sul, o rio Guadalete, perto de Cádiz¹⁰⁹. E a todos eles se referem os auto-

res antigos, medievais e até mais modernos, dizendo-os rios do Além e procurando situar os Campos Elísios, ou esse mesmo Além, nas terras que lhes ficam próximas. Em Portugal, como na Galiza, ou na Andaluzia, são citadas as regiões do rio Lima, mas também as regiões de Lisboa, de Évora, de Sevilha ou de Cádiz¹¹⁰. O que daqui resulta é a faixa ocidental da Península Ibérica, óbvio fim da terra conhecida nos tempos recuados pré-históricos, ficar, assim, toda ela abrangida nessa Geografia Sagrada. À medida dos avanços civilizacionais, a História foi, evidentemente, empurrando as finisterras mais para norte – e sabemos que tal se dirá da Irlanda, por exemplo –, mas é natural concluir da importância que assumiam certos lugares para as populações autóctones desta finisterra, ao tempo do «Refúgio Ibérico». E dentro da visão mítico-religiosa cíclica pré-histórica, por uns se entravam para o Além, mas por outros se saía para a nova vida. Já encontramos essa ideia expressa em Marinho de Azevedo e também na citação que faz de André de Poza:

«[...]hubo dos rios en estos nuestros Reinos, el un es al Seprention, y el outro al medio día. El del Seprentio se llama Limia[...], y el del medio día se dice Guadalete[...] presuponiendo que nuestras Almas baxavan y subian por otros dos rios celestes colocados al Septentrion, y medio día de la carrera del Sol[...] el descanso de las Almas virtuosas se podia colocar en la comarca de Andaluzia, del rio medridional de Guadalete, asi como el trabajo, la fatiga y las tinieblas de Alma començavaan en aquel punto que nuestras Almas passavan por el rio Letes colocado al Seprentio[...]»¹¹¹.

É de salientar, no que toca aos rios Lima ou ao actual rio Seco, em Faro, e ao Promontório Sacro, não ser coincidência o facto de estas regiões possuírem um acervo particularmente rico em narrativas ou rumores relacionados com as mouras encantadas¹¹².

Mas mais importante é o facto de os dois mundos se interpenetrarem, quer no Promontório Sacro e no rio Letes, quer nas narrativas de mouras encantadas, sem esquecer a semelhança que se conjuga, indiscutivelmente, com o significado já referido da raiz possível para a palavra *moura*.

Para além de ser uma curiosidade ressaltar daqui a base para crenças em fantasmas ou almas-penadas – por isso termos considerado que as lendas urbanas actuais de fantasmas serão uma continuação destas histórias de base –, vamos recorrer de novo à importância desempenhada pelos lugares mais característicos, onde, regra geral, se dão estas aparições. Os locais são muitos e variados, mas estão sempre em situação de

ligação como o mundo subterrâneo, o mundo dos mortos. São grutas, covas, poços, minas, ou são correntes de água que brotam do mundo subterrâneo, fontes, rios ou cisternas, ou são árvores cujas raízes mergulham na terra, ou penedos escarpados que se abrem, cumes de montes e montanhas que se despenham no abismo. São, afinal, a *Mourama* (a mesma *Mourindade* dos Galegos, ou o *Sid*), que pensamos ser o nome que aqui assume o País dos mortos, apesar da natural confusão com a terra dos Sarracenos. Mas as características expressas nestas narrativas são inconfundíveis quanto aos aspectos do mito sobre os quais aqui nos temos debruçado. Se não, vejamos: a *Mourama* é sempre referida como uma entrada feita através de um buraco na terra, na árvore ou na pedra, já existente na natureza, ou que se abre misteriosamente à passagem do ente mítico. E a *Mourama*, tal como o Além, é um sítio maravilhoso, metamorfoseado, nas versões mais actualizadas, em palácios de ouro, prata e pedras preciosas, as riquezas do interior do seio da Terra-Mãe mas que no imaginário do homem pré-histórico eram tão só a vegetação, os animais da sua sobrevivência, todos os seres vivos, como ele próprio, e as pedras para seu abrigo na vida e na morte.

E dentro da concepção cíclica de vida/morte/vida, esse mundo do Além, dos mortos e dos antepassados, embora em oposição ao mundo dos vivos, também é a outra face deste. Portanto, paralelo, subterrâneo, onde a vida decorrerá do mesmo modo que do lado de cá, mas que, através dos momentos excepcionais do entreaberto, se podem cruzar. É nesses momentos, simultaneamente privilegiados e perigosos – a Morte, tal como o Sol, não se pode olhar de frente – que um desses seres míticos vem em busca de uma parteira, ou vem dar de beber aos seus cavalos, ou anda a jogar os paus e as bolas (jogos tradicionais portugueses), ou vem estender a roupa ou os frutos, ao Sol, ou está a tecer no seu tear, o que, para além dos significados simbólicos que possuem, são, ou foram, actividades rotineiras e normais no dia-a-dia das populações que contam estas visões. Mas ainda, e acima de tudo, vêm prometer as riquezas que desfrutam nesse mundo subterrâneo concebido pela imaginação humana primitiva como cheio de dádivas de vida/morte/vida, de fertilidade e de regeneração.

