

GABRIELA MORAIS

(com a colaboração de FERNANDA FRAZÃO)

*CONTRIBUTOS PORTUGUESES  
PARA O ESTUDO DO CULTO DAS CABEÇAS*

Há alguns anos, ao folhearmos um livro do século XVIII<sup>1</sup>, encontrámos uma lenda esquecida acerca da fundação de Portugal, em tempos pré-históricos (1535 a. C.). Segundo esta lenda, o fundador de Portugal teria sido Gatelo, um príncipe grego, vindo do Egipto, cuja descendência originou também a criação dos reinos da Irlanda e da Escócia (*Gatelus* é a tradução latina do nome irlandês desse personagem, que surge, em diversas versões, como Goidel, Gaidel ou Gael Glas). Fazendo reportar-nos ao segundo milénio antes de Cristo (1553 a. C.), a lenda refere-se à origem do próprio nome de Portugal – reino de Portogatelo (*Port of Gael*, segundo Nennius<sup>2</sup>) – e à fundação

1. A.V.B. SAMPAYO, *Nobiliarquia Portuguesa, Tratado da Nobreza Hereditária e Política*, Lisboa, Ed. de autor, 1754.
2. NENNIUS, *British History and the Welsh Annals*, trad. de J. MORRIS, London, Phillimore and Co. Ltd, 1980.

do núcleo populacional a partir do qual se diz ter nascido o nosso país.

Foi na investigação efectuada entretanto que viemos a verificar ser esta «história» apenas uma parte, um último capítulo de todo um *corpus* lendário, mítico e primitivo, pertencente à tradição céltica irlandesa e escocesa, a respeito da sua própria fundação e povoamento, com reflexos também na tradição britânica. Um dos documentos principais onde esta lenda se insere é o *Lebor Gabala Erren*, o *Livro Irlandês das Invasões*, dos mais antigos que se conhecem redigidos em irlandês (cerca do século XI d. C.). Nele se conta a história das supostas e sucessivas entradas na Irlanda de diferentes povos, desde a criação do mundo até à chegada dos Milesianos, os filhos de Mil – cognome de Gatelo –, considerados, na literatura antiga e moderna, como pertencentes ao povo celta, habitante da Ibéria, a partir da qual terá nascido, inclusivamente, o nome da primitiva Irlanda, Hibernia, ou «filha da Ibéria». E Híbero (ou Eber) era o nome do filho mais velho de Gatelo, igualmente presente na versão portuguesa da lenda. Acresce, ainda, que, em toda esta tradição, se diz ser a esse príncipe Gatelo que se teria ficado a dever a origem da língua godélica – assim chamada por partir do seu próprio nome –, antepassada das línguas gaélicas, de que fazem parte o irlandês e o escocês moderno.

A partir dos estudos que efectuámos e de que demos conta em *A Lenda Fundação de Portugal, Irlanda e Escócia* e em *A Genética e a Teoria da Continuidade Paleolítica Aplicadas à Lenda da Fundação de Portugal, Irlanda e Escócia*<sup>3</sup>, adiantámos então a hipótese de estas tradições mítico-lendárias, transmitidas oralmente durante centenas de anos até passarem à escrita, não serem senão memórias perdidas e distorcidas de factos reais. E de não se restringirem apenas à época retratada na lenda de

3. G. MORAIS, *A Genética e a Teoria da Continuidade Paleolítica Aplicadas à Lenda da Fundação de Portugal Irlanda e Escócia*, Lisboa, Apenas Livros, 2008.

Gatelo/Mil – a Idade do Bronze. Serão, assim, memórias do que poderá ter sido, historicamente, a progressiva mobilidade dos agrupamentos humanos e a expansão das ideias, vindas dos tempos paleomesolíticos, realizadas entre o Mediterrâneo Oriental, a Europa do Norte e a faixa atlântica em que nos inserimos. Encontrámos a sua possível comprovação na arqueologia, na linguística, na genética, nos estudos paleoclimáticos, na paleozoologia ou na paleobotânica. E tendo como instrumento de trabalho o *Paradigma da Continuidade Paleolítica*, entretanto lançado por Mario Alinei com a adesão de outros investigadores, ao articularmos os resultados das diversas disciplinas com as míticas invasões relatadas no *Livro das Invasões Irlandesas*, no fio da lenda tentámos deslindar o fio da história. Pelo que nos foi dado verificar, chegámos à hipótese, não só da existência muito provável, desde a mais remota antiguidade, dessas idas e vindas de vários grupos humanos ao longo do Atlântico, como também da circunstância de a Península Ibérica ter sido o *habitat* nuclear desses grupos – o «Refúgio Ibérico» – ao tempo do máximo glacial, há cerca de 17, 16 mil anos, os quais, por razões devidas, entre outras, às alterações geoclimáticas, acabariam por se separar no decorrer do tempo. E esta circunstância passou, por um lado, a tornar mais compreensível a persistência de arcaísmos culturais e, por outro, a ajudar a vislumbrar, através deles, a génese de muitas crenças e cultos, como o culto das cabeças, aqui em apreço. Passaram também a ficar mais plausíveis e coerentes as raízes da nossa história, agora enquadrada numa muito longa tradição, a tradição céltica, transmitida, durante milénios, oral e poeticamente.

A história tradicional tem defendido que, embora os Celtas sejam constituídos por grupos distintos de povos, sem organização política comum, eles partilham língua, crenças e cultura, patentes, por exemplo, num determinado tipo de achados arqueológicos. Porém, defende também que eles vieram da Europa Central, de Hallstatt e de La Tène, e que chegaram à Península Ibérica, bem como à Irlanda, apenas por

volta dos séculos VIII ou VII a. C., ou até só no século VI a. C. Assim, como ver Gatelo, ou o agrupamento humano que ele poderá simbolizar, como um celta? Ou como encarar todo este acervo mítico-lendário com referenciais arqueológicos e culturais célticos muito anteriores a essa data?

Ora, segundo Alinei e os investigadores que passaram a entrar em linha de conta com este novo *paradigma*, os Celtas inscrevem-se dentro da primeira chegada ao Ocidente do *Homo sapiens sapiens*, no Paleolítico Superior. Assim, «a “misteriosa chegada” dos Celtas à Europa Ocidental, obrigatoriamente efectuada no decurso do 1º milénio a. C. na teoria tradicional, é substituída pelo panorama de uma mais primitiva diferenciação dos Celtas, como sendo o grupo mais ocidental indo-europeu, na Europa»<sup>4</sup>. Afinal, nesse 1º milénio, «não há absolutamente nenhum vestígio da “chegada” dos Celtas ao Ocidente Europeu, pela simples razão de que eles sempre aí estiveram [...]»<sup>5</sup>. Estão, deste modo, incluídos linguística, cultural e geneticamente dentro dos grandes bandos de nómadas caçadores-recolectores, que se expandiram, então, do Indo para a Europa, de Sul para Norte: os chamados indo-europeus serão, portanto, os europeus mais antigos desta vasta região de que fazemos parte. E «o centro de gravidade da cultura céltica é reconhecido nas ilhas Britânicas e no Ocidente Atlântico, onde os Celtas já se encontravam no Mesolítico e no Paleolítico Superior»<sup>6</sup>. A linha evolutiva dos povos atlânticos, para além de poder ter sido sempre céltica, da cultura mesolítica ao megalitismo e à cultura do vaso campaniforme – de que é representativa a região de Palmela, por exemplo, mas que se estende por todo o País –, explicaria, assim, mais facilmente o grande desenvolvimento da civilização da Europa Central, de

4. M. ALINEI, *A Teoria da Continuidade Paleolítica sobre as Origens Indo-Europeias: Uma Introdução*, Lisboa, Apenas livros, 2008.

5. *Ibidem*.

6. *Ibidem*.

Hallstadt e de La Tène. Por outro lado, as matérias-primas, o ouro, o cobre ou o estanho, bem como os cavalos, as riquezas maiores que propiciaram aquele desenvolvimento, existiam sobretudo na Península Ibérica, designadamente em território português. «Consequentemente, a duração da expansão colonial dos Celtas foi muito mais longa do que se tem pensado e direccionada de ocidente para oriente, e não o contrário»<sup>7</sup>.

Segundo o linguista Xaverio Ballester, no momento em que começa a romanização, o conjunto indo-europeu, composto por lusitanos e galaico-lusitanos, celtibéricos e, talvez, tartéssicos ou lusitanos do Sul, ocupa aproximadamente um pouco mais de metade da zona ocidental da Península, e as línguas célticas são a única família indo-europeia reconhecida unanimemente para a Península Ibérica. Por outro lado, se olharmos para os nomes de *Portugal*, *Gaíza*, *Gália* ou *Gales*, vemos que eles podem esconder, ou melhor, revelar, essa muito primitiva celticidade: «O antigo nome dos *Celtae* poderá estar bem preservado no etnónimo *Galatai*, o qual poderá explicar-se como sendo *\*gala* – ‘fim, limite, margem’ – e *\*tai*, ‘aqueles, os de’, com o significado geral de ‘povo dos limites’, uma espécie comum de etnónimo que se rege pela situação geográfica dos antigos Celtas e dos seus antecedentes históricos»<sup>8</sup>.

É, assim, que, tendo como referencial o *paradigma da continuidade* e tomando em conta toda a tradição acima referida (não só britânica, como também nacional), se tornam compreensíveis certos fenómenos que cada vez mais vamos encontrando em Portugal, bem como noutras regiões de todo este arco atlântico, da Hispânia às ilhas Britânicas, passando pela França, e seguindo, inclusive, até à Escandinávia megalítica. Deste modo, ligando sobretudo Portugal, a Galiza e a Gália aos Celtas e, concomitantemente, à Irlanda, à Escócia

7. *Ibidem*.

8. X. BALLESTER, *Sobre el Etnónimo de los Gálatas (y de los Celtas)*, «Gérion», xx, 2002, pp. 307-304 (tradução nossa).

ou a Gales, na sugestão do céltico atlântico, encontramos uma possível explicação da existência, ao longo das várias etapas pré-históricas, das mais recuadas às mais recentes, de elementos tidos como célticos pelos historiadores. São exemplo disso certos motivos iconográficos – espirais, círculos ou cruces –, o megalitismo (*cromeleques* ou recintos megalíticos e antas), os artefactos arqueológicos, como os vasos de cerâmica ou de metal – os caldeirões –, ou os carros de rodas, certo tipo de jóias – os torques e as *viria* –, e os deuses. E as características do mais complexo panteão pré-romano, o panteão galaico-lusitano, são indicativas de uma longa tradição religiosa identificada com o mundo celta. Mas também o são as tradições orais, os mitos e os seus resíduos, as lendas, que nos dão pistas para encontrar as crenças e a cultura de cariz céltico. Entre estas, estarão as narrativas das mouras encantadas e da mourama<sup>9</sup> que, à maneira céltica, reflectem a crença no mundo do Além, o culto da fertilidade e o culto dos mortos, manifestações tidas como oriundas do Paleolítico. Tal como a sacralização dos rios Letes, os rios do esquecimento e de entrada para esse outro mundo que, situando-se, um no Norte de Portugal (rio Lima), outro no Sul (rio Letes, hoje rio Seco, perto de Faro), englobam todo o País numa geografia sagrada. Geografia sagrada de que faz parte o Promontório Sacro, na ponta ocidental do Algarve, local de comunicação entre o mundo dos homens e o mundo do Além, característica típica da mitologia céltica. Aí, homens e deuses podem encontrar-se a partir do pôr do Sol, hora do *entreaberto*, como consta da tradição portuguesa, sendo este um dos temas próprios das Finisterras, em perfeita consonância com a designação citada já a propósito do «povo dos limites» ou «dos extremos».

É, assim, enquadrado em todos estes elementos que o culto das cabeças em Portugal parece sobressair, já que este será um

9. Cf. F. FRAZÃO - G. MORAIS, *Portugal, Portugal, Mundo dos Mortos e das Mouras Encantadas*, 3 voll., Lisboa, Apenas Livros, 2009-2010.

dos tópicos dominantes da mitologia céltica; embora, como o afirma Manuel Alberro<sup>10</sup>, nem todos os investigadores concordem com este ponto, considerando as cabeças ou como «uma das decorações favoritas» ou como «um componente normal de uma batalha»<sup>11</sup>, ou considerando, ainda, que este culto não é exclusivo (e não o será, de facto) dos antigos povos célticos. No entanto, e partindo de testemunhos portugueses, partilhamos com Alberro a opinião de que a cabeça «figura em todas as práticas culturais com a máxima extensão temporal e geográfica, pois se encontra presente desde o princípio até ao final da tradição e cultura dos antigos celtas, tanto em contextos arqueológicos e iconográficos como literários e mitológicos»<sup>12</sup>. E a verdade é que os testemunhos multiplicam-se, nas ilhas Britânicas, em França e na Península Ibérica e, de um modo geral, em todo o continente europeu considerado céltico. Ao que tudo indica, para os Celtas, a cabeça terá sido «o lugar onde residia a alma, a pura essência da personalidade humana que, na sua iconografia, chegou a representar os deuses»<sup>13</sup>. Nesta medida, a cabeça possuiria atributos divinos e, na sua directa relação com as crenças religiosas célticas, para além de ser incorruptível e autónoma do corpo, teria poderes protectores – das pessoas ou colectividades, do gado ou da vegetação, fontes da sobrevivência –, divinatórios ou proféticos, de cura e de regeneração, poderes, em suma, xamânicos. Como tal, vamos encontrá-la, ainda hoje, inserida simbolicamente dentro das correntes de esoterismo.

Assim sendo, poderemos olhá-la como representante do espírito, da criatividade divina expressa através do humano, que tomaria corpo na poesia, forma e suporte de toda a

10. M. ALBERRO, *Paradigmas de la cultura y la mitología célticas, ilustrados con sagas*, Gijón, Asturias, Ed. Trea, 2006, p. 283.

11. Citações de Hutton e de B. Cunliffe, respectivamente, in *ibidem*, p. 282.

12. *Ibidem*, p. 253.

13. B. RAFTERY, *Pagan Celtic Ireland*, London, Thames & Hudson, 2000.

sabedoria, em consonância com o papel que o conhecimento intuitivo desempenha na psique humana, segundo o afirmam as ciências cognitivas. Nesta ordem de ideias, podemos compreender a função fundamental, mais tardia, junto de reis e príncipes, dos bardos, membros da mais alta classe sacerdotal céltica, os druidas, conhecedores dos segredos da Terra, do passado, presente e futuro. Lembremos Amergin, o bardo de Gatelo (na lenda também dito como um dos seus filhos), considerado o primeiro poeta da Irlanda, acompanhante dos Milesianos na viagem da Península Ibérica para a ilha irlandesa, decisivo no seu sucesso: a sua canção, ou hino litúrgico imbuído do espírito da Terra,

concentrando a energia do mito poético original e arquetípico no qual o poeta se identifica com todo o mundo natural que o rodeia, e nele se transforma, ao invocar as suas forças vitais [...], permitiu ao seu povo dissipar o nevoeiro e apaziguar a tempestade em que os druidas dos Tuatha Dé Danan haviam mergulhado a Irlanda para melhor a esconder dos olhos invasores<sup>14</sup>.

E recordemos ainda o mais bem conhecido bardo/druida, Merlin, o mago do rei Artur, cuja tradição entronca naturalmente neste *corpus* mítico celta. Mas lembremos também o que afirma Estrabão acerca de alguns dos povos peninsulares, os Túrdulos ou Turdetanos, da zona sul – que engloba, para além da Andaluzia, a região portuguesa do Alentejo e do Algarve –, afirmando que «são os Turdetanos reputados os mais sábios; possuem uma literatura, histórias ou anais dos antigos tempos, poemas e leis em verso, que datam, ao que pretendem, de seis mil anos»<sup>15</sup>. Não deixa de ser curioso que, nestas mesmas regiões do Sul peninsular, se tem encontrado o maior número de exemplares da chamada escrita

14. A. VARANDAS, *Mitos e Lendas Celtas, Irlanda*, Lisboa, Centralivros, 2006, p. 13.

15. ESTRABÃO, *Descrição da Península Ibérica*, livro 3º da *Geografia*, parte 1, 1ª reimpressão fac-similada, Junho de 1999, p. 6.

sul-lusitana, tartéssica ou do Sudoeste (cerca dos séculos VIII-V a.C.), que incide, segundo John Koch<sup>16</sup> – causando, embora, muita polémica –, nas zonas mais nitidamente célticas, com padrões comparáveis às línguas goidélicas medievais e modernas e que poderia ter sido criada com um alfabeto inventado pelos poetas, os quais teriam o nome nativo de *kerdo*.

Mas na mitologia irlandesa vamos encontrar também Bran (um herói simultaneamente identificado com o deus-corvo, símbolo guerreiro e protector contra o inimigo, cujas implicações míticas fazem parte do ideário do Promontório Sacro<sup>17</sup>) que, ao morrer na Irlanda frente às tropas inimigas, aconselha os seus a decapitá-lo e a levarem consigo a sua cabeça para os proteger. Durante cerca de oitenta anos após a sua morte, ainda a cabeça de Bran os auxiliava com as suas profecias, bem como cantava sagas heróicas nos banquetes rituais.

Esta combinação de saberes e talentos, em que a poesia é a expressão mais perfeita, está presente noutros exemplos, dos quais salientamos o da descrição de uma batalha perdida pelo rei irlandês, já do século X, em que um soldado cortou a cabeça a Donn Bó, um poeta trovador, encontrado morto entre os derrotados, para que ele cantasse as suas sagas, no momento do banquete de celebração da vitória<sup>18</sup>. Inúmeros outros casos aparecem a dar-nos conta de que a cabeça do inimigo serviria, nas mãos de possíveis chefes ou sacerdotes, para libações rituais, ou para ingestão de bebidas por parte destes, durante esses mesmos banquetes, expressões de prestígio e de consequente legitimação e afirmação de poder. Temos testemunhos disso, não só através de escritos da época romana, como o de Sílio Itálico, que já Leite de Vasconcelos citava, «os

16. J.T. KOCH, *Tartessian, Celtic in the South-West at the Dawn of History*, Aberystwyth, Celtic Studies Publications, 2009, pp. 13, 17 e 18.

17. Cf. MORAIS, *A Genética e a Teoria da Continuidade Paleolítica*.

18. Cf. ALBERRO, *Paradigmas de la cultura y la mitología célticas*, p. 262.

Celtas [...] comprazem-se em guarnecer de ouro o crânio, depois de esvaziado, utilizando-o à mesa como taça»<sup>19</sup>; ou através de alguns achados gauleses, os torques de bronze, providos de rodela cranianas enfiadas juntamente com outros amuletos. E se nos recordarmos dos múltiplos vestígios arqueológicos encontrados na Europa céltica, não só de cabeças cortadas durante batalhas, enterradas ritualmente, ou servindo de decoração de muros ou de alicerces de edifícios – num gesto fundacional –, poderemos colocar a hipótese de que este símbolo foi efectivamente um símbolo céltico de poder e valor guerreiro e de protecção dos grupos populacionais. Apoderar-se da cabeça do inimigo era também, e obviamente, apoderar-se desse poder imenso de sabedoria.

Posto isto, poderemos afirmar a existência de dois importantes momentos neste culto das cabeças: numa primeira etapa, mais própria dos Celtas antigos (Protoceltas ou Celtóides, como alguns investigadores preferem designá-los para os diferenciar dos Celtas proto-históricos), nos tempos paleomesolíticos, existiria o culto das cabeças *tout court*, interligada com o saber das forças vitais da natureza, o conhecimento dos ciclos sazonais, os cultos primordiais da fertilidade e da regeneração da vida, os cultos dos mortos e dos antepassados; numa segunda etapa, em harmonização com os contextos históricos que foram surgindo, teria passado a ser a readaptação decorrente desse mito primitivo. Deste modo, para os Celtas das Idades dos Metais, sobretudo do Ferro, o *culto das cabeças cortadas* terá passado a desempenhar um papel importante nos jogos de poder, deixando de se relacionar apenas com a sobrevivência do grupo, mas também com a guerra e todas as outras manifestações desse poder. Adquire então formas de culto e de rituais mais próprios de uma sociedade hierarquizada como a que terá começado a emergir

19. J.L. DE VASCONCELOS, *As Religiões da Lusitânia*, vol. 1, Lisboa, Imprensa Nacional, 1897, p. 178.

na pré-história recente, ganhando expressão de relevo na Idade do Ferro, já em meados do 1º milénio a. C. Assim, enquanto para a primeira etapa, teremos, essencialmente, o culto da cabeça do morto, o antepassado que protegerá e zelará pela sobrevivência do próprio grupo a que pertencia, na segunda, a cabeça do inimigo, *do outro*, irá conferir, na pessoa do chefe que a possuir, o prestígio e a proeminência de um grupo em relação aos demais. Esta distinção poderá não ter tido contornos assim tão definidos, mas talvez seja ainda visível nas épocas mais longínquas. No caso português, poderemos ter, de modo expressivo, a representação destes dois períodos. Como iremos ver adiante, nos vestígios arqueológicos encontrados, em que os mais antigos datam, pelo menos, de cerca do 6º milénio a. C. Os aparentes rituais que os rodeiam não estariam relacionados com qualquer inimigo, mas com crenças partilhadas no seio dos próprios grupos. Será, deste modo, que a análise arqueológica dos achados portugueses poderá contribuir para o estudo da génese e da manutenção deste culto. Antes, porém, dessa análise, vamos mencionar um facto histórico, mesclado de lenda, datado da Idade Média que, enquadrado na tradição popular nacional, se articulará com os dados arqueológicos, podendo ser mais facilmente explicável a partir deles. Este será também mais um passo para a hipótese plausível da inserção do território português na tradição céltica, vinda de tempos paleomesolíticos, contribuindo talvez e igualmente para uma melhor visão de conjunto e de continuidade identitária do povo português:

I. «A cabeça de Santa Brígida encontra-se na Igreja Paroquial de São João Baptista, no Lumiar, em Lisboa, sendo *durante o reinado de D. Diniz* que a trouxeram para Portugal *três cavaleiros irlandeses*. Esta tradição é confirmada por uma inscrição que tem a data de 1283 e que se encontra na parte de fora da igreja, acrescentando que *os três cavaleiros* estão sepultados dentro dela. A festa em honra da santa é antiquíssima. Em tempos remotos costumava *celebrar-se no dia 1 de*

*Fevereiro*, mas foi transferida, mais tarde, para o dia 2, que era então dia santo de guarda, tornando-se mais fácil ao povo da localidade assistir à cerimónia. A festividade, porém, durava dois dias [que, na realidade, segundo as descrições da época, abrangia o espaço de *três dias*<sup>20</sup>]. Cantava-se missa solene no altar de santa Brígida, benzendo-se em sua honra vários objectos. A relíquia era exposta e dada a beijar aos fiéis. *Os lavradores costumavam trazer o seu gado e darem com eles três voltas à roda da igreja*. Da chegada da relíquia a Lisboa existe a seguinte relação que data de há cerca de 650 anos<sup>21</sup>: *trouxeram a santa cabeça para Portugal três cavaleiros irlandeses e deram-na de presente a D. Diniz*, o qual os recebeu com muito agrado e aceitou reconhecidamente o tesouro, decidindo que fosse colocado no Real Mosteiro de Odivelas. Os mensageiros partiram portanto para Odivelas, mas no caminho, qual não foi o seu espanto e aflição ao ver que *a relíquia tinha desaparecido misteriosamente*. Pouco depois, contudo, *foi encontrada ao pé da igreja do Lumiar* e o Prior sugeriu aos cavaleiros que o caso parecia intimação divina para ali ficar guardada a Santa Cabeça. Eles, porém, não se atreveram a violar as ordens de El-Rei e seguiram para Odivelas onde entregaram o precioso fardo à Abadessa, que o recebeu, com muita satisfação e respeito. Mas no dia seguinte foi grande a desolação das Irmãs, ao verem que *a relíquia tinha desaparecido sem que se pudesse explicar a maneira por que se fora*. *Ainda dessa vez a foram encontrar no Lumiar*. O estranho acontecimento foi contado a D. Diniz que, em vista do duplo prodígio, ordenou que a relíquia ficasse definitivamente na igreja paroquial do Lumiar. Há mais de 600 anos, portanto, que a cabeça de Santa Brígida ali repousa. Está

20. Cf. G. PEREIRA, *Pelos Subúrbios e Vizinhanças de Lisboa*, Lisboa, Livraria Clássica Ed. de A. M. Teixeira e Comp., 1910, pp. 115-118, e J.L. DE VASCONCELOS, *Etnografia Portuguesa*, vol. VIII, Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1982, pp.135, 137 e 138.

21. Este documento, segundo nos informaram, terá entretanto desaparecido num incêndio havido recentemente na igreja.

encerrada num rico relicário de prata com uma das faces de cristal. Antigamente a confiança nesta grande santa entre nós era tão grande que muitas mães davam o seu nome às suas filhas.» (Folha distribuída, actualmente, na Igreja de São João Baptista, sem indicação de autor. Os sublinhados são nossos).



Inscrição: *Aqui nestas três sepulturas jazem enterrados os três cavaleiros hibernios que trouxeram a cabeça da bemaventurada Santa Brízida, virgem natural da Hibérnia, cuja relíquia está nesta capela, para memória do qual os officiais da Mesa da bem-aventurada Santa mandaram fazer este em Janeiro de 1283.*

A estas informações acrescentamos uma outra: há versões portuguesas da vida de Santa Brígida – encontrámos versões datadas, pelo menos, desde o século xvii<sup>22</sup> –, que a dão como filha de uma lusitana, talvez até natural de Lisboa, levada por piratas, como escrava, para a Irlanda. Mescla de lenda e história, a verdade é que, para além da presença do relicário numa capela da igreja, onde ainda hoje se exhibe a «santa cabeça» (realmente apenas um pedaço de crânio), e das três

22. Cf. D.R. CUNHA, *Historia Ecclesiástica da Igreja de Lisboa: Vida e Acções dos Seus Prelados e Varões Eminentes em Santidade, que nella Florecerão: Offerecida ao Duque de Aveiro Dom Raymundo de Lancastro* / escrita em dous volumes, por Dom Rodrigo da Cunha Arcebispo metropolitano de Lisboa, do Coselho d' Estado de sua Magestade, Lisboa, Manoel da Sylva, 1642. Cf. também J. CARDOSO, *Agiologio Lusitano dos Sanctos, e Varoens Illustres em Virtude do Reino de Portugal, e Suas Conquistas: Consagrado aos Gloriosos S. Vicente, e S. Antonio, Insignes Patronos desta Inclyta Cidade Lisboa e a seu Ilustre Cabido Sede Vacante*, Lisboa, Officina Craesbeekiana, 1652-1744, pp. 317-318, <purl.pt/12169>. Cf. também J.B. DE CASTRO, *Mappa de Portugal Antigo e Moderno*, Lisboa, Oficina Patriarcal de Francisco Luiz Ameno, 1763, p. 212, <purl.pt/436>.

lápides visíveis na parede exterior dessa capela, esta relíquia sempre desempenhou papel importante na história de Lisboa e na história portuguesa em geral. Até há bem pouco tempo, nesta igreja celebravam-se cerimónias religiosas e festas populares, como as parcialmente descritas acima<sup>23</sup>, cerimónias e festas que vamos encontrar em todo o País, embora assumam nomes de outros santos protectores, como São Brás, São Marcos, São Manços, etc. E veio a fundir-se com as Festas da Candelária ou da Senhora das Candeias ou da Purificação e da Senhora do Verde, celebradas no mesmo dia, e cujo mito subjacente será o mesmo, como iremos tentar comprovar.



Relicário da cabeça de Santa Brígida, na Igreja Paroquial do Lumiar

23. Disso são exemplos notícias e descrições destas Festas de Santa Brígida publicadas no jornal *Diário de Notícias*, durante vários anos, desde 1902 a 1915, das quais dão conta PEREIRA (*Pelos Subúrbios e Vizinhanças de Lisboa*, pp. 115-118), VASCONCELOS (*Etnografia Portuguesa*, vol. VIII, pp. 135, 137 e 138) e S. VITERBO (*As Candeias na Religião, nas Tradições Populares e na Indústria*, <cvc. instituto-camoes.pt/bdc/etnologia/revistalusitana/16/lusitana16.html pp. 50-52>).

---

Nas informações acima dadas, destacamos três pontos:

- 1) Três cavaleiros da Hibérnia trouxeram a cabeça da sua Santa Brigite, dita por vezes como tendo ascendência lusitana, para virem oferecê-la a um determinado rei português, o rei D. Dinis.
- 2) A celebração de uma santa chamada Brígida, a 1 ou 2 de Fevereiro.
- 3) Referências dentro da tradição popular portuguesa:
  - a) *Uma cabeça mágica e/ou milagrosa que foge para o local onde escolheu ficar.*
  - b) *Realização de festas com rituais que têm o gado como componente principal e em que, entre outras características, se destacam as três voltas do gado em redor da igreja.*

I.1. Neste ponto salientamos, antes de mais, o que consideramos ser uma referência simbólica: o número *três*. Três são os cavaleiros da Hibérnia e, embora existam efectivamente três lápides – possível indício de um acontecimento real –, há uma coincidência com o facto de a festa durar três dias, bem como com o ritual das três voltas do gado em redor da igreja, tal como acontece em múltiplas outras cerimónias tradicionais portuguesas, que abordamos no terceiro ponto. Ora este número é, por excelência, sagrado e próprio dos rituais mágicos célticos<sup>24</sup>. Podemos dizer que ele é parte essencial da cosmovisão desta mesma cultura. Triplas são as divindades célticas, como tríplice passou a ser a sua sociedade nas épocas mais tardias da pré e proto-história, dividida nas três funções mais importantes, a função sacerdotal, a guerreira e a de produção. Características que serão extensivas à Lusitânia pré-romana, pois, de acordo com estudos de duas importantes inscrições rupestres, de Lamas de Moledo (Castro Daire) e do

24. Sobre o número três e a sua tradição em temas portugueses fizemos algumas referências em *Portugal, Mundo dos Mortos e das Mouras Encantadas*.

Cabeço das Fráguas, Pousofoles (Sabugal), também nessas épocas a população partilhava a ideologia funcional tripartida da cultura indo-europeia<sup>25</sup>. E igualmente se conclui, com o contributo de mais um estudo da inscrição de Arroyo de Puerco (Malpartida, Cáceres), que «a multiplicidade das divindades indígenas surge integrada na mesma ideologia funcional tripartida»<sup>26</sup>.

Será também interessante anotar, como curiosidade, neste ponto 1, que o nome da Irlanda surge como Hibernia (nome, aliás, constante dos escritos medievais), fazendo recordar a sua fundação mítica pelos filhos de Gatelo, comandados por Hiberno.

Na verdade, porém, não encontramos até agora documentação que nos comprove haver, entre Portugal e a Irlanda, uma ligação politicamente assim tão viva à data da chegada da relíquia (séc. XIII), a ponto de justificar a dimensão dessa mesma relíquia. Com efeito, a questão principal deste ponto 1 prende-se com o facto de se dizer ser ela, nem mais nem menos, a cabeça da santa mais venerada da Irlanda, a sua própria padroeira, Brigitte, retirada assim da sua terra natal para ser deixada nas mãos de um rei de um país estrangeiro. Deste modo, interrogamo-nos se não terá sido para encontrar uma explicação racional desta tradição que alguns autores mais tardios referiram Brigitte como descendente de uma mulher da Lusitânia. E sem documentos que nos dêem pistas concretas, apenas podemos deter-nos num certo número de coincidências como as que vamos enumerar a seguir, e talvez estas nos digam que, afinal, independentemente de haver ou não ligações políticas, os dois países pertencem à mesma esfera cultural e tradicional o bastante para justificar, mesmo que

25. K. MAIA-BESSA, *Recherches sur les différents aspects du syncrétisme religieux dans la Lusitanie Romaine, religions indigènes : de l'époque préromaine jusqu'à la conquête*, tomo 1, Paris, Université Paris IV-Sorbonne, 1999, p. 44.

26. *Ibidem*, p. 148.

simbolicamente, a importância de tal oferenda. Aliás, é dentro dessa óptica de continuidade e contiguidade cultural (céltica) que, no desenrolar deste artigo, tentaremos enquadrar este fenómeno da veneração das cabeças (ou *cascos*) de santo, ou dos *saludadores*, *soldadores* ou *saudadores*, tão presentes na tradição portuguesa.

Esta santa, que se diz nascida cerca de 451 d. C., é considerada – não só na Irlanda, mas também em Gales, na ilha de Man, ou na Escócia (de onde, por vezes, se diz ser natural<sup>27</sup>) – uma outra versão de Maria, mãe de Cristo, ou a própria ama do Menino Jesus, e o seu nome mais popular e emblemático é *Maria de Gael*, uma definição muito particular, a remeter para o seu carácter nacional (e esse nome conduz-nos, de novo, para a lenda de Gaidel ou Gatelo). Mas Santa Brigite (ou Brígida, na tradução portuguesa), para além de padroeira do gado, dos avicultores, dos agricultores, das crianças, dos recém-nascidos e das parteiras – tudo componentes intimamente relacionados com a fertilidade, a atestar que ela representa, como iremos ver, algo muito mais antigo do que o cristianismo –, é também a guardiã do fogo (e, por isso, igualmente padroeira dos ferreiros), tendo a seu cargo a manutenção da chama sagrada do Mosteiro de Kildare, cuja fundação lhe é atribuída; assim, é tida ainda como padroeira dos poetas e dos estudiosos.

Ora o Lumiar, terra descrita como imensamente rica e abastecedora da Lisboa medieval em gado, vinho, azeite e cevada, tem bem patente essa sugestão de terra do fogo e do ar (em português, *\*lume* + *\*ar*), dois componentes que se aliam à arte da poesia, que tanta importância teve na cultura céltica. E toda a zona circundante do Lumiar – designadamente a também chamada da Luz – é terra de lendas e tradições, onde a presença de fontes de vida e de cura é acompanhada por relatos

27. Cf. CASTRO, *Mappa de Portugal Antigo e Moderno*, p. 212; PEREIRA, *Pelos Subúrbios e Vizinhanças de Lisboa*, p. 117.

de aparições de *Senhoras*<sup>28</sup>, sendo a mais conhecida a da Senhora da Luz e da sua fonte de águas termais. Assim, dadas as suas características, pertence a toda uma região que poderíamos designar como sendo, na época, terra do mito ainda vivo, onde as mais primitivas crenças, simbolizadas nesta santa, se manifestavam.

Por outro lado, tudo isto se interliga com o facto de se afirmar que a Cabeça de Santa Brígida foi trazida como oferenda ao rei português D. Dinis, de cognome *O Lavrador*, senhor destas mesmas terras – doadas depois ao seu filho bastardo preferido, Afonso –, e senhor também de Odivelas, para onde era suposto enviá-la. Neto de Afonso x, o rei das *Cantigas de Santa Maria*, D. Dinis foi seu notável herdeiro. Ficou conhecido como *rei-poeta*, um dos expoentes máximos das cantigas trovadorescas, as cantigas galaico-portuguesas de *amor* e de *amigo*, uma poesia que, segundo Francesco Benozzo<sup>29</sup>, parece guardar em si as tradições orais e populares, integrando-se num género literário que só analisado à luz das raízes célticas, com o seu sistema de símbolos e de referências rituais, se torna compreensível. Tanto mais que, como estes autores referem, este fenómeno manifesta-se exactamente dentro dos limites geográficos de regiões consideradas de cultura céltica que, de acordo com o *paradigma da continuidade paleolítica*, provindo dessa época tão longínqua. Assim, poderemos afirmar que nas cantigas de *amor* e de *amigo* de D. Dinis ressoarão os ecos dos tão famosos bardos/*kerdos* celtas.

28. Cf. FRAZÃO-MORAIS, *Portugal, Mundo dos Mortos e das Mouras Encantadas*.

29. Cf. F. BENOZZO, *Origini delle letterature d'Europa*, in *Motivazione e continuità linguistica. Studi in onore di Mario Alinei*, ed. M. CONTINI e R. CAPRINI, Bologna, Clueb, 2006, pp. 31-50; IDEM, *La tradizione smarrita. Le origini non scritte delle letterature romanze*, Roma, Viella, 2007; IDEM, *Residui del canto sciamanico arcaico nella poesia dei trovatori*, in *La lirica romanza del Medioevo. Storia, tradizioni, interpretazioni*. Atti del VI Convegno Nazionale della Società Italiana di Filologia Romanza (Padova, 27 settembre - 1 ottobre 2006), ed. F. BRUGNOLO e F. GAMBINO, Padova, Unipress, 2008, pp. 59-92.

Acresce, ainda, que D. Dinis, senhor de uma das cortes mais cultas da Europa, é também o fundador de uma das primeiras universidades europeias (nos finais do século XIII, em Lisboa e depois colocada em Coimbra) e a ele é igualmente atribuída a oficialização e utilização da língua vernácula, em detrimento do latim.

Dentro da enumeração das coincidências entre o que representa a Santa Brígida e o que representa D. Dinis para a História, somos tentados a apresentar outra: a santa é também padroeira dos marinheiros, e este rei é considerado precursor da expansão marítima portuguesa iniciada no século XV. Entre as várias medidas tomadas com vista a incentivar as práticas marítimas, que depois viriam a revelar-se decisivas para tal empreendimento, conquistou terra ao mar, com o cultivo do célebre pinhal de Leiria, cuja matéria-prima serviu para a construção dos barcos que partiriam, cerca de pouco mais de um século depois, rumo a outras terras. E, ainda, tal como a Inglaterra e a Escócia ou Aragão (de onde era natural a sua mulher, a Rainha Santa Isabel), Portugal, pela mão de D. Dinis, torneou a investida papal e do rei francês, Filipe, *o Belo*, contra a Ordem dos Templários, criando a sua herdeira, a Ordem de Cristo (1319). No século seguinte, a expensas desta e com o saber dos Templários por ela herdado, o administrador, o infante D. Henrique, tomou a seu cargo toda a organização da expansão portuguesa. Já agora, a propósito da Ordem dos Templários que, desde antes da independência de Portugal, sempre desempenhou um papel importante no povoamento e arroteamento do País, ela foi também a guardiã de tradições e de história: é certamente significativo encontrar sinais templários em locais recônditos, extremamente pobres, em que o único valor são os vestígios pré ou proto-históricos. Poderemos até afirmar que a história desta ordem, em Portugal, se confunde com a história do País na época mais importante da sua formação como nação política e administrativamente independente. Conta-se, aliás, que dos nove cavaleiros fundadores da Ordem fazia parte D. Arnaldo Rocha ou Arnaldo, oriundo do então Condado Portucalense.

Mas não podemos esquecer-nos, por outro lado, da relevância assumida por símbolos antiquíssimos, sempre presentes na sua arquitetura e iconografia sagrada, em que as cabeças, entre elas as cabeças duplas, estão bem representadas, como é exemplar, entre muitos, o caso do Convento de Cristo, em Tomar, a capital dos *monges tempereiros*, em Portugal. A referência ao culto que estes prestariam à cabeça (através sobretudo do *baphomet*), realidade ou ficção, tem feito correr muitos rios de tinta quando se fala de Templários e do seu proclamado esoterismo.