Exemplos da *Mourama*, para além da narrativa já mencionada, em Loulé¹¹³, acerca da casa de D. Faísca Vitória, onde «a sete varas do chão» os mouros se encontravam, vindos por caminhos subterrâneos, há muitos outros. Ainda segundo este investigador, outras tantas narrativas são

elucidativas do que aqui se disse: «Estou a ver que em Loulé há subterraneamente outra vila encantada», observou ele a uma informadora, ao que esta respondeu: «Loulé e freguesia. Não calcula aproximadamente o que aí há[...]»¹¹⁴. «[...]Nesta vila e em alguns sítios da freguesia[...] Há alguns anos, quando a Câmara procedeu a umas escavações[...] foram descobertos uns degraus que comunicavam para o interior da terra[...] por quaisquer motivos, cessaram os trabalhos e foi tudo novamente entulhado. Creia que não há uma só casa na Corredoira que não esteja assente numa abóbada, sob a qual passam as desditosas encantadas»¹¹⁵.

No sítio da Castelhana, perto de Querença (Algarve), na casa de um lavrador aparecia todos os dias, ao meio-dia em ponto, uma formosa dama. Um dia, a mulher do lavrador resolveu perguntar quem ela era:

«— Moro aqui bem perto. Venho convidá-la a visitar a minha casa - respondeu ela. A lavradora, muito curiosa, aceitou o convite[...] Teriam andado um quilómetro, meteu-se a dama por uma furna seguida da lavradora. Momentos depois viu-se esta à porta de um palácio e nele entrou impelida pela dama. Encontrou-se cercada de diversas pessoas de ambos os sexos que se ergueram à sua chegada encaminhando-se para a lavradora e a pedir-lhe um beijo. Conheceu a mulher, pelos trajos que tinha na sua presença, mouros e mouras encantadas, dispostos todos a roubar-lhe os santos óleos[...] e afastou com os braços a cáfila dos mouros. O impulso foi tal que fez cair no chão os que lhe estavam próximo[...] ao transpor a porta, olhou para trás e viu que todos os mouros e mouras se tinham transformado em diversos animais[...] A mulher encontrou-se então numa estrada e por ela se dirigiu para sua casa»¹¹⁶.

Perto de Faro, «corre pela tradição que um mourinho tem por costume convidar os transeuntes a entrar no seu palácio[...]» Os que se atrevem a entrar «pela celeste porta, e seguindo um corredor subterrâneo, chegam finalmente a um palácio[...] Tudo ali é de ouro, a começar pelos degraus[...]»¹¹⁷.

A um almocreve de São Brás de Alportel, José Coimbra, um dia, perto de Faro «apareceu-lhe subitamente uma formosa moura, vestida de azul, com os seus cabelos soltos em ondeadas madeixas[...]» De olhos azuis, parecia «reflectir o próprio céu». «A moura, de uma bondade extrema e sob a aparência de um anjo, convidou José Coimbra a acompanhá-lo.

«[...]Então a moura bateu com o seu pé pequenino no solo por três vezes [...] e ao mesmo tempo abriu-se uma porta[...]» Os dois desceram «uma esca-

daria do mais puro e fino porfido. Em poucos momentos viram-se numa sala de paredes e colunas de ouro maciço. Em breve [José Coimbra] saiu desse pasmo quando viu acorrentados a cada um dos dois cantos da sala, um leão e uma serpente[...]

– Se quiseres trocar essa vida arrastada que levas pela vida da opulência e ser possuidor deste vastíssimo palácio, onde o ouro é ainda o que menos valor tem, só de ti depende... Apenas três condições te imponho: consentires em ser três vezes engolido e três vezes vomitado pelo meu irmão; três vezes serás depois abraçado pela minha irmã, ficando o teu corpo ulcerado nos pontos em que ela se enroscar; e depois de tudo isto consentires ainda que eu te oscule a fronte, tirando-te os santos óleos que recebeste do baptismo[...]

Depois deste acontecimento, José Coimbra cegou, por não ter aceite o repto. E foi de novo a moura encantada, pelo facto de ele não ter divulgado o seu segredo, que o curou, dizendo-lhe que olhasse para o Sol no momento de ele nascer¹¹⁸.

Em Olhão, Manuel Caleça Branco contou esta história de quando tinha oito anos: andava ele a brincar quando lhe apareceu um rapaz desconhecido, disposto a ensinar-lhe novos jogos. Manuel Branco saltou para as suas costas e «ele não andava, mas voava! Quando cheguei ao sítio onde hoje corre a estrada... ele parou e abriu-se na sua presença um alçapão por onde descemos a um palácio que era uma verdadeira maravilha[...]

Quando Manuel Branco quis voltar para casa, o outro prometeu: «Levo-te e tem a certeza de que já não te deixo. Andarei invisível a teu lado, sentar-me-ei à mesa contigo e contigo me deitarei [...] Disse-me que era um mouro encantado[...] se a minha mãe me punha ao almoço dois peixes, um desaparecia imediatamente: era ele que o papava[...]

Estas são histórias do Algarve, mas outras semelhantes aparecem no resto do País: no Extremo Norte, em Trás-os-Montes, Vilar do Monte, Macedo de Cavaleiros, «por um caminho subterrâneo, se comunicavam os mouros com os de Balsamão, quatro quilómetros distante, no outro lado da Serra de Bornes, termo da vila de Chacim»¹²⁰.

Próximo de Rio Frio (Trás-os-Montes) «corre um riacho no lugar conhecido pelo nome das Maias. Crê-se que vem ali terminar a correnteza de salas subterrâneas que fica por baixo daqueles outeiros, o qual é habitado por lindas mouras. Nesse subterrâneo há uma riqueza incalculável¹²¹.

Em São Miguel de entre os Rios¹²² existem os mouros da Senhora da Cidade. «Do castro sai um grande cano de cantaria, que vai ter ao rio Douro, na margem direita, passando por baixo da igreja paroquial de São Miguel de entre os Rios, que é arquitectura românica, do séc. XII. O povo

liga a este cano muitas lendas e tradições dizendo que era por onde os mouros levavam os cavalos a beber ao Douro; que dentro dele há salas espaçosas, cheias de grandes riquezas; e que algumas pessoas arrojadas e ambiciosas de fortuna, que aí têm querido entrar, se tomam de muitíssimo medo, porque lá vêem mouros horripilantes e muito bem armados que lhes proíbem a passagem, etc.[...]»

«Na ponte da Caniça (Serra da Estrela), está lá o *buraco de mouro* que vai ter a um rico palácio de três salas, onde há grandes riquezas. É preciso atravessar três rios e ao fim dos três rios está uma porta de bronze com um coração no meio[...]»¹²³.

Nas imediações da Casa da Moira, uma gruta situada em Cabeço de Turquel, no centro do País, via-se às vezes, cá ao longe, um estendal de roupa alvíssima; chegando-se lá, porém, tudo desaparecia. Ainda assim, a moira que habitava aquela gruta várias vezes foi surpreendida pelos pastores, ora assoalhando os seus tesouros, ora fazendo a sua costura, para o que se servia dumas tesouras muito delicadas.

Nos exemplos que descrevemos ao longo desta primeira parte do trabalho podem notar-se já claramente presentes alguns dos elementos próprios de épocas posteriores, diferentes, portanto, dos mitemas originais pré-históricos que tentámos descrever. É essa análise diacrónica que iremos fazer agora, na segunda parte, tentando compreender, através do conteúdo expresso em muitas narrativas, de que modo foram evoluindo, de acordo com a variação dos contextos culturais de cada época.

(«Segue dentro de momentos»...)