Por ora e em síntese, e fazendo uma clara alusão ao «Refúgio ibérico», quase nos atrevemos a dizer que a afirmação da vinda da cabeça de Santa Brígida para ser entregue a D. Dinis, rei de Portugal, é o vestígio simbólico de um «regresso às origens» do mito. E ao extrair deste primeiro ponto um significativo número de coincidências deste teor, tal leva a recordarmos também o mito celta da união indissolúvel da terra com o seu rei, fazendo depender deste a prosperidade e riqueza daquela. O mito da *terra seca e do rei ferido*, existente na *Demanda do Santo Graal*, foi omnipresente e influente na mentalidade do Portugal medieval, bem como tudo o que está contido nesse ciclo, como o testemunham as versões galaico-portuguesas desta mesma época, a *Demanda*<sup>30</sup>, o *Livro de José de Arimateia*<sup>31</sup> e *Merlim*<sup>32</sup>. O próprio D. Dinis é alvo de lendas, com a de Freixo de Espada à Cinta (Trás-os-Montes)<sup>33</sup>, onde se

30. Manuscrito existente na Biblioteca de Viena, n° 2594.

31. Manuscrito da Arquivo Nacional da Torre do Tombo, cód. n° 643 da Livraria.

32. Manuscrito da Biblioteca da Catalunha n° 2434

33. F. FRAZÃO, *Lendas Portuguesas da Terra e do Mar*, Lisboa, Apenas Livros, 2004, p. 69: «Conta a história que... num dia de tórrido calor de Verão, o rei parou para descansar à beira da povoação. Vendo um freixo, desmontou do seu ginete de guerra e pendurou a espada num ramo. Deitou-se então no acolhimento refrescante da copa que o recobriu com a paz das fontes e deixou-se tomar pelos braços ternos do sono dos can-

reconhecem mitemas da mitologia céltica, que bem podiam fazer parte das muitas «maravilhas» descritas nas aventuras da *Demanda do Graal*. As obras deste ciclo eram «livros de cabeceira» de D. Afonso III, pai de D. Dinis, e continuaram a sê-lo, em finais do século XIV, de D. Nuno Álvares Pereira, o condestável de D. João I, figura vital na reafirmação da independência do País face à Castela. E influentes e marcantes da vida cultural da época foram as já citadas práticas poéticas de D. Dinis e da sua corte, as cantigas de *amor* e de *amigo*, integradas numa tradição de que também faziam parte as versões portuguesas de *As Viagens de São Brandão* ou o *Conto de Amaro*, tão afins dos *imrrama* irlandeses, com os temas da busca do Além ou do Paraíso Terreal. Assim, nesta cultura medieva, enquadra-se de forma compreensiva a continuidade de uma

saços. E sonhou, sonhou um sonho estranho e muito real. Da árvore a que se encostara saiu um velho que se lhe dirigiu. À cinta trazia a espada real, nos gestos carregava o tempo sem pressa, nos olhos uma profecia a cumprir. Não era um velho vulgar, mais parecia uma árvore muito autêntica e muito antiga. Os cabelos e as barbas eram feitos de finos ramos entretrecidos de folhas e a voz com que se dirigiu a el-Rei soava como a folhagem rumorejada pelo vento: — Rei da terra, que quebraste o meu encanto, ouve! Estou aqui, desde o princípio das eras, à tua espera! Ouve o que devo dizer-te para que cumpras, também tu, o destino do teu reino, para que teus filhos saibam cumprir-te e cumpri-lo. Ouve, rei da terra! — O velho espírito do freixo, encantado que fora na aurora dos tempos, até que um rei português dependurasse a espada real no seu corpo vetusto, para lhe poder contar os secretos desígnios do destino, o velho espírito do freixo murmurou a D. Dinis mil diretrizes sábias e silenciosas. A lenda não conta o quê, mas provavelmente deixou-o penetrar no seu olhar profético e vislumbrar o futuro que esperava o minúsculo reino dos portugueses. Quando o Rei acordou trazia no seu olhar, lá do mundo dos sonhos, o reflexo dos destinos certos que conhecera. Os cavaleiros que velavam o seu sono só puderam ler-lhe nos olhos a alegria calma do saber profundo e não sentiram tocá-los a iluminação súbita da verdade. Levantando-se, el-Rei deitou mão à sua espada, que ainda estava dependurada no mesmo ramo. Os seus dedos perpassaram suavemente sobre o tronco velho da árvore antiga, tão parecida com o homem estranho do sonho. Com um sorriso, el-Rei virou-se para os companheiros, espantados com aquela inesperada ternura, e anunciou que doravante aquela terra se chamaria — até ao fim das eras — Freixo de Espada à Cinta».

tradição que se reflecte na crença da vinda da cabeça da padroeira irlandesa para Portugal e em toda a panóplia dos rituais seus derivados. Em nossa opinião, é dentro desta continuidade que deve ser inserida a afirmação de Cláudio Torres e Joaquim Boiça, a propósito da veneração de uma outra santa cabeça, a de S. Fabião, de Casével, no Alentejo, de que

na cristandade medieval, cada vez mais ruralizada [...] [...] germina e desenvolve-se um crescente culto aos mortos e aos santos mártires e, naturalmente, às suas relíquias, como emanações tangíveis dos poderes sobrenaturais [...] [...] Para o seu possuidor, indivíduo ou colectividade, uma santa relíquia significava não apenas o acesso a um poder vital, como, quase sempre, um instrumento e uma garantia da sua própria identidade<sup>34</sup>.

Na verdade, esta crença nas relíquias de santos, em particular nas de cabeças santas, entronca e deriva desse culto colectivo e universal dos mortos e dos antepassados, vindo dos confins do tempo. E vamos encontrar, numa informação dada pelos mesmos autores, a sua própria demonstração: «a transacção e manipulação [das cabeças santas] escapava frequentemente ao controlo da igreja oficial»<sup>35</sup>, apesar de todas as pressões ou ditames da ortodoxia católica.

Mas esta veneração específica de Santa Brígida será um facto reiterado mais tarde, no século XVI, com a afirmação de uma segunda vinda da cabeça da mesma santa, o que origina uma série de escritos eclesiásticos a tentar eliminar as discrepâncias causadas por esta insistência: alega-se ser esta última cabeça, chegada em 1588, a de Santa Brigite da Suécia<sup>36</sup>,

34. C. TORRES - J. BOIÇA, *A Cabeça-relicário de Casével*, Castro Verde, Ed. Campo Arqueológico de Mértola, 1995, p. 5.

35. *Ibidem*, p. 6.

36. Como curiosidade, citamos um trabalho recente dos cientistas de genética, M. NILSSON - G. POSSNERT - H. EDLUND - B. BUDOWLE - A. KJELSTRÖM - M. ALLEN, *Analysis of the Putative Remains of a European Patron Saint—St. Birgitta*, que chegaram à seguinte conclusão: «Saint Birgitta (Saint Bridget of Sweden) lived between 1303 and 1373 and was des-

cuja veneração pertencerá também ao mesmo universo mítico que terá sofrido de cristianização, ou a de que «em S. Roque será a de Santa Brígida Virgem natural de Escócia»<sup>37</sup>. Claro que as discrepâncias não se tornariam tão notadas se não se referisse a «cabeça», mas apenas um osso do crânio, o que nos faz pensar que, ao dizer-se «cabeça», está a reforçar-se o facto de, por detrás disto, haver afinal uma continuidade na especial devoção ou *culto das cabeças*. A verdade é que a relação de 1588

designated one of Europe's six patron saints by the Pope in 1999. According to legend, the skulls of St. Birgitta and her daughter Katarina are maintained in a relic shrine in Vadstena abbey, mid Sweden. The origin of the two skulls was assessed first by analysis of mitochondrial DNA (mtDNA) to confirm a maternal relationship. The results of this analysis displayed several differences between the two individuals, thus supporting an interpretation of the two skulls not being individuals that are maternally related. Because the efficiency of PCR amplification and quantity of DNA suggested a different amount of degradation and possibly a very different age for each of the skulls, an orthogonal procedure, radiocarbon dating, was performed. The radiocarbon dating results suggest an age difference of at least 200 years and neither of the dating results coincides with the period St. Birgitta or her daughter Katarina lived. The relic, thought to originate from St. Birgitta, has an age corresponding to the 13<sup>th</sup> century (1215-1270 cal AD, 2σ confidence), which is older than expected».

37. Cf. CASTRO, *Mappa de Portugal Antigo e Moderno*, p. 212: «Lumiar, termo de Lisboa. Na Igreja de S. João se conserva a cabeça de Santa Brígida Virgem, a qual querendo-a colocar El Rei D. Diniz pelos anos de 1300 no Mosteiro de Odivelas, por duas vezes foi vista milagrosamente à porta da Igreja do Lumiar, onde finalmente se depositou, e se guarda em sacrário com particular culto, concorrendo em todo a ano grande número de pessoas pelos inumeráveis prodígios, que Deus obra por intercepção desta Santa. Na Casa professa de S. Roque de Lisboa também se venera a cabeça de Santa Brígida Virgem, e como tal razão dela os Reverendos padres no primeiro de Fevereiro, donde não é certa a advertencia do erudito Jorge Cardoso que diz ser aquela de Santa Brígida Viúva, canonizada no anno de 1391 para se distinguir desta do Lumiar. [...] todavia para as diferençarmos podemos dizer, que a venerável cabeça, que está no Lumiar, é de Santa Brígida Virgem natural de Lisboa, como diz a Cronologia Monástica; e a que está em S. Roque será de Santa Brígida Virgem natural de Escócia».

do recebimento de relíquias na Igreja de São Roque de Lisboa<sup>38</sup> menciona novamente que, entre 18 cabeças de santos, veio a cabeça de Santa Brígida, «uma das preciosidades da colecção e, por isso, merecedora de que em seu dia (1 de Fevereiro) se pudesse ganhar, na igreja de S. Roque, um jubileu»<sup>39</sup>. E para sublinhar este facto, refere-se a presença do bispo da *Hibérnia*, McGauren, que presidiu às cerimónias solenes então realizadas, ladeado pelo arcebispo de Lisboa, D. Miguel de Castro, e pelo deão da capela real, D. Manuel Seabra<sup>40</sup>. Por curiosidade, refira-se ser, a partir desta época, finais do século XVI (em 1580, por morte de D. Sebastião, em Alcácer Quibir, Portugal perde a independência em favor dos reis Filipes, espanhóis), que o mito sebastianista e o mito messiânico do Quinto Império surgem também como uma marca identitária da cultura portuguesa, que ainda hoje persiste: tal como o rei Artur, o rei legítimo haveria de chegar do mar, numa manhã de nevoeiro, e devolveria a Portugal uma glória universal perdida.

Parece-nos, assim, termos, nesta história, o retrato de um mito dentro do mito, que, apesar da sua aparência católica, encerra, mal disfarçadas, as raízes de uma outra cultura, mais antiga e primitiva, que se manterá ao longo dos séculos.

#### I.2. *Celebração de uma santa chamada Brígida, a 1 ou 2 de Fevereiro.*

Neste segundo ponto, vem a propósito lembrar de que faz parte dessa cultura primitiva «a presença de poderosas

38. M. DE CAMPOS, *Relaçam do Solenne Recebimento que se fez em Lisboa às Santas Reliquias que se leváram à Igreja de Sam Roque da Companhia de Jesus aos XXV de Janeiro de 1588*, Lisboa, ed. Antonio Ribeiro, 1588.

39. J.A. DE F. CARVALHO, *Os Recebimentos de Relíquias em S. Roque (Lisboa 1588) e em Santa Cruz (Coimbra 1595). Relíquias e Espiritualidade. E Alguma Ideologia*, <hdl.handle.net/10216/8879>.

40. M.G. DA COSTA, *Fontes Inéditas Portuguesas para a História de Irlanda*, Braga, 1981, p. 26, <ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/2835.pdf>.

divindades femininas [deusas da soberania], acentuada especialmente na Irlanda, uma das características mais singulares da religião e mitologia dos antigos povos celtas»<sup>41</sup>. Em trabalhos anteriores, a propósito das mouras encantadas, referimos este aspecto: a moura encantada, réplica da Terra Mãe, virá a representar também essa *Senhora* da soberania e, como tal, na época de uma sociedade já hierarquizada, conferirá ao chefe que a possuir, seu pai ou seu marido, a legitimidade de senhor da terra. Ora a deusa Brigitte, divinização desse conceito de *Senhora da Terra*, é uma das deusas triplas mais veneradas dos povos celtas. Parece ser consensual entre os investigadores que Brigitte, Bride (mais vulgar na Escócia e que tem o significado simultâneo de noiva), Bricta, Brigindo, Brigantia ou Brigância serão variações dessa mesma divindade, que se estendem por toda a região céltica, insular e continental. No que toca a Portugal, para além de poder haver um certo número de semelhanças com a deusa Nabia da Lusitânia<sup>42</sup>, associada ao culto das águas e dos rios – Nabão é, por exemplo, o nome do rio que atravessa Tomar, no centro oeste do País –, existe a referência a uma divindade indígena, Brigus, descoberta, por exemplo, numa ara achada em Delães, no concelho de Vila Nova de Famalicão. O teónimo pode estar relacionado com a palavra celta *briga* que entra na formação de tantos topónimos peninsulares e cuja presença poderá ser visível em inúmeras povoações, de norte a sul do País; palavra que também entra no lendário bíblico quando se fala de um rei chamado Brigo, considerado, depois de Túbal, neto de Noé, *o segundo fundador da Hispânia*<sup>43</sup>. E sobre ele se diz que «a sua

41. ALBERRO, *Paradigmas de la cultura y la mitología célticas*, p. 21 (tradução das autoras).
42. M. ALBERRO, *Enciclopedia de la cultura céltica*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 2010, p. 94.
43. «E tanto a engrandeceu com fortalezas e cidades, que, em toda a Ibéria, se passaram a designar com o seu nome as povoações, brigas, principalmente na nossa terra, onde a memória deste rei foi mais

bondade e grandeza de ânimo e a condição popular que naturalmente tinha, faziam-no benquisto e amado de todos, particularmente na gente que habitava entre Tejo e Guadiana»<sup>44</sup>. Por outro lado, já encontramos, na investigação que fizemos acerca da lenda de Gatelo, o nome genérico dos povos dito brigantinos ou bragantinos que, desde o centro-norte da Grã-Bretanha, abarcam toda esta região atlântica, havendo inclusivamente uma referência no *Lebor Gabala* à cidade de *Braganza*<sup>45</sup>, que podemos identificar não só com a Bragança portuguesa, bem como, segundo muitos autores, com a cidade galega de La Coruña. E justamente por ser um topónimo repetido, pensamos que ele reflecte, afinal, essa abrangência de povoamento levada a cabo por grupos pertencentes a uma mesma raiz cultural.

Mas à deusa Brigitte, senhora da fertilidade, da regeneração

celebrada, porque a todas as povoações recém fundadas davam o nome de briga, como Lacóbriga (Lagos); Cetóbriga (perto de Setúbal), Conímbriga, Medóbriga (perto de Portalegre), Celióbriga, Brigância... Não contente de ver tão melhorado o seu reino, quis perpetuar a sua fama pelo mundo, mandando gente povoar algumas terras ibéricas muito longínquas; fora da Península mandou gente à Ásia, que povoou a terra que depois se chamou Frigia, com pouca corrupção do nome de Brigo. Teria mandado, igualmente, povoadores à Irlanda ou Hibernia; à Itália e à Alemanha, junto dos Alpes e do rio Varo». Cf. F.B. BRITO, *Monarquia Lusitana*, Introdução de A. DA SILVA REGO, notas de A.A. BANHA DE ANDRADE e M. DOS SANTOS ALVES, Lisboa Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004; J.E. FRANCO, *O Mito de Portugal. A Primeira História de Portugal e a Sua Função Política. Em Anexo, Transcrição, Actualização e Anotação Crítica da História de Portugal e do Livro da Antiguidade, Nobreza, Liberdade e Imunidade do Reino de Portugal, de Fernão de Oliveira*, Lisboa, Fundação Maria Manuela e Vasco de Albuquerque d'Orey-Roma Editora, 2000, p. 527; F. OLIVEIRA, *Gramática da Linguagem Portuguesa (1536)*, ed. A. TORRES e C. ASSUNÇÃO, Lisboa, 2000, pp. 84-85; M. DE F. SOUSA, *Epítome de las Historias Portuguesas*. Primero e segundo tomo. Divididos en quatro partes, Madrid, Francisco Martinez, 1628, p. 303.

44. BRITO, *Monarquia Lusitana*.

45. *Book of Leinster, Lebor Gabala Erren*, Dublin, Irish Texts Society, versão de 1150 d. C., p. 25, <clanmaclochlainn.com/legends.htm>.

e da cura, conceitos intimamente relacionados com o papel das deusas-mães pré-históricas, também se associa uma outra deusa céltica da fertilidade, das águas e da soberania, a deusa Boand, Boann ou Boyne (identificada com o rio irlandês Boyne). E, curiosamente, parece que a vamos encontrar no Algarve, no hidrónimo Boina, ribeira que nasce nas nascentes termais de Monchique, sacralizadas também na época romana.

Aqui foram encontradas uma palmeta de ouro, partes de estatuetas femininas que incluem duas cornucópias, numerosas lucernas e moedas dos séculos I até ao final do IV. Tratava-se assim de um santuário termal curativo, em que a divindade tutelar local se representava sob a forma de Fortuna/Minerva, sincretismo romanizado habitual das divindades célticas equiparadas, conhecidas pelos seus epítetos Sequana, Sulis e muitos outros [...] Sequana “a que flui” é um dos múltiplos epítetos da divindade céltica principal Bovinda/Boand, deusa-mãe das águas, do renascimento (da vida e da morte) e dos rebanhos, com funções curativas e associada a diversos rios em toda a Europa céltica»<sup>46</sup>.

E essa deusa Bovinda parece estar representada igualmente noutro hidrónimo próximo, em Tavira, também no Algarve, no rio chamado alternativamente como Séqua, Asseca, ou Gilão, sendo que «\**sequa*, não latino, possui uma aparente etimologia céltica, comum a Sequana, divindade fluvial gaulesa, surgindo noutros locais da Península (como na Cantábria), em zonas ribeirinhas e alagadas, e portanto semelhantes a Tavira»<sup>47</sup>.

Mas, para além disso e reiterando toda esta relação das águas com a fertilidade, Brigitte também é considerada uma versão da mais antiga deusa céltica, Ana, Dana ou Anu. E esta divindade terá deixado marcas igualmente em Portugal inteiro, não só em topónimos (multiplicam-se, por exemplo, os povoados chamados Sant’Ana em todo o País, especialmente no

46. L.F. SILVA, *Tavira Romana, a Ocupação da Zona Urbana de Tavira na Época Romana, Geografia Histórica do Povoamento, Rede Viária e Sacralização do Território*, Tavira, Associação Campo Arqueológico de Tavira, 2005.

47. *Ibidem*.