NOTAS

- ¹ Vasconcelos, J. Leite de, *As Religiões da Lusitânia*, vol. I, Lisboa, Imprensa Nacional, 1897, p. XXVII.
- ² Cfr. Morais, Gabriela, *A Genética e a Teoria da Continuidade Paleolítica aplicadas à Lenda da Fundação de Portugal, Irlanda e Escócia*, Lisboa, Apenas Livros, 2008.
- ³ Vasconcelos, J. Leite de, *op. cit.* pp. XXV-XXVI.
- ⁴ Cfr. Morais, Gabriela, *op. cit.* e artigos de Ballester, Xaverio, in www.continuitas.com
- ⁵ Alinei, Mario, *A Teoria da Continuidade Paleolítica das Origens Indo-Europeias: Uma Introdução*, p. 22, Lisboa, Apenas Livros, Set. 2008.
- ⁶ Alinei, M. e Benozzo, Francesco, *Alguns Aspectos da TCP Aplicada à Região Galega*, Lisboa, Apenas Livros, 2008, p. 10
- ⁷ Eliade, Mircea, *Imagens e Símbolos*, pp. 160-161, Arcádia, Lisboa, 1979).
- ⁸ Cfr. Oliveira, Francisco Xavier d'Ataíde de, *As Mouras Encantadas e os Encantamentos no Algarve*, Loulé, Notícias de Loulé, 1994.
- ⁹ Velasco, Honorio M., «Leyendas y vinculaciones», in *La Leyenda. Antropología, Historia, Literatura*. Actas del coloquio celebrado en la Casa de Velázquez. *La Legende. Anthropologie. Histoire, Littérature*. Actes du colloque tenu à la Casa de Velázquez. 10/11-XI-1986. Madrid, Casa de Velázquez/Universidade Complutense, 1989, p. 124. As lendas como relatos «são associados a lugares concretos e apoiados sobre nomes e “factos”, isto é, acontecimentos [aparições de entes maravilhosos, por exemplo], mas que, ocasionalmente reunidos por conversas sobre coisas antigas, não formam qualquer trama, não são encadeados em sequência histórica».
- ¹⁰ Idem, *ibidem*, p. 123. «Quando se contam as lendas, os lugares não são apenas o suporte da recordação, uma velha técnica de memória, são mais. São o objecto segundo o qual se orientam as vinculações das pessoas, sobre o qual se expressam as crenças partilhadas no momento. E, deste modo, os lugares transmitem algo da sua permanência, da sua consistência».
- ¹¹ Idem, *ibidem*, p. 119.
- ¹² Eliade, Mircea, *O Sagrado e o Profano*, Lisboa, Livros do Brasil, s/d., pp. 149-150.
- ¹³ Graves, Robert, *Os Mitos Gregos*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1990.
- ¹⁴ Velasco, Honorio M., *op. cit.*, p. 132
- ¹⁵ Oliveira, F. X. d'Ataíde de, *op. cit.*, p. 113.
- ¹⁶ Oliveira, F. X. de Ataíde de, *op. cit.*, p. 46.
- ¹⁷ Ballester, Xaverio, *Zoónimos Ancestrales, Ocho Ensayos de Antropología Lingüística*, p. 39, Biblioteca Valenciana, Valência, 2006.
- ¹⁸ Levy, Pierre, *As Tecnologias de Inteligência, o Futuro do Pensamento na Era Informática*, Lisboa, Instituto Piaget, 1994, p. 106.
- ¹⁹ Morais, Gabriela, «Ao princípio era o olhar», in *A Construção do Visual, entre as Artes e as Ciências*, São Paulo, Arké Editora, 2006, pp. 35-46.
- ²⁰ Levy, Pierre *op. cit.* p. 101
- ²¹ Idem *ibidem*, p. 106.

- ²² «Nos tempos em que o mito era o sistema fundamental de representação e de organização do universo mental da Humanidade, a consciência assumia as formas e os conteúdos do património tradicional de contos míticos colectiva e individualmente próprios de uma dada população. [...]o próprio corpus mítico-ritual assegurava, pois, ao grupo a sobrevivência nos diversos climas do mundo, oferecendo aos seus membros, através da tradição de acções concretas e de atitudes mentais de que era portador, um programa completo de finalidades vitais específicas.» (cit. de Arsuaga, in Gabriele Costa, *Continuidade e Identidade na Pré-História Indo-Europeia; para Um Novo Paradigma*, Lisboa, Apenas Livros, 2008, p. 20).
- ²³ Alves, Francisco Manuel, abade de Baçal, *Memórias Arqueológico-Históricas do Distrito de Bragança*, tomo IX, Bragança, Tipografia Académica, 1982, p. 174.
- ²⁴ Velasco, Honorio M., *op. cit.*, p. 119).
- ²⁵ Frazão, Fernanda, *Lendas Portuguesas da Terra e do Mar*, Lisboa, Apenas Livros, 2004, pp. 83 e 224, .
- ²⁶ Ballester, Xaverio, «Linguistic Equilibrium in the Paleolithic: the Case of Indo-European», in M.Alinei (org.), *Intrusive Farmers or Indigenous Foragers: the New Debate about Ethnolinguistics Origins of Europe*, Actas do XIV Congresso da UISPP, Univ. de Liège, Bélgica, 2001, BAR International Series 1302, 2004, pp. 85-91.
- ²⁷ Oliveira, F. X. de Ataíde de *op. cit.*, p. 46
- ²⁸ Cfr. Morais, Gabriela, *op. cit.*, V. tb *Colecção Teoria da Continuidade Paleolítica*, dir. Xaverio Ballester, 4 títulos, Apenas Livros e artigos em www.continuitas.com
- ²⁹ Zilhão, João; Trinkaus, Erik (orgs.) *Portrait of the Artist as a Child. The Gravettian Human Skeleton from the Abrigo do Lagar Velho and its Archeological Context*, Lisboa, MC, IPA, 2002.
- ³⁰ Oliveira, F. X. de Ataíde, *op. cit.* p. 171, referência a Moncarapacho, no Algarve.
- ³¹ Cardozo, Mário, «Monumentos Arqueológicos da Sociedade Martins Sarmen- to», cont. do vol. LX, nº 3-4, p. 486, in *Revista de Guimarães*.
- ³² Pedro A. de Azevedo, «Extractos Archeologicos das Memorias parochiaes de 1758», in *O Archeologo Português*, Lisboa, Museu Ethnographico Portuguez, S. 1, vol. 2, n.º 3 (Mar. 1896), p. 89.
- ³³ Alonso Romero, Fernando, «Las mouras constructoras de megalitos, estudio comparativo del folklore gallego con el de otras comunidades europeas», p. 11, in *Anuário Brigantino*.
- ³⁴ *Religiões da Lusitânea, Loquunter Saxa*, MNA, Lisboa, 2002, p. 320, e Dume, S. Martinho de, *Opúsculos Morais*, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, s/d.
- ³⁵ Oliveira, F. X. de Ataíde de, *op. cit.* p. 115
- ³⁶ Sarmiento, Francisco Martins, «Materiais para a Arqueologia do Concelho de Guimarães», pp.172-173, in *Revista de Guimarães*, 1 4), Out.-Dez, 1884, Guimaraões, Casa de Sarmiento, pp. 161 a 189.
- ³⁷ «Testamento em português de D. Afonso II», *Revista Lusitana*, p. 82, in cvc.instituto-camoes.pt/bdc/etnologia/revistalusitana/08revista_08_pag_80.pdf - «...que u quer que eu **moira** quer en meu reino quer fora do meu regno...». V. tb. Lopes, Fernão, *História de uma Revolução*, primeira parte, *Crónica de El-Rei D. João*