Alentejo: Sant’ana do Campo, Sant’Ana da Serra, etc), como também e essencialmente em hidrónimos, como o rio Ana (Guadiana, no Alentejo e Algarve), ou o rio Dão (no centro norte do País). É, aliás, nessa forma masculina, Don, que surge nas lendas do País de Gales, ou no medieval *Livro de Taliesin*<sup>48</sup>. Ora, seguindo a proposta avançada por Xaverio Ballester – a hidronímia a reflectir os primeiros nomes de referência da Humanidade<sup>49</sup> –, vemos que, neste caso específico, *Ana* pode corresponder a essa cultura animista que parte da «consideração da natureza como uma entidade espiritual e animada»<sup>50</sup>. E este investigador adianta, chamando à colação a hipótese, lançada por Trombetti, poder ter havido «uma raiz genérica \**na* – com o valor de “mulher” [...] uma derivação da voz infantil *ana* (variantes: *anna*, *nana*, *nanna*) “mamã, mãe”, largamente difundida, juntamente com *ama*»<sup>51</sup>. Assim, \**ana* seria «uma pré-forma euro-asiática, com resultados em conjuntos

48. ALBERRO, *Paradigmas de la cultura y la mitología célticas*, pp. 34-35.

49. X. BALLESTER, *Hidronímia Paleoeuropea: una Aproximación Paleolítica*, «Quaderni di Semantica», XXVIII, 2007, pp. 25-40: «Al respecto y para comenzar cumple señalar la especial o, cuando menos, singular importancia que para los pueblos que viven de la caza y la recolección, han tenido siempre ríos y acuíferos, los cuales han constituido tradicionalmente una de las escasísimas propiedades del cazador o bien – en la tradicional mentalidad antropológica de pertenencia del cazador a la naturaleza – viceversa [...] algunas de las raíces más frecuentes de la hidronímia indoeuropea como notoriamente \**au[á]*- o también \**am[á]*- y \**an[á]*- presentan la singularidad de estar documentadas también como raíces para nombres parentales en el conjunto indoeuropeo [...]. Todos estos fenómenos recuerdan inmediatamente otros muy afines que encontramos en primitivas culturas de caza y recolección en lo concerniente a los ríos, culturas en lo religioso o espiritual caracterizadas por la presencia del animismo, que — sea cual sea la acepción técnica que quiera darse al término — comporta la consideración de la naturaleza como una entidad espiritual y animada».

50. *Ibidem*.

51. *Ibidem*.

indo-europeus, com o significado, entre outros, de avó, mãe ou antepassada»<sup>52</sup>. Considerações como estas enquadram-se nos mecanismos psico-sociais criadores do mito, que também entre os Celtas nasce intimamente relacionado com o culto e a divinização dos antepassados. Em suma, parece-nos possível que Ana, a deusa ancestral dos povos celtas, seja fruto, algures no tempo, dessa concepção animista. Coincidindo a génese do seu nome com a provável presença desses mesmos povos nesta faixa extremo-ocidental atlântica nos tempos paleolíticos, estes, ao iniciarem a sua expansão para o Norte da Europa no final do máximo glacial, terão levado consigo as suas palavras e as suas crenças, provocando assim a sua expansão e subsequente evolução e transformação ao longo da História.

Por outro lado, igualmente se atribui a esta deusa Brigitte a protecção das artes e da poesia. Assim, ela era «uma deusa-mãe, uma deusa céltica trifuncional da fertilidade dos animais (do gado) e da vegetação (das colheitas), da poesia e do fogo, e da cura»<sup>53</sup>. E, nestas suas qualidades, era celebrada a 1 de Fevereiro, uma das grandes festividades cíclicas anuais, o *Imbolc*, que marcava precisamente o recomeço da vida, da Primavera, o parto de animais e de pessoas, a produção do leite. Torna-se deste modo fácil de admitir que Santa Brígida seja, muito provavelmente, a cristianização dessa deusa céltica, uma forma proverbial de a Igreja Católica lidar com as crenças, ditas pagãs, que lhe eram anteriores. A sua própria biografia parece esconder essa intenção quando nos diz, *grosso modo*, que *alguns anos depois da chegada de São Patrício à Irlanda, cerca do ano 450, nasceu, a 1 de Fevereiro, uma menina chamada Brigitte. Seu pai era um nobre irlandês chamado Dubthac, e a sua mãe chamava-se Brocca e ambos foram convertidos por São Patrício. Brigitte foi inspirada pela pregação de São Patrício desde a mais tenra idade e por ele foi baptizada*. Ora, por tradição, Patrício foi

52. *Ibidem*.

53. ALBERRO, *Paradigmas de la cultura y la mitología célticas*, p. 83.

o cristianizador da Irlanda. Quem melhor do que ele para levar a cabo essa missão de cristianizar uma deusa pagã?

Esta Santa Brigite surge-nos, deste modo, como uma readaptação e, tal como a deusa céltica, inevitavelmente ligada à protecção e à fertilidade do gado e das pessoas, mas também ao fogo – de que é guardiã no Mosteiro de Kildare, tendo como obrigação mantê-lo sempre vivo – e a todas as outras artes que fazem parte desse universo mítico, já referidas no primeiro ponto. Mas também surge, e de novo inevitavelmente, ligada, na mesma data, às festas cristãs da Nossa Senhora da Purificação, ou das Candeias, a Candelária, outra cristianização do dia céltico do *Candlemas*, ou festival do fogo, celebrado com fitas, velas e candeias, como as que se realizavam na Igreja de S. João Baptista do Lumiar, em Lisboa.

[...] A 2 de Fevereiro [...] celebra a Igreja a apresentação do Menino-Deus no templo, decorrido o tempo de purificação da Virgem, segundo o rito judaico[...] Poder-se-ia deduzir que a origem imediata da festa da Candelária estava na apresentação do Menino deus no templo. O que todavia é menos verdadeiro, pois que esta festividade não passa de uma reminiscência ou nova edição de uma solenidade gentílica. A Igreja escolheu Nossa Senhora para mais facilmente se esquecer de Proserpina [romanização de uma das deusas-mãe pré-históricas]. Assim o afiança Frei Agostinho da Santa Maria no seu *Santuário Mariano* [tomo primeiro, pp. 364-365, título XXXIII] ao tratar da imagem de Nossa Senhora das Candeias que se venerava na igreja de S. João de Lisboa: “E todos os anos, pelo tempo em que havia sido o roubo de Proserpina por Plutão, se celebrava sua festa, andando mulheres e homens de noite com candeias acesas, gritando pelos montes e repetindo seu nome em tom muito lastimoso e sentido como o repetia sua mãe Ceres. E tão arreigada estava esta superstição [...] que ainda depois de se converterem à fé de Cristo, não deixavam de renovar esta cerimónia [...] Pelo que [os Sumos Pontífices] ordenaram que naquela própria noite, que parece caía em dois de Fevereiro, uma procissão soleníssima em louvor da gloriosa Virgem Maria, a que todos acediam com círios e luzes, cantando hinos em seu louvor, mudando a superstição diabólica em santo e louvável costume e devoto obséquio à senhora. E por causa das luzes e candeias com que todos iam nesta procissão, se chamou a festa das candeias [...] Ainda que para evitar algumas indecências que havia por se celebrar de noite [clara alusão a práticas sexuais evocativas de antigos rituais de fertilidade], a mudaram os mesmos sumos pontífices e mandaram que se celebrasse de dia. Esta é a origem da procissão das candeias e festa da Purificação da Senhora [...]” Em

S. João do Lumiar, termo de Lisboa, a Candelária coincide com a festa de Santa Brígida [...]a festa tem uma feição naturalista, resto de algum culto de divindade pastoril [...] [em] que a santa é, por assim dizer, a deusa tutelar<sup>54</sup>.

### I.3. *Referências dentro da tradição popular portuguesa*

Antes de prosseguirmos neste ponto 3, gostaríamos de, num parêntesis, tecer algumas considerações: normalmente, quando se refere o mundo céltico na Península Ibérica, insiste-se em localizá-lo no Noroeste peninsular, Galiza e Norte de Portugal. Embora muitas vezes se chegue a mencionar o Promontório Sacro, a verdade é que parece fazer-se um hiato em relação ao resto do País. Ora, a menos que se considere o Noroeste peninsular como abarcando o País inteiro, não se vê, mesmo assim, por que razão se *esquecem* «os Celtas do Anas», como já Estrabão os mencionava<sup>55</sup>, e todas as características, não só arqueológicas, como toponímicas, tradicionais e tantas outras, do centro e do Sul de Portugal, a evidenciar conter muitos dos exemplos mais flagrantes e mais vulgarmente citados. O próprio rio Ana, o Guadiana – *\*guad* (rio, em árabe) + *\*ana* –, bem como toda a região envolvente, é disso um exemplo excelente, como também o é desse *esquecimento*. Raramente é mencionado o seu nome, a propósito de Ana, Dana ou Anu. Assim, não só pelo que temos vindo a expor até agora, como pelo que mencionaremos a seguir, pensamos que aqui ficarão alguns tópicos importantes que poderão servir de ponto de partida para outros aprofundamentos.

No caso concreto de Santa Brígida, não pode, no entanto, afirmar-se existir em Portugal uma veneração muito particular desta santa. Conhecemos alguns exemplos, como este do Lumiar, e outro em Marmelar, na Vidigueira, Alentejo, mais uma vez no Sul do País. Outros haverá, mas a verdade é que

54. VITERBO, *As Candeias na Religião, nas Tradições Populares e na Indústria*, p. 41.

55. ESTRABÃO, *Descrição da Península Ibérica*.

consideramos não ser a devoção a uma santa específica que importa, mas sim o que ela representa.

Vamos então analisar o que destacámos neste ponto 3:

a) *Uma cabeça mágica e/ou milagrosa que foge para o local onde escolheu ficar.*

Ora estas «aventuras de uma cabeça fujona» são paralelas às das «nossas senhoras ou dos santos fujões», traduzindo talvez a ancestralidade da sacralização popular de um lugar que escapa à ortodoxia. Já em trabalho anterior<sup>56</sup>, para o qual remetemos, demos alguns exemplos e falámos a esse respeito, relacionando este fenómeno com os mitemas presentes nas narrativas das mouras encantadas. E o Lumiar e a região circundante da Luz, como já o dissemos no ponto 1, apresentam todas as características de serem um dos tais locais sacralizados pela tradição.

b) *Realização de festas com rituais que têm o gado como componente principal e em que, entre outras características, se destacam as três voltas do gado em redor da igreja.*

Segundo reza uma notícia de 8 de Fevereiro de 1889,

na igreja [de S. João Baptista do Lumiar] esteve exposta a relíquia da Santa [...] Na feira havia gado suíno alentejano, vacas leiteiras com bezeros, vidros, louças, queijadas e bolos [...] Passeavam lavradores invocando ou agradecendo a protecção da Santa, em volta da igreja com juntas de bois, algumas muito enfeitadas de fitas de cores vivas, com entrançados e bordados. Dentro da igreja... dois homens recebiam esmolas, em trigo [...] ou em dinheiro, e vendiam *registos*, milagres de cera, bois e peitos, e muito pavio de cera amarela, às braçadas. O pavio amarelo é bom para livrar o gado de doenças, olhados e desastres; enrola-se dando volta aos dois chifres do boi e ali se deixa ficar até se estragar. Sobre o altar de Santa Brígida foram colocar alguns boisinhos de cera<sup>57</sup>.

56. FRAZÃO - MORAIS, *Portugal, Mundo dos Mortos e da Mouras Encantadas*, pp. 28-30.

57. PEREIRA, *Pelos Subúrbios e Vizinhanças de Lisboa*, pp. 115-117.

Leite de Vasconcelos<sup>58</sup>, também ao descrever esta festa, acrescenta que os lavradores, «depois de aspergidos pelo respectivo pároco com água benta, davam com os rebanhos três voltas em redor da igreja, para que ficassem, como diz a tradição, livres de “quebranto” e do “mal olhado”». E, numa referência à cerimónia realizada em 1910, relata que se «deram episódios interessantíssimos com estas três voltas pois que um ou outro popular mais gracioso empurrava outro para sobre os carneiros e assim andava um pobre homem aos trambolhões». Mas este autor sublinha que a cena se repetia, precisamente igual, a cada nova manada de bois que vinha cumprir o cerimonial das três voltas e que o povo se acumulava «no ponto onde eles deviam “sair da forma”», o que nos leva a pensar tratar-se de um gesto ritual cujo significado exacto hoje nos escapa. No entanto, é de salientar, que estas três voltas também se fazem, à laia de dança, em redor de certos penedos, com uma feição nitidamente relacionada com a fertilidade. E Leite de Vasconcelos acrescenta, citando Teófilo Braga, outro investigador português de tradições populares: «o culto das pedras fálicas [...] aparece aqui na ideia de casamento ligado à de uma dança em volta do penedo ou menhir»<sup>59</sup>:

Três voltas dei ao penedo  
Para namorar José:  
Namorei-o em três dias,  
Valeu-me a mim dar ao pé!

Assim, o que nestes locais – Lisboa ou Marmelar – toma o nome da Brigitte céltica surge em todas as outras festas e romarias no resto do País. Todas ocorrem a partir do início do ano, estendendo-se até Agosto, ao longo do ciclo sazonal das sementeiras e das colheitas, os tempos férteis da Primavera e do Verão, os tempos do renascimento ou da pujança da

58. VASCONCELOS, *Etnografia Portuguesa*, vol. VIII, pp. 135-138.

59. *Ibidem*.

natureza, tal como outras celebrarão o seu declínio e morte, no início do Outono e do Inverno, a culminar no Natal, no solstício de Inverno. E é justamente o que está subjacente a estas realizações que se deve destacar, porque reflectem as crenças ancestrais que têm por base os mitos essenciais da vida humana, da fertilidade e do ciclo vida/morte/vida. Variações de um tema que, no espaço e no tempo, se vão repetindo, com as mesmas motivações, os mesmos gestos e os mesmos rituais. Com uma vitalidade bem demonstrada, pois ainda hoje se efectuam. Têm por patronos outros santos, mas também a Virgem Maria (ou, antes, a *Senhora*, nos seus vários atributos herdados da deusa-mãe), que toma até curiosamente, em alguns locais, o nome de Nossa Senhora das Cabeças. Ermidas, capelas ou igrejas são-lhe dedicadas em todo o País.

Um bom exemplo dessa adaptação dos santos ou da Virgem ao sagrado preexistente é a Festa de S. Brás, pois não só coincide, no Lumiar, com as Festas de Santa Brígida e da Candelária, como a vemos realizar-se de Vila Real (Trás-os-Montes) à Nazaré (zona centro-oeste), de Penafiel (Minho) a Santarém (Ribatejo), ou a São Brás de Alportel e Albufeira, no Algarve. Já Leite de Vasconcelos dava conta dessa similitude e mencionava o caso específico das *candeias*, dos rolos de cera que envolviam as hastes do gado, no Lumiar, e das velas de cera amarela «que o povo costuma acender por ocasião das trovoadas»<sup>60</sup>, distribuídas na Candelária ou nas celebrações de S. Brás. Mas veja-se também a festa da Quinta-Feira de Ascensão, ou *Dia da Espiga* – extensível a todo o País, comemorada com mais ou menos intensidade numa terra ou noutra –, quarenta dias depois da Páscoa, uma festa que «corresponde à colheita e oferta das primícias agrícolas [...] [onde] a nova espiga tomava o lugar da anterior que tinha de

60. *Ibidem*, p. 133.

ser queimada na lareira e jamais lançada fora ao deus-dará»<sup>61</sup>. Fogo, cereais e, de novo, o número três – na composição dos ramos da espiga, «seja qual for o número de elementos que integrem uma Espiga da Ascensão, o número três está sempre e sempre ínsito»<sup>62</sup> – surgem ligados, tal como nas Festas de Santa Brígida.

É, assim, que

a maior parte das festas e solenidades que se celebravam nos templos e recintos consagrados às divindades gentílicas foram trasladadas quase literalmente para o calendário cristão [...] Debalde os concílios ecuménicos e os concílios provinciais, os papas e os bispos tentaram cortar pela base as tradições seculares, mas nada alcançaram, e o mais que puderam conseguir foi transformar essas práticas e adaptá-las convenientemente às doutrinas do cristianismo. O elemento clerical, impotente na sua cruzada [...] foi por vezes secundado pelo elemento civil, mas os resultados, tanto num como noutro caso, foram idênticos. Do ano de 1385 é uma carta de D. João I aprovando as ordenações promulgadas pela Câmara de Lisboa contra certas usanças e superstições populares, que ela considerava como costumes diabólicos e crimes de idolatria. Entre os preconceitos e abusões condenados contam-se as Janeiras e as Maias, que ainda hoje são comuns em certas províncias. No Porto, na minha infância, raras eram as janelas e portas que, no 1º de Maio, não apareciam enfeitadas com os amarelos ramos de giesta [...]»<sup>63</sup>.

E este mesmo autor, Sousa Viterbo, refere uma nota curiosa a propósito: «Na antiga poesia portuguesa, no Cancioneiro trovadoresco dos tempos de D. Dinis, lá vem comemorado o facto nas amorosas cantigas [...]» e transcreve uma *cantiga de*

61. A.V. DO CORRAL, *Quinta-Feira da Ascensão, Quinta-Feira da Espiga; a Festa do Leite*, Lisboa, Apenas Livros, 2009, p. 5.

62. *Ibidem*, p. 29.

63. VITERBO, *As Candeias na Religião, nas Tradições Populares e na Indústria*.

*amigo*, referente à festividade de S. Simão de Vale de Prados  
(em Macedo de Cavaleiros):

Pois nossas madres van a San Simon,  
De Val de Prados candéas queimar,  
Nós as meninas punhemos d'andar  
Con nossas madres, e elas enton  
Queimen candéas, per nós e per si,  
E nós meninas bailaremos y.

Nossos amigos todos lá irán  
Por nos veer; e andaremos nós  
Bailando ant'eles, fermosas, sós;  
E nossas madres, pois que alá van,  
Queimen candéas per nós e per si  
E nós meninas bailaremos y.

Nossos amigos irán per cousir  
Como bailamos, e poden veer  
Bailar moças de bon parecer,  
E nossas madres, pois lá queren ir,  
Queimem candéas, per nós e per si.  
E nós meninas bailaremos y.

E realça ainda os muitos pontos de contacto com as Festas  
de Santa Brígida, acrescentando que,

sendo talvez uma variante dela, ou procedendo ambas da mesma origem, outra festa se celebra no dia 25 de Abril, em honra de S. Marcos [Alter do Chão, Serpa] [...e esta] não é verdadeiramente em honra de S. Marcos, mas sim do touro e da raça bovina [...]. O touro, atraído [...] pelo sacerdote [...] entra mansamente na igreja e ali assiste à função, servindo as suas hastes de estante ao missal, onde se canta a missa<sup>64</sup>.

Não é também certamente por acaso que a abertura solene da época das touradas se faça a partir da Páscoa (veja-se a conhecida *Corrida da Páscoa*, realizada anualmente na Praça de Touros do Campo Pequeno, em Lisboa, a dar oficialmente o

64. *Ibidem*

pontapé de saída da temporada) e que, ainda hoje, se realizem as romarias do «boi bento», aliadas às festas do Corpo de Deus. Nestas vamos encontrar o mesmo costume: uma procissão levando na frente o «boi bento», com as pontas enfeitadas de fitas multicores e grandes folhos ao pescoço. Por essa mesma data, algumas aldeias do norte do País efectuam as lutas entre touros, onde «cada um desses animais representa uma aldeia; mais do que isso, garante a existência da aldeia [...] são as aldeias que medem forças [...] o boi do povo é um reprodutor [...] é o princípio vital, a matriz da história destas comunidades [...] que sem ele nada seriam»<sup>65</sup>. Na Praia do Senhor da Pedra, no Minho, existe uma curiosa capela, construída em 1744, mesmo sobre as rochas, onde se diz estarem preservadas as «pegadas do boi bento», bem como é voz popular ela ser «palco de feitiços» e de «aparecimentos de espíritos»<sup>66</sup>. E em Ponte de Lima, no Minho – a evocar uma lenda que conta como o cristianismo venceu a deusa-vaca<sup>67</sup>, construindo uma igreja sobre o seu templo –, nas romarias da «Vaca das Cordas» (na realidade, um touro), ou na procissão do Corpo de Deus, em Monção ou em Braga, o cerimonial mantém-se, regra geral, com os mesmos ingredientes: o boi bento, o carro das ervas, o dragão, os gigantones e cabeçudos – cuja enorme cabeça é o elemento mais característico e importante destas máscaras –, o bodo de pão e leite e as três voltas em redor dos templos. E, «sob a forma igualmente institucional, a margem esquerda do Guadiana quase não tem aldeia sem festa taurina (e festa religiosa). De forma semelhante se apresenta o culto da tauromaquia por todo o Alentejo; um culto muito arreigado e

65. C.B. LUCAS, *Viagem ao Maravilhoso. Touro, Antiga Divindade*, <[www.memoriamedia.net/brandao\\_lucas/viagem\\_ao\\_maravilhoso](http://www.memoriamedia.net/brandao_lucas/viagem_ao_maravilhoso)>.

66. <[portugalparanormal.com/index.php?topic=954.0](http://portugalparanormal.com/index.php?topic=954.0)>.

67. LUCAS, *Viagem ao Maravilhoso*.

com manifestações muito numerosas»<sup>68</sup>. Cite-se o exemplo das Festa de Barrancos (distrito de Beja), em Agosto, durante *três dias*, em honra de Nossa Senhora da Conceição (a *Senhora da Concepção*). Há uma missa e uma procissão, mas o ponto alto será, sem qualquer dúvida, a realização das *três touradas* previstas com lides de morte e que tanta polémica têm originado nos últimos anos por causa da morte dos touros em praça.

E adiantando-nos um pouco no tema da arqueologia, podemos desde já aventar que esta relevância dada ao touro não é de todo alheia ao facto de este animal, na forma do seu antepassado, o auroque – tal como o veado ou os suídeos –, ser dos ícones pré-históricos peninsulares vindos do Paleolítico e mais intimamente relacionados com o símbolo da fertilidade e da energia vital, como já tivemos ocasião de referir também a propósito das mouras encantadas. Vejam-se os exemplares de Vila Nova de Foz Côa, com mais de 25 000 anos. E a importância manifesta na arqueologia deste animal permite-nos fazer a correlação entre o culto das cabeças e este aparente culto ao touro ou ao boi. Lembremos os inúmeros «[...] crânios de auroque, ainda com cornos (bucrânios), enterrados sob o solo ou em muros de habitação, configurando verdadeiros “rituais de fundação”»<sup>69</sup>, ou «os restos de um grande bovídeo, com probabilidade de auroque, que constituíam o depósito votivo do ritual de fundação do povoado fortificado de Vila Nova de S. Pedro, Azambuja [...]»<sup>70</sup>. Bem como os muitos exemplares encontrados, não só neste local, como em variados sítios arqueológicos, datados especialmente dos finais do Neolítico e do Calcolítico, os chamados «ídolos de cornos»,

68. A.M.R. CARVALHO, *O Culto de Mitra e as Sepulturas Escavadas na Rocha*, «AÇAF» on line, II, 2009, <[www.altotejo.org](http://www.altotejo.org)>.

69. *Ibidem*, p. 19.

70. *Ibidem*, p. 25.

achados cuja datação se prolonga pela Idade do Ferro<sup>71</sup>. São artefactos que sugerem a alguns arqueólogos «a existência de um culto praticado, em âmbito doméstico, em torno de uma figura com “ornamenta”»<sup>72</sup>. Integrando estes dados na linha do culto das cabeças, cremos poder dizer que, pertencendo originariamente a uma época em que o princípio masculino, ao contrário do feminino, não estaria ainda representado de forma antropomórfica, a cabeça do animal representaria, como símbolo preferencial, essa força vital divinizada. Será substituído, graças à evolução da história, por cabeças humanas, como as que a arqueologia tem encontrado em tantos sítios do mundo céltico proto-histórico.

Mas de volta à tradição, é também habitual fazerem-se prognósticos acerca do tempo, tanto no *Dia da Espiga*, como nas Festas da Senhora da Luz (em Ponte da Barca, ou em Guimarães), nas Festas da Candelária (em Vila Nova de Foz Côa, ou na Guarda), ou no dia de Santa Brígida, em Lisboa, onde se diz:

Se chove, dizem:  
*A Senhora vem a chorar*  
*Está o Inverno a acabar.*  
 Se está bom tempo:  
*A Senhora vem a rir,*  
*Está o Inverno por vir*<sup>73</sup>.

Sempre tendo em vista a fertilidade – porque estes prognósticos, como é evidente, destinam-se a saber do sucesso ou insucesso das sementeiras –, poderão eles também ser incluídos

71. Cite-se o exemplo de uma cabeça de bovino, de cerâmica, encontrado na necrópole da Fonte Santa, em São Salvador, Ourique, Alentejo.
72. M. DINIZ, *Figuras de Touro na Pré-História. Faces de Um Mito. A (In)Substância dos Ritos*, in *O Touro, Mitos, Rituais, Celebração*, Alcochete, Ed. Câmara Municipal de Alcochete, s/d. p. 25.
73. VASCONCELOS, *Etnografia Portuguesa*, vol. VIII, p. 136.

nas capacidades proféticas das cabeças divinizadas, consubstanciadas no Lumiar, na de Santa Brígida?



As cabeças de cera que são oferecidas pelos peregrinos a Nossa Senhora da Cabeça. <http://vilapraiaedancora.blogs.sapo.pt/32040.html>

Esse desejo de fertilidade estará, assim, integrado num conjunto de tradições portuguesas onde o culto da cabeça desempenha um papel primordial. Muitas cerimónias têm justamente a Nossa Senhora dita «das cabeças», a que já fizemos referência, ou um «casco de santo», como objecto de especial devoção. No vale do rio Âncora (Minho), por exemplo, realiza-se a romaria à Senhora da Cabeça, na segunda-feira a seguir à Páscoa:

vão lá os romeiros a “cortar o raminho”, de recordação da santa. Ouvem-se bombos, tambores e gaita-de-foles, estalejam foguetes. A Festa da Senhora da Cabeça chama milhares de peregrinos que oferecem cabeças de cera de vários tamanhos e colocam a imagem na cabeça e depois [os peregrinos] colocam a [própria] cabeça numa das cavidades que integram o santuário, uma abertura de vãos encimados por cruzeiros na parede posterior da capela-mor, para cumprimento das suas promessas<sup>74</sup>.

74. <[jornalrecortes.blogs.sapo.pt/14254.html](http://jornalrecortes.blogs.sapo.pt/14254.html)>.

Promessas que radicam certamente nos «contratos» ou na permuta de favores, visíveis entre mouras encantadas e seres mortais, resultado da crença milenar da solidariedade da vida e da morte e da consequente interação permanente de uma na outra<sup>75</sup>.

Na Guarda, em Mileu, também existe o popularmente chamado *Templo das Cabeças*, uma capela românica dedicada a Nossa Senhora das Cabeças da Póvoa de Mileu, onde se encontram estranhas figurações de cabeças humanas, acompanhadas com possíveis cabeças de lobos. «No interior, os capitéis do arco triunfal são decorados, o do lado Norte, com uma cabeça humana feminina, da qual se aproxima um animal feroz e, diversos elementos vegetalistas; o do lado Sul, com duas aves afrontadas, em torno de uma estilizada Árvore da Vida e outras tantas pequenas cabeças demoníacas nos ângulos»<sup>76</sup>. Em Mileu, foi descoberto um altar votivo, do século I d.C., dedicado ao deus Banda Brialeacus, com a coincidência de apenas se ter descoberto até agora um outro local dedicado a este deus, na Covilhã, em Castor de Orjais, numa capela também conhecida como o nome de Nossa Senhora da Cabeça<sup>77</sup>. Haverá alguma hipótese de se relacionar linguisticamente o nome deste deus com as deusas Boand e Brigitte? Ou é uma simples coincidência? Neste campo da linguística, todas as cautelas são poucas.

Mas a devoção de cabeças santas é um fenómeno que se estende a todo o País e as crenças e rituais a ele adstritos são, na generalidade, sempre repetidos e aliados à regeneração da natureza. São inúmeras as referências a cabeças veneradas,

75. Cf. FRAZÃO-MORAIS, *Portugal, Mundo dos Mortos e das Mouras Encantadas*.

76. <[www.portugalnotavel.com/vestigios-romanos-e-capela-da-nossa-senhora-da-povoado-mileu-guarda-iip](http://www.portugalnotavel.com/vestigios-romanos-e-capela-da-nossa-senhora-da-povoado-mileu-guarda-iip)>.

77. J. ENCARNÇÃO - A.V. RODRIGUES, *Altar Votivo a Banda Brialeacus, do Castro dos Castelos Velhos (Guarda)*, <[biblioteca.universia.net/ficha.do?id=49339904](http://biblioteca.universia.net/ficha.do?id=49339904)>

como o «casco de santo» de S. Gonçalo, de Pitões das Júnias (Trás-os-Montes), que se diz ter existido até à época da Restauração (1640) e ser objecto de grande veneração popular<sup>78</sup>. São igualmente inúmeras as citações de relíquias de cabeças santas no *Agiológico Lusitano*<sup>79</sup>. Mas são de igual modo muitos os exemplos mais actuais e podemos encontrá-los também na *Revista Lusitana*<sup>80</sup>, ou em quaisquer outros escritos de especialistas em etnologia e antropologia, alguns já aqui citados, que, inevitavelmente, as relacionam com práticas de medicina popular. E, mais uma vez, a tradição parece revelar algo que vem dos tempos pré-históricos, pois, como é consensualmente aceite, as práticas medicinais, nessa época, teriam um carácter xamânico. Como já o dissemos atrás e parafraseando a autora citada então<sup>81</sup>, o xamã/poeta, imbuído do espírito da terra, concentra em si toda a energia do mito poético original e arquetípico através do qual se identifica com o mundo natural que o rodeia. E, ao invocar as suas forças vitais, nele se transforma, para assim obter a regeneração e a cura. Com base no provável pensamento pré-histórico de solidariedade anímica entre todo o mundo natural – no qual se insere esta capacidade xamânica – deste modo se terá originado a crença «na virtude misteriosa de certas pessoas e de certos animais»<sup>82</sup>, e de certos objectos, como os amuletos, «dotado[s] de virtudes maravilhosas contra o mal»<sup>83</sup>. Leite de Vasconcelos evoca um costume dos Escoceses, comparando com o que se

78. D.K.V. TEIXEIRA, *O Ecomuseu de Barroso, a Nova Museologia ao serviço do Desenvolvimento Local*, Universidade do Minho, Instituto de Ciências Sociais, Novembro, 2005, <[http://uniprup.org/docs/articles/o-ecomuseu-de-barroso\\_teixeira.pdf](http://uniprup.org/docs/articles/o-ecomuseu-de-barroso_teixeira.pdf)>.

79. CARDOSO, *Agiológico Lusitano dos Sanctos*.

80. <[cvc.instituto-camoes.pt/.../revistalusitana/index.html](http://cvc.instituto-camoes.pt/.../revistalusitana/index.html)>

81. VARANDAS, *Mitos e Lendas Celtas*, p. 13.

82. VASCONCELOS, *As Religiões da Lusitânia*, vol. 1, p. 112.

83. *Ibidem*.

passa em Portugal: na Escócia, raspa-se o crânio de um suicida, a fim de ser bebido para livrar de certas doenças; em Portugal, procede-se de modo análogo com os santos. O que servirá também de base para argumentar a favor da possível utilização, como amuleto, de pequenas raspas ou esquirolas dos crânios trepanados em épocas pré-históricas, tema que mencionaremos mais à frente. «[...] O amuleto [...] supõe de ordinário a crença, real ou fictícia, em seres sobrenaturais, cujos efeitos destrói, ou por cuja influência actua [...] e está sempre ligado com os objectos rigorosamente religiosos [...] mal se podendo separar da religião [...] eco inconsciente de uma época em que, por qualquer circunstância, essa conexão era efectivamente clara»<sup>84</sup>. E os nós que se atam nos cornos dos bois ou nas cabeças de outros animais, as fitas e as suas cores não são aleatórios: guardam significados precisos mágico-religiosos, inter-relacionados com as práticas da medicina popular. Veja-se o costume atrás citado do amarelo das velas e as cores das fitas das Festas de Santa Brígida.

Será dentro desta ordem de crenças, vinda de tempos pré-históricos, que se guardam e veneram as relíquias de cabeças em Chaves – a cabeça de S. Bonifácio, na Capela da Santa Cabeça –, em Braga, em Viana do Castelo, no Porto, em Guimarães, etc. E em Penafiel, na Igreja da Cabeça Santa, diz-se guardar a cabeça de S. João Baptista, com poder de curar a raiva. Em Constantim, Trás-os-Montes, destacamos a de S. Frutuoso, abade de Constantim, objecto de um culto continuado, e que tem um lendário com alguns tópicos semelhantes ao de Santa Brígida. E acerca dela se conta também que, tendo sido roubada, os ladrões, ao abrirem o cofre onde se guardava, não a encontraram, *pois «teria voado» de regresso à sua terra de origem*, o que nos remete para as lendas dos *santos fujões*. Dos «prodígios que ela obra, isto é, preserva da corrupção o pão que nela toca e sara as gentes e todos os

84. *Ibidem*.

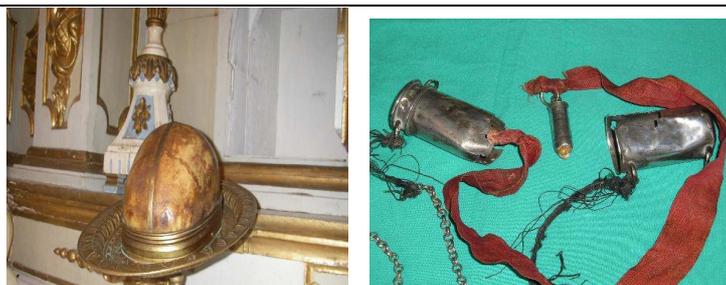
irracionais mordidos de cães danados que chegam a vê-la. O terceiro prodígio consiste no seguinte: os lavradores daquela região vão tocar na Santa Cabeça com espigas de milho, que depois utilizam para semear. Milho nascido daquela semente nunca é devastado pelos pássaros [...] [...] o povo tem ainda hoje muita devoção por S. Frutuoso, advogado dos raivosos e das dores violentas de cabeça». E, lado a lado com esta relíquia, surge uma outra – o dente de santo – que se torna notícia em 27/8/2006, quando os escuteiros de Aboim da Nóbrega, no concelho de Vila Verde, redescobrem «o histórico “Dente Santo de Aboim”, para satisfação da população mais idosa. É que a relíquia – atribuída pelas lendas populares a S. Frutuoso e que contará mais de mil anos de existência – era famosa por curar pessoas e animais mordidos por cães raivosos»<sup>85</sup>. A este mesmo propósito, vamos encontrar, num outro documento de 1921, a referência à prisão de um curandeiro da vila de Aboim da Nóbrega,

por andar tratando indivíduos mordidos por cães raivosos. Possuía um *dente-santo* que teria mais de oitocentos anos, pertencera a S. Frutuoso e gozava do privilégio de prevenir a raiva, desde que fossem benzidas com ele as pessoas mordidas de cão danado [...] Apreenderam-lhe o dente-santo, recomendando insistentemente o Martins que não lho perdessem; e acrescentou que, ainda que tal sucedesse, *o dente iria ter milagrosamente a sua casa*<sup>86</sup>

(sublinhado nosso, a remeter de novo para os *santos fujões*).

85. «Correio da Manhã» de 2006/8/27.

86. J.A.P. DE LIMA, *O dente de Santo de Amboim da Nóbrega e a Lenda de S. Frutuoso (Abade)*, sessão científica de 3 de Junho de 1921, «Trabalhos da Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia», vol. I, fases II e III, 1920 e 1921.



Esquerda: Cabeça de S. Frutuoso, Constantim, Vila Real, <[www.eb1-constantim.rcts.pt/imagens/dossiertematico.pdf](http://www.eb1-constantim.rcts.pt/imagens/dossiertematico.pdf)>.

Direita: Dente de santo de S. Frutuoso.

Mas neste mesmo documento verificamos ser esse curandeiro pertencente a uma velha linhagem de *saludadores*, *soldadores*, *saudores* ou *benzedores*, que a tradição diz tomarem, por vezes, conhecimento do seu talento através de sonhos, aparições/visões ou leituras na água ou cristais, sendo também através desses meios que exerciam o seu poder de cura e de profecia. Meios que nos relembram a característica religião primitiva, oracular e misteriosa, que, no santuário alentejano de S. Miguel da Mota do Endovélico, tem uma das expressões mais significativas em território português<sup>87</sup>.

A verdade é que estes costumes e práticas dos *saudadores*, que implicam a crença nas virtudes dos *cascos/cabeças* de santo, estão largamente atestados na documentação e legislação portuguesa ao longo do tempo. Das chancelarias régias do século XV<sup>88</sup> consta que «Beatriz Eanes [...] de Tomar [...] tinha em casa cabeça de finado», ou que

87. Cf. G. MORAIS, *O Santuário Alentejano de São Miguel da Mota, Vestígios de Um Culto à Grande Deusa*, Lisboa, Apenas Livros, 2004; FRAZÃO - MORAIS, *Portugal, Mundo dos Mortos e das Mouras Encantadas*.

88. Documentação cit. em P.A. AZEVEDO, *Superstições Portuguesas do Século XV (Documentos)*, «Revista Lusitana», IV, <[cvc.instituto-camoes.pt/bdc/etnologia/.../lusitana04.html](http://cvc.instituto-camoes.pt/bdc/etnologia/.../lusitana04.html)>.

Gonçalo Roiz, morador em Seda [Évora] é ocupado muitas vezes de benzer os homens que são feridos das dores dos cães e gados e outras animalias de que Deus lhe deu virtude», ou que «João Afonso, morador na Borralha [Évora] nos enviou dizer que algumas pessoas [...] o culpavam de que ele era benzedeiro e benzia quebranto e o ventre em terra e outras doenças com baraços [de enforcado].

Nas *Ordenações Manuelinas* e *Ordenações Filipinas* (séculos XVI e XVII) proíbe-se «adivinhar em cabeça de homem morto», assim como «em água, cristal, espelho ou espada ou em outra qualquer coisa luzente», ou quem anuncie «o que está por vir dando a entender que lhe foi revelado por Deus ou por algum Santo, ou em visão, ou em sonho»<sup>89</sup>. Nos processos da Inquisição vamos encontrar também um número elevado de acusados como *saludadores*, designadamente nos da Inquisição de Évora, particularmente activa, onde desfilam nomes de homens e mulheres do Alentejo e do Algarve, o que vem ao encontro do que afirmámos acerca de estas tradições serem frequentes nestas regiões de Portugal. O *saludador* é «um personagem real que desempenhou importantes funções nas comunidades rurais do sul do país e que através do cheiro e do bafo utilizava os seus poderes para diagnosticar e curar as doenças do gado [...]. As faculdades do “soldador” eram sempre positivas»<sup>90</sup>. Tal como as cabeças-relicários de santos. Mas a tradição diz-nos, sobretudo, que

curiosamente as capacidades curativas deste “homem de bem” não desapareciam com a sua morte, de tal forma que o seu crânio, já separado do resto do corpo era, muitas vezes, em data posterior, encastado em prata ou ouro, continuando a fazer bons presságios e a tratar os gados enfermos<sup>91</sup>.

O que nos recorda, inevitavelmente, a lenda céltica da

89. *Ordenações Filipinas, Livro v, Título III, Dos Feiticeiros*, < [www1.ci.uc.pt/ihti/proj/filipinas/l5p1150.htm](http://www1.ci.uc.pt/ihti/proj/filipinas/l5p1150.htm)>.