- I de Boa Memória*, Pub. Europa-América, Lisboa 1990, pp. 104-107. «[...]Se o matarem, quer matem quer não, ca posto que ele **moira**, não minguará outro bispo português que vos sirva melhor que ele!»
- ³⁸ Marques, J. J. Dias, *Leyendas Vivas en Portugal: el Robo de Organos en las Tiendas de los Chinos*, Universidade do Algarve, 2009.
- ³⁹ Gutiérrez, Fátima «Epifanías del imaginario: la leyenda», in *La Leyenda. Antropología, Historia, Literatura*. Actas del colóquio celebrado en la Casa de Velázquez. La Legende. Anthropologie. Histoire, Littérature. Actes du colloque tenu à la Casa de Velázquez. 10/11-XI-1986. Madrid, Casa de Velázquez/ Universidade Complutense, 1989, p. 28.
- ⁴⁰ Velasco, Honorio M., *op. cit.*, p. 129
- ⁴¹ Vasconcelos, José Leite de «As Lapas (Torres Novas)», in *O Archeologo Portuguez*, S. 1, vol. 1, n.º 4, p. 112, Lisboa, Museu Etnographico Portuguez (Abr. 1895).
- ⁴² Idem, *Mitologia e Superstições, Fragmentos para Uma Mitologia Popular Portuguesa*, in cvc.instituto-camoes.pt/bdc/etnologia/opusculos/vol05/opusculos05_496_503.pdf.
- ⁴³ Alves, F. M. abade de Baçal, *op. cit.*, tomo IX, p. 487.
- ⁴⁴ Van Gennep, *Le Folklore du Dauphiné*, 1, 74, (cit. encontrada em *Mitologia e Superstições, Fragmentos para Uma Mitologia Popular Portuguesa*, in cvc.instituto-camoes.pt/bdc/etnologia/opusculos/vol05/opusculos05_496_503.pdf)
- ⁴⁵ Vasconcelos, J. L., *Mitologia e Superstições, Fragmentos para Uma Mitologia Popular Portuguesa*, in cvc.instituto-camoes.pt/bdc/etnologia/opusculos/vol05/opusculos05_496_503.pdf.
- ⁴⁶ Alinei, M., *A Teoria da Continuidade Paleolítica das Origens Indo-Europeias: Uma Introdução*, Lisboa, Apenas Livros, 2008
- ⁴⁷ Koch, John T., *Tartessian, Celtic in the South-west at the Dawn of History*, Aberystwyth, 2009.
- ⁴⁸ Ballester, Xaverio, *Sobre el Origen de las Lenguas Indoeuropeas Prerromanas de la Península Ibérica*, www.continuitas.com
- ⁴⁹ O' Donnell, Charles James, *Celtic Studies Lectures*, 2008 (*Was the Atlantic Zone the Celts Homeland? e People called Kelttoi, the La Tène Style, and Ancient Celtic Languages:the Threefold Celts in the Light of Geography*), in Koch, John T., *op. cit*, pp. 132 a 142.
- ⁵⁰ Cunliffe, Barry, *Facing de Ocean, the Atlantic and his Peoples - 8000 BC - 1500 AD*, New York, Oxford University Press, 2001.
- ⁵¹ Ballester, X., «Linguistic Equilibrium in the Paleolithic: the Case of Indo-European», in M.Alinei (org.), *Intrusive Farmers or Indigenous Foragers: the New Debate about Ethnolinguistics Origins of Europe*, Actas do XIV Congresso da UISPP, Univ. de Liège, Bélgica, 2001, BAR International Series 1302, 2004, pp. 85-91.
- ⁵² Ballester, X., *op.cit*
- ⁵³ Só em Foz Coa, por exemplo, pensa-se que a população chegava a atingir os 1000 indivíduos (declarações ouvidas na transmissão do Canal História, sobre Foz Coa, em 30 de Março de 2009)
- ⁵⁴ Ballester, X. *op. cit.*
- ⁵⁵ Luís, Luís, *Arte Rupestre e Ocupação Humana no Vale do Côa, Balanço da Investigação do Parque Arqueológico do Vale do Côa* (www.ipa.min-cultura.pt/)