90. TORRES - BOIÇA, *A Cabeça-relicário de Casével*, p. 37.

91. *Ibidem*, p. 38.

cabeça de Bran. E esse procedimento é também testemunhado pela legislação das *Ordenações*, onde se mencionam os castigos para quem «tem cabeças de saludadores encastoadas em ouro ou em prata, ou em outras coisas»<sup>92</sup>, indício de ser esta uma prática bem enraizada e de que, apesar da tentativa de substituição deste culto de cabeças pré-cristão pelo culto das relíquias, ela escapava às autoridades eclesiásticas ou civis. Essa prática e a fuga ao controlo da ortodoxia parecem ter bons fundamentos no que respeita à cabeça de Casével (Alentejo), dita de S. Fabião, uma cabeça-relicário de prata, datada provavelmente do século XIII. Os dois investigadores da sua história e «do culto da Santa Cabeça em Portugal e da sua fixação em terras alentejanas»<sup>93</sup>, Cláudio Torres e Joaquim Boiça, concluem, não só da possibilidade de esta cabeça ser «simplesmente o crânio encastoadado de um poderoso saudador», como também afirmam, a partir de vários dados enumerados, que «não será descabido admitir que, durante quase dois séculos a Cabeça Santa de Casével pode ter permanecido [...] em mãos de leigos, para uso e proveito de forças ocultas e acções pecaminosas. Esta circunstância aliada à existência dos [...] furos praticados na boca, narinas e orelhas do relicário, faz-nos supor da sua provável utilização como cabeça de *saudador*»<sup>94</sup>. De notar que a boca, o nariz, as orelhas e também os olhos – estes últimos com tantas evocações no material arqueológico –, onde se inserem quatro dos cinco sentidos essenciais, são todos eles localizados na cabeça. E o que estes dois autores afirmam acerca das referidas perfurações, assim como acerca dos olhos, reflecte bem as crenças relacionadas com o culto das cabeças, também no mundo céltico (se bem que possam ter a ver igualmente com a tradição indo-europeia em geral, designadamente a tradição clássica): «se o seu pião de

92. *Ordenações Filipinas*.

93. TORRES - BOIÇA, *A Cabeça-relicário de Casével*, p. 36.

94. *Ibidem*, p. 36.

ourives lhe abriu os ouvidos para que pudesse escutar os lamentos, as narinas para sentir as maleitas e a boca para fazer sair o bafo generoso, deixando intactas as pupilas dos olhos, é porque os encomendadores iniciais, ou vontades mais tardias, não pretendiam apenas mandar encastoar e adorar uma simples relíquia, conhecendo perfeitamente os poderes a realçar e os perigos a evitar. De qualquer homem morto, e muito mais de um saudador, era preciso evitar o olhar e nomeadamente a insondável pupila, sempre perigosa ligação com os mundos do Além». Uma perigosa relação patente igualmente na crença das tradicionais horas do «entreaberto» – o meio-dia, ou a meia-noite –, ou dos perigos e da sua correspondente interdição de permanecer no Promontório Sacro, a partir do pôr do Sol<sup>95</sup>.



Cabeça-Relicário de S. Fabião, in A Cabeça-Relicário de Casével

95. Cf. G. MORAIS, *A Genética e a Teoria da Continuidade Paleolítica*; cf. tb. FRAZÃO - MORAIS, *Portugal, Mundo dos Mortos e das Mouras Encantadas*.

Assim, aos exemplos que demos anteriormente, podemos acrescentar não só este caso, como também o da cabeça de S. Romão – ainda no Alentejo –, dizendo-se que ambas que foram trazidas para Portugal – praticamente na mesma data da chegada da cabeça de Santa Brígida – por uma princesa grega, D. Vataça, dama da corte da Rainha Santa Isabel, mulher de D. Dinis, e a quem estes reis teriam dado as comendas de Santiago de Cacém e de Panóias, no Alentejo. No *Agiológico Lusitano*<sup>96</sup>, Jorge Cardoso refere estas cabeças, dizendo que a de S. Romão foi depositada na Igreja Matriz de Panóias e a de S. Fabião na Igreja de S. João Baptista, em Casével, dois povoados vizinhos, enquanto os seus corpos teriam ficado sob o altar de uma ermida dedicada ao primeiro santo, junto à vila de Panóias. E tão arreigada foi a sua veneração que

é esclarecedor [...] o facto de, em alguma documentação quinhentista e posterior, o hagiotopónimo que acompanha a referência à vila de Panóias passar a ser o de São Romão. De resto, a fama dos milagres que as suas relíquias operavam, em particular da sua santa cabeça, alcançou com rapidez as diversas povoações de Campo de Ourique e do extenso vale do Sado. O próprio rei D. Sebastião, na sua jornada ao Alentejo e Algarve, em 1573 [...] dirigiu-se a Panóias e, uma vez chegado, como relata o cronista, *foi-se El-Rei oferecer à cabeça de S. Romão*<sup>97</sup>.

E nesta região alentejana repete-se o mesmo fenómeno que vimos acontecer com a cabeça de Santa Brígida, em Lisboa: estas *santas cabeças* benziavam animais e homens, faziam adivinhações, propiciavam mezinhas. Em Casével, também

terá persistido, até ao primeiro quartel do século xx, numa demonstração de vontades e da força apoiadas pela tradição, o ritual de mostrar a relíquia [...] em busca da imunização ou cura das suas maleitas [...] o gado era posto a desfilar pelo adro da igreja em frente de uma janela onde para o efeito tinha sido exposta a santa cabeça<sup>98</sup>.

96. CARDOSO, *Agiológico Lusitano dos Sanctos*.

97. TORRES - BOIÇA, *A Cabeça-relicário de Casével*, pp. 21-22.

98. *Ibidem*, p. 31.

A força desta tradição terá chegado também ao Brasil, pela mão dos Portugueses. A este respeito tomámos conhecimento de uma outra cabeça-relicário de prata e cobre, de origem portuguesa e datada do século xvii, actualmente na Galeria Brasileira da Universidade de Minas Gerais. Não conseguimos até agora saber a que santo se atribui este *casco*. No entanto, pensamos que não é o nome da relíquia que importa, mas o seu significado: o de um culto ancestral que a Igreja cristianizou, baptizando cada um deste tipo de manifestação com o nome de um dos seus santos, tal como terá baptizado a deusa Brigitte. E parece-nos que a lenda de S. Torpes, em terras alentejanas, é também um bom retrato dessa readaptação: conta-se que a cabeça deste santo (ou o seu corpo, segundo outra versão) terá misteriosamente chegado de barco à foz da ribeira da Junqueira, perto de Sines (Alentejo), velada por um cão e um galo. Diz-se que, no local, por isso mesmo chamado São Torpes, foi erguido um templo cristão – o primeiro em terras portuguesas – que, na realidade, parece ser, afinal, uma anta, a Anta da Junqueira. Em 1591, por ordem do arcebispo de Évora, procederam-se a escavações no local, pondo a descoberto os vestígios dessa anta, com diversas ossadas acompanhadas de peças de cerâmica e de um ídolo-placa, tendo sido aquelas levadas para a Igreja Matriz, onde passaram a venerar-se como sendo de S. Torpes<sup>99</sup>. «A terra da sepultura de S. Torpes, em Sines, trazida ao pescoço, livra, ou livrava de sezões», diz Leite de Vasconcelos<sup>100</sup>. Incorporando a área portuguesa em toda uma região de tradição céltica, lembremos que esta lenda de S. Torpes tem ecos em França: aí terá ficado o seu corpo, ou a sua cabeça, conforme as versões, numa terra que também, por isso mesmo, tomou o nome de Saint Tropez.

99. <[www.sines.pt](http://www.sines.pt)>.

100. VASCONCELOS, *As Religiões da Lusitânia*, vol. I, p. 113.



Casco de Santo do acervo da Galeria Brasileira,  
<[www.ufmg.br/boletim/bol1272](http://www.ufmg.br/boletim/bol1272)>

Dentro desta linha de readaptação cristã, estarão igualmente os casos das relíquias de Santa Brígida e de Santa Catarina da Suécia, cujas análises do ADN negam pertencerem a tais figuras históricas?

## II Possíveis raízes arqueológicas do culto das cabeças

Onde poderão estar então os fundamentos destes rituais, destas «vontades e da força apoiadas pela tradição»?

Através da arqueologia, talvez seja possível articular tradição e história. E, como curiosidade ou dado significativo, tendo em conta o que afirmámos acerca de a possível tradição céltica ser bem visível no Sul do País, a verdade é que muitos dos achados arqueológicos feitos até à data pertencem ao Alentejo e ao Algarve. Embora também os haja noutros locais, como as margens do Tejo e a zona oeste e até um pouco mais a norte de Coimbra. Não esquecendo, evidentemente, o Noroeste peninsular dos castros proto-históricos.

Podemos dividir o espólio arqueológico relacionado com este culto das cabeças em quatro tipos:

- 1) Crânios com vestígios de trepanação, completa ou

incompleta.

2) Tratamento diferenciado dos crânios em necrópoles ou santuários.

3) Dádivas funerárias e depósitos votivos.

4) Esculturas de cabeças.

#### II.1 *Crânios com vestígios de trepanação, completa ou incompleta.*

No Museu Geológico de Portugal, em Lisboa, numa vitrina da sala de arqueologia, estão expostos vários crânios que provêm de escavações efectuadas, desde o século XIX, nos concheiros mesolíticos portugueses de Muge, da Moita do Sebastião ou de Cabeço de Arruda, situados um pouco a norte de Lisboa, nas margens do rio Tejo. Datam de há cerca de 8 mil anos e são, designadamente o da Moita do Sebastião, vistos entre os mais antigos da Europa e de toda a bacia do Mediterrâneo a terem sido objecto da prática de trepanação<sup>101</sup>. Segundo os especialistas, apenas se conhecem outros casos mais antigos (mais ou menos 10 mil anos), provenientes da Ucrânia ou de Taforalt, no Norte de África. Uns e outros estão englobados na história da cirurgia, não deixando contudo de estar relacionados igualmente com práticas xamânicas e rituais que, nas épocas pré-históricas, não se dissociariam do acto médico. Assim sendo, estes dados virão ao encontro do que se afirmou no início a propósito de o culto das cabeças ser um fenómeno vasto e universal. Porque dentro desta ordem de ideias estarão igualmente os exemplos (mais recentes) de trepanação, com indícios de cerimoniais a acompanhar tais actos, encontrados no Peru, ou no Iraque; as cabeças-troféus

101. É. RUBÉZYA - J. BRUZEB - J. GUILAINEC - E. CUNHA - D. ROUGÉA - J. JELINEKE, *The Antiquity of Cranial Surgery in Europe and in the Mediterranean Basin*, Paris, C. R. Acad. Sci., Sciences de la Terre et des Planètes, CCCXXXII, 2001, pp. 417-423.

exibidos em vários pontos do continente africano<sup>102</sup> serão outros tantos sinais desse mesmo culto. No entanto, isto não invalida o facto de esta ser também uma característica céltica e, como veremos nas alíneas seguintes, os vestígios arqueológicos em Portugal aparecem inter-relacionados com elementos cujos motivos se dizem próprios dessa cultura, com uma datação longa, não se compadecendo assim com a teoria tradicional de uma chegada tardia destes povos ao nosso território.



*Esquerda:* crânio da Moita do Sebastião.

*Direita:* crânio de Cabeço de Arruda, com um sol trepanado  
(Museu Geológico de Portugal, Laboratório Nacional de Energia e Geologia)

Para além dos crânios referidos com marcas de trepanação (completa ou incompleta), alguns, também provenientes do período mesolítico, mostram sinais de arranque do couro cabeludo e da ablação da língua, revelando, assim, a probabilidade de práticas mágico-religiosas. Outros indicativos possíveis de que estes crânios estão integrados num complexo cultural cujo tratamento especial teria contornos rituais são o desenho, num dos exemplares, de um minúsculo círculo raiado (que a etiqueta respectiva descreve, mas que hoje, infelizmente, está quase desaparecido) e, num outro, os traços a vermelho,

102. Cf. VASCONCELOS, *As Religiões da Lusitânia*, vol. I, p. 178.

relativamente longos, interpretados como representando o Sol. Ambos provêm dos concheiros mesolíticos de Cabeço de Arruda. Ora estes sinais parecem demasiado intencionais para serem inocentes; tanto mais que este tipo de desenho nos parece recorrente, pois não só é visível em gravuras rupestres ou megalíticas, como também estará presente em objectos votivos, desenhados no xisto, na cerâmica, nos cilindros calcários ou nas estelas mais tardias, na forma do que poderemos chamar *olhos de sol* e que inserimos dentro de uma linha imagética que foi sempre evoluindo, embora com todas as reservas que tal hipótese comporta.

Mas a juntar a estes elementos que inventariámos, dispomos de um outro que revela essa quase certa implicação ritual: a trepanação fazia-se não só com fins terapêuticos, certamente em articulação com o xamanismo, mas também *post mortem*. Existem, aliás, casos dessas duas intervenções no mesmo indivíduo, como parece ser o de um crânio mais tardio – do período neolítico – encontrado na Gruta das Fontainhas, no Cadaval<sup>103</sup>. Tal já era, aliás, afirmado por Leite de Vasconcelos:

Nos tempos pré-históricos praticava-se duas espécies de trepanação [...] uma, durante a vida [...] outra, no crânio de um indivíduo já morto. Encontraram-se também crânios em que se praticava sucessivamente as duas operações<sup>104</sup>.

Em suma, escalpe e ablação da língua, desenhos e trepanação *post mortem* são demonstrações de que algum pensamento mítico ou mágico-religioso lhes estaria subjacente, revelando assim a importância desempenhada pela cabeça, quer a de um paciente vivo, quer a de um indivíduo a caminho do mundo do Além.

Por outro lado, não se tratando de rituais comuns a todos –

103. Também em exposição no Museu Geológico de Lisboa.

104. VASCONCELOS, *As Religiões da Lusitânia*, vol. I, p. 170.

vivos ou mortos –, essa raridade leva a colocar a hipótese de ela própria indicar a excepcionalidade do caso ou do indivíduo em questão. O escasso número de crânios encontrados com vestígios de trepanação já fazia Leite de Vasconcelos notar terem estas intervenções um carácter muito especial. Como terapia, seria para curar certas doenças, seja a epilepsia, as convulsões ou a loucura, retirando «os espíritos maus» localizados na cabeça. Um orifício no crânio proporcionava-lhes, assim, uma porta de saída. O *mal sagrado*, ou o popularmente conhecido *mal-de-santo* – nome já de si curioso – terá sido responsável por muitas tentativas de tratamento<sup>105</sup>. Mas continuando a seguir Leite de Vasconcelos, vemos que ele sublinha a semelhança destas práticas com as crenças populares animistas, que ainda hoje perduram e que seguem a máxima popular de que *o que é raro é maravilhoso*<sup>106</sup>. Quanto à cirurgia *post mortem*, esta seria exercida muito possivelmente sobre alguém de destaque, como por exemplo um xamã; poderia ser um exorcismo, a fim de impedir «a entrada de espíritos» que perturbassem a sua vida depois da morte, ou para que os espíritos que lhe provocaram a morte saíssem. Em síntese, atribuindo-se a histeria, a loucura ou os defeitos físicos que impressionam, bem como o êxtase do xamã ou do santo, os poderes do bruxo, do adivinho, do feiticeiro ou do saludador, a poderes sobrenaturais, a cabeça seria sempre o local preferido onde esses poderes se manifestariam. Deste modo, pode com efeito admitir-se a crença de que os crânios teriam propriedades maravilhosas, curativas e, conseqüentemente, benéficas e extensivas a todo o grupo a que pertenceriam esses indivíduos reconhecidos como excepcionais; daí, talvez, vir a considerar-se, mais tarde, a acção de um saludador como sendo sempre positiva. Mas igualmente

105. R. VIEIRA, *Historial da Trepanação Craniana*, suplemento do jornal «Notícias Médicas», nº 2835.

106. VASCONCELOS, *As Religiões da Lusitânia*, vol. I, p. 186.

---

com estes factos liga-se o terem aparecido nas estações pré-históricas pequenos fragmentos e rodela de crânios humanos, às vezes, com perfurações como que para andarem pendurados, outras vezes sem elas [...].

Conhecem-se bastantes exemplo de rodela e fragmentos cranianos pré-históricos achados em circunstâncias de poderem servir de amuletos<sup>107</sup>.

Duas destas rodela foram encontradas na Lapa do Bugio (Setúbal), e este investigador cita outro caso, um pedaço de osso parietal com marcas de orifícios, encontrado por ele mesmo na Anta da Capela, de Avis (Alentejo). Assim, extrair pedaços do crânio – a que se atribuiria um grande poder mágico, por ter pertencido a alguém excepcional – justificaria também a operação *post mortem*.

Ora esta veneração das propriedades maravilhosas da cabeça alia-se naturalmente à utilização que se fará dela, nas sociedades da Pré-história recente, como já se referiu no início deste trabalho. E será na linha do carácter especial ou da excepcionalidade mencionada que essa utilização ou veneração não será igualmente extensível a todas as cabeças indiscriminadamente, mas só abarcará os chefes, os guerreiros proeminentes, ou aqueles que se destacaram pelas suas capacidades excepcionais de poetas.

Na sequência deste tema da trepanação, muitos outros achados provêm de depósitos de épocas subseqüentes ao período mesolítico, mostrando assim a continuidade e a larga diacronia desta prática. Um crânio muito mais tardio encontrado em Tróia (Setúbal) «deixa a ideia de que a trepanação era um tratamento a que os habitantes da Península Ibérica tinham acesso no período romano»<sup>108</sup>. Mas entre estes dois

107. *Ibidem*, pp. 170 e 185.

108. M. DO S. BARROSO, *A medicina dos Lusitanos, uma Obra de Referência e a Investigação Posterior*, in J.L. DE VASCONCELOS, *Medicina dos Lusitanos*, Lisboa, Pub. da Secção de Medicina da Sociedade de Geografia, em colaboração com o Museu Nacional de Arqueologia do Dr. José Leite de Vasconcelos, Centro editor livreiro da Ordem dos Médicos, 2008, pp. 29 e 30.

tempos históricos, diversas jazidas portuguesas neolíticas e calcolíticas ou da Idade do Bronze revelaram crânios humanos com tais marcas, bem como uma outra, já da Idade do Ferro, em Garvão, no Alentejo<sup>109</sup>, e que destacaremos na alínea seguinte. Em alguns destes casos, elas mostram que a cirurgia não chegou ao fim, visto o osso não ter sido perfurado. Porém, é também de assinalar que cerca de 85 por cento destas intervenções (percentagem incluída no cômputo geral europeu e médio-oriental) foram feitas com êxito<sup>110</sup>, tendo o paciente sobrevivido à intervenção. Será o caso de um exemplar que se encontra no Museu da Lourinhã, datado do período neolítico, «um osso parietal trepanado, em que a formação de “calo” ósseo demonstra que o paciente sobreviveu ao acto cirúrgico»<sup>111</sup>. Nas Grutas de Alapraia (Cascais), um crânio trepanado mostra que o doente sobreviveu três anos<sup>112</sup>. O da gruta da Furninha<sup>113</sup>, perto de Peniche, do Neolítico, apresenta um buraco redondo, sinais de cicatrização e crescimento ósseo posterior. Na Gruta do Covão d’Almeida, Eira da Pedrinha, perto de Coimbra, com datação de 5310 a 4875 cal. BP, o paciente parece também ter sobrevivido alguns anos à operação, feita devido a uma lesão traumática. De acordo com os investigadores que procederam ao estudo deste crânio, não só este é, até agora, o caso único em que se percebe ter sido essa lesão a razão de tal cirurgia, como, segundo dizem, apesar de haver, até agora, poucos casos descobertos, parece

109. C. DE M. BEIRÃO - C.T. DA SILVA - J. SOARES - M.V. GOMES - R.V. GOMES, *Depósito Votivo da II Idade do Ferro de Garvão, Notícia da Primeira Campanha de Escavações*, «O Arqueólogo Português», III, 1985, pp. 45-136.