- ⁵⁶ Idem, *ibidem*.
- ⁵⁷ Ballester, X. *op. cit.*
- ⁵⁸ Idem, *ibidem*.
- ⁵⁹ Pérez, José Aparício, «La Evolución Humana: los Años Mágicos», in *Liburna, Rev. de Humanidades*, Valência, Univ. Católica de Valência «San Vicente Mártir», 2008, p. 22.
- ⁶⁰ Morais, Gabriela, *op. cit.*
- ⁶¹ Poderá estabelecer-se um paralelo entre esta actividade da costureira e a actividade da moura tecedeira., Também em muitas narrativas o tear não está presente, mas ouve-se. Nas Maias (Porto), no sítio onde se cruzam dois carreiros, ao bater do meio-dia no dia de S. João, quando se encontram casualmente três Marias, ouvem-se, claramente, tecer debaixo do chão uns poucos de teares de ouro e prata, os quais são misteriosamente tangidos por lindas e jovens moirinhas, in Pedroso, Consiglieri, *Contribuições para Uma Mitologia Popular Portuguesa e Outros Escritos Etnográficos*. Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1988, p. 225.
- ⁶² Consideramos poder estabelecer igualmente aqui um paralelo, que terá a ver com o que se irá desenvolver mais adiante acerca do culto e do País dos mortos.
- ⁶³ Pessanha, D. Sebastião, *Doçaria Popular Portuguesa, Estudo Etnográfico*, Lisboa, Fundação Nacional para a Alegria no Trabalho, 1957.
- ⁶⁴ Cfr. Pedroso, Consiglieri, *op. cit.* p. 226.
- ⁶⁵ Cfr. Oliveira, F. X. Ataíde de, *op. cit.*
- ⁶⁶ Idem, *ibidem*, p. 130.
- ⁶⁷ Garcia Quintela, Marco V., *El Pasado Legendario, Mitos Hispánicos, La Edad Antigua*, Madrid, Ed. Akal, 2001.
- ⁶⁸ «É opinião unânime que na cultura do *Homo sapiens sapiens* estão já presentes todas as propriedades fundamentais que caracterizam ainda hoje a mente humana e que, decerto, de acordo com os dados actuais, elas já existiam pelo menos a partir do Paleolítico Superior: linguagem verbal, (auto)consciência, símbolos, religião, ritos, mitos, enterramentos, emprego consciente de organização operacional e de técnicas complexas, capacidade de contar, observações astronómicas, formas diversas de organização social e territorial, arte, tatuagens e ornamentos pessoais, etc.» (Coste, Gabriele, «Linguística e pré-história. II: Linguagem e criação do sagrado», in *Quaderni di Semantica*, 27, 1-2, 2006 – tradução das autoras).
- ⁶⁹ Pérez, José Aparício, «La Evolución Humana: los Años Mágicos», in *Liburna, Rev. de Humanidades*, Valência, Univ. Católica de Valência «San Vicente Mártir», 2008, pp. 21 e 22.
- ⁷⁰ Ballester, Xaverio, *Zoónimos Ancestrales, Ocho Ensayos de Antropología Lingüística*, Valência, Biblioteca Valenciana, 2006p. 194.
- ⁷¹ Idem, *ibidem*.
- ⁷² Eliade, Mircea, *O Sagrado e o Profano*, Lisboa, Livros do Brasil, s/d, pp. 149- - 150).
- ⁷³ Na Proviceira, na zona de Canedo, Santa Maria da Feira, aparece uma grade de

ouro, porcas com ninhadas de porquinhos, fantasmas, caixões com velas a arder, etc. As pessoas medrosas evitam passar, de noite, na zona. In Arlindo de Sousa, *Única (Civilizações Pré-histórica, Proto-Histórica, Romana e Romano-Portuguesa da Bacia do Uíma, no Concelho da Feira)*. (Separata de Arquivo do Distrito de Aveiro, vol. XX). Aveiro, 1954, p. 55. De salientar aqui a relação com fantasmas e com a morte, tema que desenvolveremos adiante.

⁷⁴ Pedroso, Consiglieri, *op. cit.* p. 221.

⁷⁵ Eliade, Mircea, *op. cit.*, p. 148.

⁷⁶ Pedroso, Consiglieri, *op. cit.*, p. 209.

⁷⁷ Vasconcelos, J. L., *Mitologia e Superstições, Fragmentos para uma Mitologia Popular Portuguesa*, in cvc.instituto-camoes.pt/bdc/etnologia/opusculos/vol05/opusculos05_496_503.pdf.

⁷⁸ Também não será por acaso que as aparições de Fátima estão ligadas, essencialmente, aos meses de Maio e de Outubro e que em Agosto se oferecem a Nossa Senhora sacos com os frutos das colheitas.

⁷⁹ Daí a nossa frase tão comum «ir para o galheiro» quando queremos referir a perda de qualquer coisa.

⁸⁰ Morais, Gabriela, *O Santuário Alentejano de São Miguel da Mota, Vestígios de um Culto à Grande Deusa*, Lisboa, Apenas Livros, 2001.

⁸¹ Pedroso, Consiglieri, *op. cit.* p.111.

⁸² Pedroso, Consiglieri, *op. cit.*, p. 209.

⁸³ Vasconcelos, J. L., *op. cit.*

⁸⁴ Alves, F. M. abade de Baçal, *op. cit.*, tomo IX, p. 497.

⁸⁵ Sarmiento, F. M., *op. cit.*, pp. 172 a 174.

⁸⁶ Frazão, Fernanda, *Passinhos de Nossa Senhora, Lendário Mariano*, Lisboa, Apenas Livros, 2006, p. 44.

⁸⁷ Oliveira, F. X. Ataíde de, *op. cit.*, pp. 113-114.

⁸⁸ Idem, *ibidem*, p. 124.

⁸⁹ Pedro A. de Azevedo, «Extractos Archeologicos das «Memorias parochiaes de 1758», In *O Archeologo Portuguez*, Lisboa, Museu Ethnographico Portuguez, S. 1, vol. 2, n.º 3 (Mar. 1896), p. 89.

⁹⁰ Pedro A. de Azevedo, «Extractos Archeologicos das «Memorias parochiaes de 1758», In *O Archeologo Portuguez*, Lisboa, Museu Ethnographico Portuguez, S. 1, vol. 2, n.º 3 (Mar. 1896), p. 89.

⁹¹ Sarmiento, F. M., «Expedição científica à serra da Estrela em 1881», *Revista de Casa de Sarmiento*, Guimarães, Sociedade Martins Sarmiento, Núcleo de Documentação Abade de Tagilde, n.º 100.11 Secção de Arqueologia.

⁹² Barreiros, Fernando Braga, «Tradições populares do Barroso (concelho de Montalegre)». In *Revista Lusitana. Arquivo de Estudos Filológicos e Etnológicos Relativos a Portugal*, Lisboa, Museu Etnologico Portuguez, vol. XVIII, n.º. 1-2, 1915, p. 298.

⁹³ Gomes, Mário Varela, «A Bicha Pintada (Vila de Rei, Castelo Branco) e as Serpentes na Proto-História do Centro e Norte de Portugal, in *Estudos Pré-Históricos*, Centro de Estudos Pré-Históricos da Beira Alta, v. VII, Viseu, 1999, p. 221.