110. BARROSO, *A medicina dos Lusitanos*, p. 19.

111. <historinhasdamedicina.blogspot.com>, 30 de Dezembro de 2009.

112. BARROSO, *A medicina dos Lusitanos*, p. 29.

113. Em exposição no Museu Geológico de Lisboa.

não haver dúvidas de que a trepanação foi uma prática activa em todo o Neolítico português [...] [E] em Portugal, como noutros países, é mais provável a trepanação ter sido produto de uma invenção independente»<sup>114</sup>.

Temos ainda outros exemplos, como o crânio trepanado da Gruta da Galinha, em Alcanena, no centro do País, já dos finais do Neolítico, princípios do Calcolítico. Deste período constam também os possíveis casos encontrados na Anta da Capela, da Figueira da Foz, no litoral a norte de Coimbra, ou no hipogeu de São Pedro do Estoril, junto a Lisboa, com paralelismos com um outro, o crânio da Açafora, Samarra, Sintra<sup>115</sup>. Mas é curioso notar que, na Casa da Moura, no planalto da Cesareda, também próximo de Peniche, foi encontrado pelo arqueólogo Nery Delgado, ainda no século XIX, um outro crânio trepanado<sup>116</sup>, datado aproximadamente do final do IV, inícios do III milénio, a.C.



Crânios do Museu Geológico de Portugal, Laboratório Nacional de Energia e Geologia.

. *Esquerda*: local não identificado; *centro*: Gruta das Fontainhas, Cadaval;  
*direita*: Gruta da Casa da Moura, Peniche

114. R.P. GAMA - E. CUNHA, *A Neolithic Case of Cranial Trepanation (Eira da Pedrinha, Portugal)*, in *Trepanation, History, Discovery, Theory*, ed. R. ARNOTT, S. FINGER e C.U.M. SMITH, 2003 (tradução das autoras).

115. A.M. SILVA - M.T. FERREIRA, *Signs of Trauma in an Adult Parietal Bone Exhumed from a Portuguese Prehistoric Collective Burial*, «Coll. Antropologie», xxxii, 2008, pp. 633-535. Este crânio de Sintra também se encontra exposto no Museu Geológico de Lisboa.

116. Exposto no Museu Geológico de Lisboa.

Este cientista dá-nos conta, já nessa altura, de que os objectos votivos achados a pouca distância do crânio tinham características célticas, assemelhando-se aos encontrados em França, em flagrante contradição com as teses tradicionalistas acerca da vinda dos Celtas para o Extremo Ocidente europeu. De entre esses achados, o arqueólogo destaca um fragmento de osso, «provavelmente úmero humano, escavado interiormente, no qual tinham introduzido grande quantidade de pequenas vértebras e osso mui delicados...» e estabelece a comparação com as urnas célticas de Portelette (França) – provavelmente da mesma época –, onde «se encontraram também algumas falanges de boi totalmente escavadas no interior, contendo erva seca [...] [sendo] de crer que tivessem servido como consagração votiva aos mortos ou à divindade do lugar»<sup>117</sup>. Junto do crânio da Cesareda, estava também um machado reconhecido como de tipo céltico e restos de cerâmica cujas

gradações de cor são as mesmas que apresentam os vasos funerários de que os Celtas se serviam e dentro dos quais guardavam as cinzas ainda quentes dos cadáveres dos seus heróis, ou assentavam sobre as fogueiras que acendiam nos lugares onde celebravam a cerimónia funerária<sup>118</sup>.

Mas não nos antecipemos aos aspectos votivos, a destacar na alínea 3), embora possamos ir adiantando que os crânios expostos, designadamente no Museu Geológico de Lisboa, estão, na sua maioria, acompanhados de objectos onde ressaltam as tatuagens faciais, como os pequenos cilindros calcários, com os *olhos de Sol* a que já fizemos referência. São exemplo este crânio da Casa da Moura de Cesareda e o de Açafora (Sintra). Serão representações do rosto, duplicando ou reiterando a importância do crânio do indivíduo «excepcional»

117. J.F.N. DELGADO, *Notícia acerca das Grutas da Cesareda*, in *Estudos Geológicos, da Existência do Homem no Nosso Solo em Tempos Muito Remotos Provada pelo Estudo das Cavernas*, primeiro opúsculo, Lisboa, Tipografia da Academia Real das Ciências, 1867, p. 61.

118. *Ibidem*, pp. 63 e 65.

que acompanham? Uma especulação que será, no entanto, difícil de comprovar.

## II.2. *Tratamento diferenciado dos crânios em necrópoles ou santuários*

Como uma primeira nota, queremos adiantar uma outra hipótese: haverá alguma relação entre o culto das cabeças e a orientação da deposição dos corpos nas sepulturas? Regra geral e ao longo dos tempos, essa é uma orientação leste-oeste, embora muitas surjam na direcção norte-sul ou outras, mas tendo, por vezes, o rosto virado para leste; qualquer delas, no entanto, é sempre fielmente descrita pelos arqueólogos, que, por isso, estabelecem paralelismos e propõem significados rituais. Quanto à primeira, há uma interpretação generalizada de conotar os movimentos solares do nascer e do pôr do Sol com a visão cíclica de vida-morte-vida e a suposta localização do mundo do Além, no Ocidente. A razão das outras orientações poderá esconder outros propósitos – tais como a orientação em relação a entradas de povoados ou necrópoles, a santuários ou a lugares sagrados, como rios, fontes, etc. Mas a verdade é que todas estas orientações são sempre visíveis através da posição da cabeça, querendo talvez mostrar, com isso, para que lado ou para que local fundamental olha e aponta o rosto do defunto. Na lenda céltica de Bran, conta-se que os seus seguidores, de acordo com as instruções recebidas do próprio Bran, se dirigiram com a sua cabeça para Londres e aí a enterraram, *com a cara virada para o mar*, na embocadura do Tamisa (onde está actualmente a Torre de Londres), para desse modo proteger todos os habitantes não só contra a chegada de invasores, como de pragas e outra espécie de males<sup>119</sup>. O que preside a esta lenda presidirá também à deposição ritual dos

119. ALBERRO, *Paradigmas de la cultura y la mitología célticas*, p. 259.

corpos? Só um estudo aprofundado sob este ponto de vista poderá trazer alguma luz acerca do assunto.

Para além da trepanação, outro elemento essencial trazido pela arqueologia leva a supor da existência de um tratamento específico dado à cabeça, quer se trate de inumações primárias, quer secundárias: diversos achados dão-nos conta de um possível ritual direccionado nesse sentido. Por que razão, por exemplo, na Gruta do Escoural, na necrópole datada do Neolítico Final, se encontram nichos aparentemente reservados para apenas conterem os crânios dos ali inumados? Com efeito, esses nichos parecem reflectir a preocupação de separar selectivamente as ossadas, no cerimonial de trasladação das mesmas.



Nicho com crânio, Gruta do Escoural, Alentejo, Neolítico Final  
[in J.L. Cardoso, *Pré-História de Portugal*]

Preocupação que estará presente também em Algar do Bom Santo (Montejunto), datado de cerca do IV milénio a.C., onde se descreve um

núcleo de ossos exumados junto ao bloco de separação entre as duas salas sondadas, caracterizado por um grupo de sete crânios aproximadamente dispostos em círculo, em conjunto com alguns ossos longos [...] integrado num conjunto de ossos humanos cuja deposição é de carácter secundário, mas

não aleatório»<sup>120</sup>.

Ou no Algar do Barrão (Monsanto, Alcanena), na *Sala de Entrada* da gruta-necrópole, da mesma época. Nesta, o contexto funerário correspondente igualmente a uma deposição secundária, e verificou-se a existência de um nicho dividido em dois espaços por uma laje calcária.

De um lado, encontrava-se uma lasca de sílex e ossos humanos muito fragmentados (incluindo fragmentos cranianos e ossos das mãos e pés). Na metade oposta, encontravam-se dois crânios (um dos quais fragmentado) associados a um vaso cerâmico de forma hemisférica, colocado de boca para baixo [...] no sentido de evocar a presença de um terceiro crânio. Esta ilusão, aliás, foi bem patente aquando do início dos trabalhos, pois só durante a própria escavação do nicho foi possível verificar que este achado se tratava afinal de um pote e não de um crânio [...]. A compartimentação interna deste pequeno contexto através da colocação da laje denuncia um comportamento deliberado de apartar os dois conjuntos de restos ósseos, denunciando um propósito cujo significado nos escapa»<sup>121</sup>.



«Pode ver-se um pote de boca para baixo (à esquerda) e dois crânios humanos (à direita), um dos quais com a calote esmagada» IV mil. a. C. Foto in A Gruta-Necrópole Neolítica do Algar do Barrão (Monsanto, Alcanena)

120. C. DUARTE, *Necrópole Neolítica do Algar do Bom Santo: Contexto Cronológico e Espaço Funerário*, «Revista Portuguesa de Arqueologia», 1, 1998.

121. A.F. CARVALHO - N. ANTUNES-FERREIRA - M.J. VALENTE, *A Gruta-Necrópole Neolítica do Algar do Barrão (Monsanto, Alcanena)*, «Revista Portuguesa de Arqueologia», vi, 2003, pp. 101-119.

Na Gruta da Furninha, em Peniche, já acima mencionada, Habitada há 25 000 ou 30 000 anos, com vestígios ósseos também do Neandertal, encontram-se igualmente esses sinais de separação sistematizada das ossadas do período neolítico, embora tudo indique pertencerem a uma inumação primária. Aqui, as marcas de fogo são visíveis e, segundo João Luís Cardoso<sup>122</sup>, esta era uma prática generalizada. Os corpos seriam primeiro descarnados – um costume céltico bem conhecido – expostos ao ar, à acção dos abutres, ou dentro das necrópoles, com a ajuda de facas, e depois depositados em ossários cerimoniais, acompanhados de rituais de fogo, ocre vermelho e objectos votivos, como serão os exemplos dos vasos de cerâmica, ou das placas de xisto, ditas alentejanas, dos báculos, ou dos cilindros calcários. Estes rituais parecem repetir-se nas já descritas Casa da Moura, de Cesareda, Peniche, e da gruta necrópole de Algar do Barrão. Mas o mesmo se encontra na Anta do Picoto do Vasco, em Vila Nova de Paiva (Beira Alta), de uma época anterior, que remonta a cerca de meados do v milénio a. C.

Vem a propósito referir que essas mesmas práticas rituais do fogo, do ocre e da deposição de objectos votivos são já visíveis na sepultura do *Menino de Lapedo*, no Paleolítico Superior, o que nos remete para uma continuidade na manifestação das crenças relacionadas com o culto dos mortos, apesar de ter havido, inevitavelmente, alterações socio-económicas na forma de lidar com a morte, ao longo do processo histórico. Nesta linha está também a tese, defendida por Carme Olaria i Puyoles, de que, durante a Pré-História peninsular,

não se deram rupturas culturais em caso algum, e que os contributos exógenos, quando os houve, representaram mudanças lentas e paulatinas que não contribuíram em nada para alterar as bases ou os fundamentos das

122. J.L. CARDOSO, *Pré-História de Portugal*, Lisboa, Editorial Verbo, 2002.

culturas primigénias ou autóctones [...]»<sup>123</sup>.

E vai ainda mais longe, dizendo que também poderíamos aplicar esta hipótese «a uma época muito mais antiga, por exemplo a partir do Paleolítico Médio<sup>124</sup>, pois desde esse período algumas das práticas funerárias já são comuns, como o uso do ocre, a disposição de pedras sobre a sepultura, as oferendas e inclusive a postura dos corpos»<sup>125</sup>. Na verdade, essa continuidade parece igualmente ficar patente não só nos enterramentos dos grandes jazigos colectivos do Neolítico Final, como nos enterramentos individuais mais tardios, embora, segundo sugerem alguns investigadores, os ritos funerários possam reflectir já «preocupações do controlo do território ligado a estruturas de parentesco e, até, à organização social suprafamiliar e regional»<sup>126</sup>. E desde o protomegalitismo funerário (v milénio a. C.) até às grandes antas de corredor, «parece persistir a mesma ideia estruturante de valorização do passado, do antepassado, do tempo cíclico, ao serviço da consolidação da formação social camponesa, assente em sistema de relações estáveis, de parentesco, no quadro do modo de produção doméstico»<sup>127</sup>. Quanto às sociedades dos finais do II

123. C. OLARIA I PUYOLES, *La muerte como rito transcendental. Los rituales funerarios del Epipaleolítico-Mesolítico y su probable influencia en el mundo megalítico*, «Quadernos Pre-hist. Arqueologia Cast.», XXIII, 2002-2003 (trad. das autoras).
124. Atendendo à descoberta recente da genética, que confirma a possibilidade de miscigenação do *Homo sapiens neanderthalensis* com o *Homo sapiens sapiens*, poderá haver também muitas e novas implicações na continuidade cultural. Certamente um tema a aprofundar.
125. OLARIA I PUYOLES, *La muerte como rito transcendental*.
126. M.V. GOMES - L.C. PAULO - S.D. FERREIRA - J. RAMOS, *Sepultura da Idade do Bronze do Sobreiro (Mato Serrão, Lagoa)*, «Revista Portuguesa de Arqueologia», v, 2002, pp. 191-218.
127. J. SOARES - C.T. DA SILVA, *Protomegalitismo no Sul de Portugal: Inauguração das Paisagens Megalíticas*, in *Actas do I Colóquio Internacional sobre Megalitismo, Muitas Antas, Pouca Gente?* 2003. <[www.igespar.pt/media/uploads/trabalhosdearqueologia/16/5.pdf](http://www.igespar.pt/media/uploads/trabalhosdearqueologia/16/5.pdf)>.

milénio a. C. (Bronze Final), designadamente as do Sudoeste peninsular, os rituais passarão a estar então concentrados nos seus líderes político-militares heroicizados, consubstanciando-se neles essas crenças primitivas, dadas as suas supostas capacidades divinas de estimular as forças vitais que conferem coesão social, riqueza e poder aos grupos populacionais de que fazem parte.

Assim, é dentro desta continuidade, a sugerir a manutenção de crenças, que a diferenciação de tratamento dos crânios se pode também inserir. Já do III milénio a. C., numa transição do Calcolítico para a Idade do Bronze, reencontramo-la no espólio do Monte da Velha, em Serpa (Alentejo), no monumento megalítico – mais um santuário do que uma necrópole, segundo o arqueólogo Monge Soares. O esqueleto ali guardado, apesar de muito fragmentado e de não parecer estar completo, nem de ter os ossos na sua respectiva posição anatómica, poderá ser antes «um aglomerado de ossos em que, no entanto, foi possível isolar os fragmentos cranianos, que se posicionavam junto aos outros, mas sem se misturarem com eles»<sup>128</sup>.

Mas é precisamente nos enterramentos no Sudoeste peninsular, sobretudo no Alentejo e no Algarve, onde mais abundam os exemplos relacionados com o nosso tema. Socorremo-nos então das propostas feitas por Mariano del Amo y de la Hera, um investigador bem documentado acerca das necrópoles de cistas do Calcolítico ao Bronze Final (cerca do IV ao II/1 milénio a. C.). Partindo da verificação da ausência ou presença de certas ossadas, este autor vem afirmar ser esse facto revelador de manifestações religioso-funerárias quanto a um particular tratamento do crânio. A circunstância de apenas se encontrarem certos ossos pode, por seu lado, explicar-se, admitindo a já aqui mencionada descarnação do cadáver. Mas mesmo em inumações primárias, depois desse descarnamento,

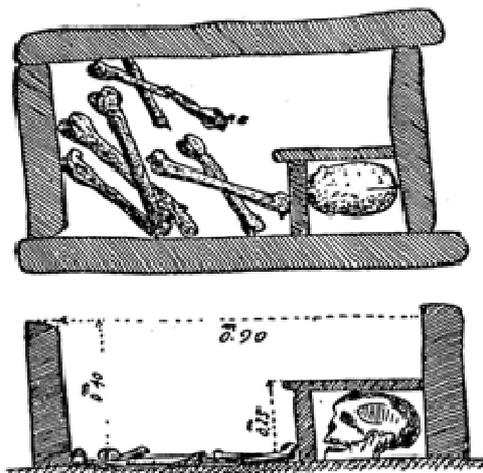
128. A.M.M. SOARES, *O monumento megalítico Monte da Velha 1 (MV1) (Vila Verde de Ficalho, Serpa)*, «Revista Portuguesa de Arqueologia», XI, 2008, pp. 33-51.

uma parte considerada simbólica, preferentemente o crânio e os ossos grandes das extremidades, seria recolhida posteriormente e depositada na cista, juntamente com as oferendas funerárias. Existem alguns casos de cistas onde se verifica claramente que o crânio foi objecto de um tratamento especial e parece evidente que este facto não pode atribuir-se a um simples efeito casual, mas antes a uma motivação religiosa muito concreta. O exemplo mais significativo é, sem dúvida, o da cista 19 de Alcaria (Caldas de Monchique [Algarve]), onde o crânio foi colocado num pequeno receptáculo ou caixa, com a correspondente tampa, num dos ângulos interiores da cista. Isto indica que o crânio foi intencionalmente separado dos ossos grandes das extremidades, que se achavam também dentro da cista. Evidentemente que estamos diante de um caso de inumação secundária, mas a separação do crânio do resto dos ossos deve encerrar um significado ritual. Na necrópole de Alcaria do Pocinho (Vila Real de Santo António/Castro Marim [Algarve]) encontraram-se no túmulo P dois crânios; nas sepulturas E, F, G e I, um só crânio em cada uma; na sepultura Q, um vaso com restos de crânio. Também na sepultura 2 de Curral da Pedra (Castro Marim) se indica que apareceu um vaso com restos de crânio. Mas além destes casos em que se verifica que o crânio foi objecto de especial atenção, existem outros, nos quais a inumação secundária se efectuou seleccionando o crânio ou parte dele e uma pequena parte dos ossos, ordinariamente os de maior tamanho»<sup>129</sup>.

E este autor cita, para além de exemplos da Andaluzia, onde este fenómeno também é recorrente, a sepultura 2 de Medarra, no concelho de Aljustrel, no Alentejo. A terminar, acrescenta que este tipo de culto das cabeças se encontra claramente atestado nestas regiões desde o Neolítico, podendo considerar-se «como símbolo da memória de um antepassado [...]» Ou «acaso pensariam que no crânio sobreviveria algum poder protector?»<sup>130</sup>.

129. M. DEL AMO Y DE LA HERA, *Formas y ritos funerários en las necrópolis de cistas del suroeste peninsular*, «SPAL», II, 1993, pp. 169-182 (tradução das autoras).

130. *Ibidem*.



Alcaria, cista 19 (Caldas de Monchique)

[In *Formas y ritos funerários en las necrópolis de cistas del suroeste peninsular*]

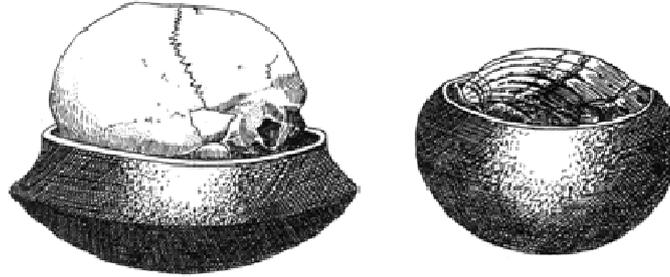
A propósito dos achados de Caldas de Monchique, e na senda da continuidade, mais uma vez temos testemunhos arqueológicos que nos dizem que este *sítio*

parece confirmar o aproveitamento de estruturas funerárias já existentes [aproveitamento esse que é recorrente em muitos outros *sítios*] e uma continuidade das sociedades nos seus rituais mais profundos: o enterramento dos seus mortos [...] nas Caldas de Monchique o indivíduo era colocado em posição fetal ou apenas os seus ossos dispostos cuidadosamente dentro da cista, por vezes com o crânio em posição proeminente, eventualmente acompanhados por uma adaga ou um machado de bronze e pequenos vasos carenados<sup>131</sup>.