- ⁹⁴ Cardoso, João Luís, *Pré-História de Portugal*, Lisboa, Editorial Verbo, 2002.
- ⁹⁵ Para além destas ossadas, o abrigo revelou ter recebido pelo menos mais quatro ocupações humanas, no Paleolítico Superior, durante mais dez mil anos, contando-se entre eles acampamentos de base e acampamentos temporários. Muito perto, encontraram-se pinturas rupestres pertencentes à Pré-história recente.
- ⁹⁶ Oliveira, F. X. Ataíde de, *op. cit.* p. 224.
- ⁹⁷ Idem, *ibidem*, p. 225.
- ⁹⁸ Id., *ib.*, p. 116.
- ⁹⁹ *Diccionario de los seres míticos gallegos*, elab. por Antonio Reigosa, Xosé Miranda e Xoan R. Cuba, Ed. Xerais de Galicia, 2006, pp. 194-195. cfr. tb. entradas: Mouras, Vieja.
- ¹⁰⁰ E porque a vês, meu filho,
Que nunca te chegue a mão
Ou rouba-te os santos óleos
E deixas de ser cristão (cfr. Ataíde de Oliveira, *op. cit.*, p. 47).
- ¹⁰¹ *Diccionario de los Seres Míticos Gallegos*, pp. 194-195. cfr. tb. entradas: Mouras, Vieja.
- ¹⁰² Oliveira, F. X., Ataíde, *op. cit.* p. 81
- ¹⁰³ Idem, *ibidem*, p. 86.
- ¹⁰⁴ Vasconcelos, J. Leite de, *Religiões da Lusitânia*, Vol. II, pp. 199-216, e v. tb. Morais, Gabriela, *A Genética e a TCP Aplicadas à Lenda da Fundação de Portugal, Irlanda e Escócia*.
- ¹⁰⁵ Oliveira, F. X. Ataíde de, *op. cit.* pp. 84-85.
- ¹⁰⁶ Depois do dilúvio, Deucalião e Pirra obedecem à ordem de Geia, lançando para trás de si uma pedra, os ossos da Terra-Mãe: Deucalião faz surgir os homens, Pirra, as mulheres, que repovoam a terra (cfr. Graves, Robert, *op. cit.*).
- ¹⁰⁷ *Diccionario de los Seres Míticos Gallegos*, pp. 260-261.
- ¹⁰⁸ Rei, António, *O Gharb al-Andalus em Dois Geógrafos Árabes do Século VII / XIII: Yâqût al-Hamâwî e Ibn Sa'îd al-Maghribî*, Ilisboa, Instituto de Estudos Medievais/ FCSH - UNL, p. 21.
- ¹⁰⁹ Canto, Alicia M., «Los viajes del caballero inglés John Breval a España y Portugal: novedades arqueológicas y epigráficas de 1726», in *Revista portuguesa de Arqueologia*, vol. 7, número 2, 2004, p. 265-364
John Breval refere «un río que desagua en la bahía de Cádiz, no lejos de esta ciudad, en el Puerto de Santa María, río cuyo nombre en la Antigüedad fue Lethe, en forma parecida a como los Campos Elíseos fueron situados por algunos autores en esta parte de Andalucía».
- ¹¹⁰ Canto, Alicia M., *op. cit.*
- ¹¹¹ Azevedo, Luis Marinho de, *Fundação, Antiguidades e Grandezas da Mui Insigne Cidade de Lisboa*, tomo I, Lisboa, Officina Craesbeckiana, 1652, pp. 67-68.
- ¹¹² «No sítio do Ribeiro Seco, aparecia antigamente um encantamento. Era uma grande cobra. Certa rapariga sonhou que a cobra dormia sobre um grande

depósito de dinheiro em ouro. Muita gente a esse tempo tinha visto o encantamento, mas ninguém sabia de que meios podia usar para o desencantamento da moura. Infelizmente, a rapariga contou a diversas pessoas o sonho que tivera, o que certamente contribuiu para o desaparecimento da cobra» (Ataíde de Oliveira, *op. cit.* p. 120). Esta narrativa, um exemplo entre muitas outras, tem também como particular interesse a referência ao sonho, próprio da religião primitiva desta faixa atlântica, uma religião telúrica, oracular e misteriosa, em que os sonhos desempenhavam um papel essencial nos vaticínios e nas previsões, como o atestam tantos santuários, designadamente o do Endovélico, paradigma da religião primitiva lusitana e a que já fizemos referência.

¹¹³ Oliveira, F. X. Ataíde de, *op. cit.*

¹¹⁴ Idem, *ibidem*, p. 77

¹¹⁵ Id. *ib.*, p.79.

¹¹⁶ Id. *ib.*, pp. 131-132.

¹¹⁷ Id. *ib.*, p. 152.

¹¹⁸ Id. *ib.*, pp. 158 e seg.

¹¹⁹ Id. *ib.*, pp. 167-168.

¹²⁰ Alves, F. M., abade de Baçal, *op. cit.*, tomo IX, p. 488.

¹²¹ Pedroso, Consiglieri, *op. cit.* p. 225.

¹²² Vieira de Andrade, Abade de Ramalde, «Castro de Entre-os-Rios». In *O Archeologo Portuguez*, Lisboa, Museu Ethnographico Portuguez, S. 1, vol. 23, n.º 1-12 (Jan.-Dez. 1918), p. 75.

¹²³ Pedroso, Consiglieri, *op. cit.* p. 225.

ÍNDICE

Prefácio, 3

Considerações gerais sobre lenda e a sua relação com o mito, 6

Mouras (mouros/gigantes e mourinhos) encantadas. Origens e enquadramento histórico e mítico, 13

1. Abrangência cronológica e geográfica deste *corpus*, 13

2. Considerações gerais sobre o Paleolítico Superior (cerca de 40 000 a. C. a 10 000 a. C.), 21

3. Aspectos do mito, 25

3.1. Culto da fertilidade e totemismo , 28

3.2. O culto dos mortos e dos antepassados, o Mundo dos Mortos ou do Além, 38