Em relação a alguns destes achados, também Leite de Vasconcelos afirmava que, no chamado Bronze de Sudoeste,

131. T.J. GAMITO, *Os Recintos Fortificados do Início da Idade do Bronze no Sul de Portugal: onde os Encontrar*, <ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/7627.pdf>.

estas sepulturas, umas vezes não contêm nada, outras vezes contêm pequenas urnas, fragmentos de ossos e instrumentos de cobre e de pedra. As urnas eram destinadas a conter os ossos [...] Em cistas de Alcaria do Pocinho (Algarve) havia uma urna com um crânio quase inteiro [...] e outra com fragmentos de um crânio cobertos pela valva de uma vieira (*Pecten maximus*) [...]<sup>132</sup>.



*Crânios dentro de cerâmica, Alcaria do Pocinho (Algarve), Bronze Pleno do Sudoeste peninsular. Foto in Cardoso, João Luís, Pré-História de Portugal*

Também em Castro Marim, numa das cistas da necrópole de Maudinheiro, e igualmente no século XIX, Estácio da Veiga descobriu quatro crânios: três no topo poente e um junto ao esteio nascente<sup>133</sup>.

Mas a acrescentar a este acervo, outro há, bastante significativo, já pertencente à Idade do Ferro: em Garvão, distrito de Beja. A pesquisa arqueológica<sup>134</sup>, desenvolvida na década de 80 do século XX, indica que a primitiva ocupação

132. VASCONCELOS, *As Religiões da Lusitânia*, vol. 1, p. 410.

133. S.P.M.E. DA VEIGA, *Antiguidades Monumentais do Algarve*, vol. IV, Lisboa, Imprensa Nacional, 1891, p. 114.

134. Segundo notícia divulgada, no dia 21 de Maio, pelo Archport, o depósito de Garvão vai ser, felizmente, objecto de «um projecto inovador e multidisciplinar, financiado pela FCT, em que o Centro de Estudos Arqueológicos das Universidades de Coimbra e Porto se encontra envolvido».

humana remonta, pelo menos, ao Bronze Final. No «Cerro do Castelo», uma elevação no interior da própria vila, detectou-se, em 1982, na sua zona central, uma fossa, coberta por lajes de xisto, dentro da qual se encontrava um crânio humano, separado do respectivo esqueleto e com indícios de trepanação. Estava associado a alguns ossos de animais, bem como a um grande conjunto de cerâmicas pisadas, ao que parece, propositivamente; «talvez os últimos restos de um ritual de sacralização, ou de fundação do depósito, anterior à deposição dos objectos votivos»<sup>135</sup>, datado da segunda metade do século III a. C. Ainda na opinião de alguns autores, todo o espólio encontrado poderá implicar a existência de um eventual ritual

de libação sacralizadora, relacionado com um sacrifício humano [...] O crânio localizado na base do depósito pertenceu a uma mulher [...] A morte foi-lhe provocada por três golpes desferidos na zona occipital e parietal por um instrumento contundente, pesado, dotado de um gume curvo pouco penetrante, que incidiu obliquamente sobre a cabeça da vítima [...] a vítima encontrar-se-ia deitada em decúbito ventral, quando lhe foram desferidos sucessivamente três golpes. Qualquer um deles seria o suficiente para lhe provocar a morte [...]. A morfologia das lesões sugere que o instrumento utilizado terá sido um machado de pedra polida de que, aliás, se recolheu um exemplar no depósito. O crânio foi então separado do corpo; a forma como isso se deu e o espaço de tempo que mediou entre este facto e a deposição do crânio como elemento ritual na criação do depósito votivo são, no entanto, indetermináveis [...]. Parece certo que, no topo do Cerro do Castelo de Garvão, existiu o santuário a que o depósito secundário corresponde<sup>136</sup>.

### II.3. *Dádivas funerárias e depósitos votivos*

Partindo deste exemplo de Garvão, vamos agora examinar quanto as dádivas funerárias ou objectos votivos nos podem

135. BEIRÃO - SILVA - SOARES - GOMES - GOMES, *Depósito Votivo da II Idade do Ferro de Garvão*.

136. V.H. CORREIA, *Algumas considerações sobre os Centros de Poder na Proto-História do Sul de Portugal*, «Revista de Guimarães», volume especial, II, 1999, pp. 699-714.

também ajudar a fortalecer a hipótese da existência de um culto das cabeças, desde longa data. Este *sítio* ter-se-á revestido de uma considerável importância, uma vez que foi reutilizado ao longo dos tempos, chegando ao período romano, como o atesta a presença de duas colunas de mármore de um possível templo dessa época, recolhidas na própria vila de Garvão. O considerável conjunto de recipientes cerâmicos constituintes de um possível depósito secundário de peças votivas, os inúmeros artefactos pertencentes ao domínio do sagrado, como seriam os *ídolos de cornos* e os *ídolos falange*, ajudam-nos a tecer algumas considerações e a incluir este achado dentro da tradição cultural céltica. Sem esquecer, contudo, que, nas suas datações mais recentes, são já bem visíveis outros sincretismos com tradições especificamente mediterrânicas.

Todo o depósito de Garvão continha uma enorme variedade de cerâmicas, objectos de ouro, prata e bronze, cornalinas e vidros, cuidadosamente arrumados, numa vontade aparente de organização do espaço disponível. O santuário faria parte de um povoado de origem antiga e de longa sobrevivência, e a grande acumulação de ex-votos indicia um ritual público, muito concorrido pela população das regiões circundantes. Nas suas fases mais tardias, nas sociedades já fortemente hierarquizadas da Idade do Ferro peninsular, os actos de carácter religioso terão sido, tal como os mitos e os seus rituais em épocas paleolíticas, um modo de coesão e de agregação social, e este santuário, «certamente incluído numa mais complexa estrutura com finalidade religiosa»<sup>137</sup>, parece ser um dos locais paradigmáticos e demonstrativos de tal contexto organizacional. A natureza dos objectos encontrados neste sítio arqueológico mostra igualmente que estamos numa época de forte desenvolvimento comercial entre o Ocidente e o Oriente, havendo indícios claros das componentes civilizacionais da

137. BEIRÃO - SILVA - SOARES - GOMES - GOMES, *Depósito Votivo da II Idade do Ferro de Garvão*, p. 46.

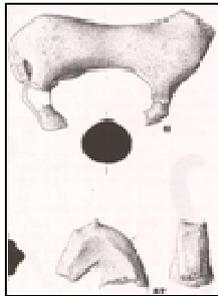
chamada civilização tartéssica, da fenícia ou da grega. No entanto, isso não exclui a base étnico-cultural céltica a que pertenceriam estas populações, que naturalmente adoptariam não só o que teria significados semelhantes, como o que lhe era exótico, até por uma questão de prestígio social, no que toca aos grupos de elite. Mas esta componente céltica é reconhecida unanimemente pelos historiadores, mesmo por parte daqueles que continuam a manter a ideia de invasões ou migrações desses povos para a Península apenas no século VII ou VI a. C.

Garvão poderá inserir-se, por um lado e pelo que reflecte de mais tardio, no culto das cabeças cortadas em contexto guerreiro e, por outro, dentro do culto das cabeças inserido em rituais fundacionais e de soberania. Quanto ao primeiro contexto, as características e a presença de certos ex-votos podem reflectir o que afirmámos no início deste trabalho sobre a existência, também em Portugal, dessa segunda fase evolutiva do culto das cabeças e a sua correspondente importância na afirmação do poder, nessas sociedades da Proto-História. Aliás, já em textos clássicos, como o de Diodoro Sículo (*Biblioteca Histórica*, XIII, 57, 2), se diz que os soldados hispânicos nos exércitos cartagineses cortavam as cabeças do inimigo, pendurando-as nas suas lanças. E o mesmo parece estar reflectido nos desenhos da lúnula de prata (século II a. C.) de Chão de Lamas (Miranda do Corvo, Coimbra). Nesta, no centro e dentro de um círculo trançado, vêem-se duas cabeças decepadas, exibindo uma coroa de folhas e associadas a uma pátera, lanças e punhais<sup>138</sup>. Ao redor da lúnula, estão representados javalis e pássaros – alusões às deusas de guerra célticas, com formas de pássaro? –, alternando com serpentiformes, motivos recorrentes e de larga diacronia, mostrando claramente o entrelaçar da simbologia mais antiga com a mais recente. Por outro lado, vemos Estrabão afirmar que, entre as

138. J.M. BLASQUEZ MARTINEZ, *Cabezas Cortadas, Antigua história y arqueología de las civilizaciones*, Versão digital, Gabinete de Antigüedades de la Real Academia de la Historia.

tribos lusitanas, «muitas vezes também cortam a mão direita aos cativos e as oferecem aos deuses»<sup>139</sup>, o que nos recorda o herói irlandês Cu Chulainn, a quem decapitaram e cortaram a mão direita.

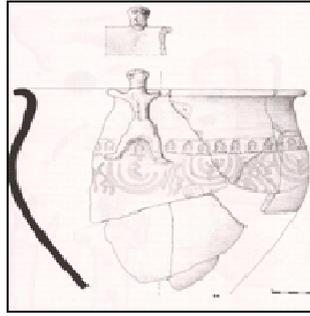
Parece, com efeito, não haver dúvida de que em Garvão se efectuou um sacrifício humano, prática dada como certa entre os povos do Ocidente peninsular da Proto-História, descrita por escritores como Tito Lívio, Plutarco, Estrabão ou Diodoro de Sículo. Estas descrições referem-na ainda como havendo uma «aparente associação de homens e cavalos num contexto ritual eminentemente guerreiro e a importância da dimensão adivinatória do sacrifício de vítimas humanas»<sup>140</sup>. A respeito desta associação mencionada pela investigadora Maria João Santos, um dos elementos encontrado neste depósito é precisamente a estatueta de cerâmica de um cavalo. Curiosamente, não tem cabeça. Porém, a razão desse facto infelizmente não é concludente, pois pode ter sido acidental. Mas também se encontrou, isolado, um prótomo de cavalo de cerâmica, possível parte de um recipiente.



Depósito votivo de Garvão

139. ESTRABÃO, *Descrição da Península Ibérica*, p. 30.

140. M.J. SANTOS, *El sacrificio en el occidente de la Hispania Romana: para un nuevo análisis de los ritos de tradición indoeuropea*, in «Palaeohispanica, Revista sobre las lenguas y cultura de la Hispania Antigua», vii, 2007, pp. 175-217.



In Beirão, Caetano de Mello *et al.*, Depósito Votivo da II Idade do Ferro de Garvão

Mas a autora acima citada, para além de nos dar exemplos dessa associação no mundo indo-europeu, relacionados com sacrifícios humanos de carácter guerreiro, lembra-nos também a tradição céltica existente no Ulster referente ao ritual de consagração real, ou ritual de fundação de um novo reinado, expresso na cópula ou na ingestão de um animal sagrado, como é, entre outros, o caso do cavalo.

Um aspecto que merece sem dúvida atenção é o facto de que, na tradição indo-europeia, as festas destinadas às divindades guerreiras se celebrarem habitualmente no solstício de Inverno [...]. O sacrifício do cavalo que parece protagonizar estes ritos, sempre relacionados com a figura do rei, assume particular importância, sendo destinado à renovação das forças em declive do monarca no final do ano [...]<sup>141</sup>.

Forças essas que estão em consonância com os movimentos cíclicos da natureza, comandados pela Terra-Mãe, transfigurada nas épocas pré-históricas mais recentes nas várias versões das deusas-mães e das deusas da soberania. E, como bem recorda Maria João Santos, na Península Ibérica, este tema subsiste «nas correrias de jovens mascarados realizadas ainda hoje nas festas de Inverno e de Ano Novo do

141. *Ibidem*.

Norte de Portugal». Mencionem-se a *Festa dos Rapazes* ou a *Serração da Velha*, em Trás-os-Montes, em que alguns rapazes envergam, ritualmente, trajos femininos (a *filandorra* – fiadeira – e as *madamas*) e ostentam máscaras, com uma iconografia animal sugestiva, como uma serpente esculpida no rosto. É deste modo que esta cabeça de Garvão, ao que tudo indica deliberada e ritualmente cortada, poderá atestar um segundo contexto: o contexto de ritual de fundação, semelhante ao verificado anteriormente com as cabeças de auroque, um par de milénios antes, em possível homenagem a um deus masculino ainda não antropomorfizado<sup>142</sup>, conotado com a energia vital deste animal.

Mas os múltiplos restos animais e os vários tipos e formas de cerâmica serão também indicativos dessas refeições e libações rituais que poderiam decorrer, talvez, ciclicamente, como as cerimónias solsticiais, tanto no interior do santuário – para alguns, supostamente os membros da elite sacerdotal e/ou guerreira – como no exterior, para a demais população. E não falta, entre o espólio, um pequeno címbalo de prata, alusivo à realização de práticas musicais, próprias dos banquetes cerimoniais.

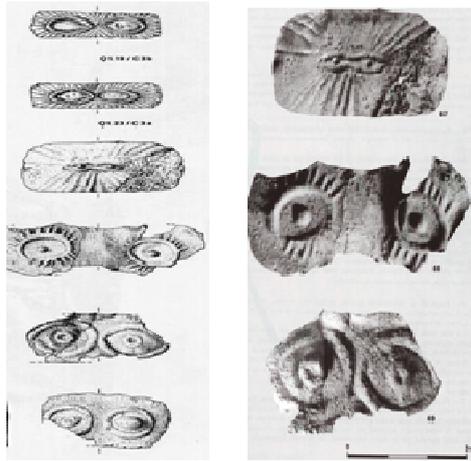
Em articulação com estas várias facetas, e lembrando os rituais célticos da união – sexual ou através da ingestão de um animal sagrado – entre o rei e a deusa da soberania para legitimação do poder real, parece-nos estar o facto de, neste santuário de Garvão, a cabeça ser a de uma mulher e de haver uma presença marcante de objectos votivos representando a forma feminina. Disso são exemplo certas estatuetas e pequenas cabeças toucadas ou com penteados atribuídos ao feminino, chegando uma delas a ser conotada com uma divindade indígena, semelhante à Tanit fenícia/cartaginesa ou a Deméter, à maneira do sincretismo religioso já mencionado. Estes são, certamente, alguns dos sinais possíveis do pensamento mítico

142. Cf. FRAZÃO-MORAIS, *Portugal, Mundo dos Mortos e das Mouras Encantadas*.

céltico acerca do poder da terra e da produção – o terceiro poder, segundo Dumézil –, que residiriam na mulher/rainha, personificação da deusa da soberania. Outros achados conjugam-se bem com esta interpretação: são múltiplas as placas oculadas, de ouro ou prata, indicando a popularização e a continuação de mitos e práticas cujas origens podem remontar aos vasos e aos «ídolos oculados» do Neolítico, comumente aceites como sendo representações da deusa-mãe, tema a mencionar a seguir. E podemos relacioná-los com outros, muito semelhantes, encontrados em França em Source des Roches à Chamalières (Clermont-Ferrand) ou em Source de la Seine, na Borgonha<sup>143</sup>. Neste, encontrou-se um vaso dedicado à deusa Sequana, deusa cujo paralelismo com essoutra deusa céltica da soberania, Brigitte, foi já referido. Essas peças, devendo reflectir igualmente o resultado de curas, especialmente de carácter oftalmológico, acontecidos por intervenção divina, mostram-nos o possível carácter profiláctico do lugar; mas mostram também a continuidade das crenças que vão prolongar-se pelos tempos cristianizados e chegar até hoje, sempre consubstanciados numa personagem feminina, a divindade, por excelência, da fertilidade, da regeneração e da cura. Dessa cristianização será exemplo Santa Luzia, a quem ainda hoje, bem perto de Garvão, se oferecem ex-votos constituídos por placas oculadas de prata, culto aliás muito difundido também na Andaluzia; emblemática é, igualmente, a sua veneração no Santuário de Santa Luzia<sup>144</sup>, em Viana do Castelo, no Minho.

143. BEIRÃO - SILVA - SOARES - GOMES - GOMES, *Depósito Votivo da II Idade do Ferro de Garvão*, pp. 119-124.

144. Cf. C.A.B. ALMEIDA, *Para a História da "Cidade Velha" de Santa Luzia, Sondagens Arqueológicas Realizadas na Década de Noventa do Século XX*, «Cadernos Vianenses», XL, 2007, pp. 43-70. Aqui, ainda é possível ver-se um penedo com «covinhas», quase sempre presentes em lugares de culto pré-histórico e fala-se de um outro, agora desaparecido, que teria insculpturas pré-romanas. Como possíveis peças do mesmo *puzzle*, pode citar-se que, a pouca distância, no castro de Vila Chã, Esposende, en-



Depósito Votivo da II Idade do Ferro de Garvão

Mas será exactamente através destes objectos votivos e igualmente da sua iconografia que podemos recuar no tempo para desvendar as suas possíveis raízes em crenças e rituais ancestrais, bem como a sua também possível associação ao culto da cabeça.

Quanto à cerâmica, se, por um lado, parece haver sinais, no caso de Garvão, de que, sobre o cofre que continha a cabeça, ela se encontrava intencionalmente pisada – o que poderia ter um qualquer sentido – por outro, vemos que neste espaço sacralizado abundavam os vasos de cerâmica, sem aparentemente terem sido destinados a conter qualquer oferenda que não os próprios vasos e que se empilhavam uns dentro dos outros. A cerâmica, desde a sua origem, foi sempre um elemento votivo importante, mas a verdade é que desconhecemos qual a razão e significado do seu empilhamento. Teria sido apenas por uma

controu-se uma ara dedicada a Dea Sancta, normalmente conotada com Ategina, a deusa lunar do mundo subterrâneo dos povos peninsulares pré-romanos.

questão de organização do espaço disponível? Mas a verdade é que podemos referenciar ser habitual os arqueólogos depararem, nas suas escavações, com o já «proverbial» pote de cerâmica junto do crânio dos inumados. E citamos como exemplos os autores de «Las Minitas (Almendralejo, Badajoz): una necrópolis de cistas del Bronce del Suroeste en la Tierra de Barros»: «[...] É sem dúvida a organização microespacial das oferendas fúnebres [...] que possivelmente nos indicam o que era costume ou parte do rito funerário naquela sociedade. Referimo-nos à presença maioritária dos buris junto *da mão esquerda dos cadáveres e dos vasos cerâmicos junto do crânio*, na parte superior esquerda da sepultura»<sup>145</sup> (sublinhados nossos). Na sequência da citação de Estrabão, acerca do corte das mãos dos cativos entre os Lusitanos, falámos do herói irlandês Cu Chulainn, e repare-se aqui também na relação mãos/cabeça. E se tiver alguma razão de ser o que dissemos sobre a importância de a cabeça derivar também do facto de ser o local onde se alojam os quatro sentidos principais, a simbologia das mãos completa este quadro com o quinto sentido.

Porém, apesar de desconhecermos a que ritual exacto corresponderia, tudo nos leva a suspeitar haver uma relação pote de cerâmica/crânio, não só porque esta assim surge frequentemente, ao longo do espaço e do tempo, como parece intencional esse empilhamento de uns vasos dentro de outros – regra geral, redondos ou hemisféricos: uma forma sugestiva a lembrar a gravidez e a própria forma da cabeça, a primeira visão do ser recém-renascido, em parto natural, o que pode conjugar-se com a crença na morte e no renascimento. Já mencionámos antes, no exemplo de Algar do Barrão, o pote que iludiu os próprios arqueólogos, julgando-o um crânio ao lado dos outros. A sua forma globular, muito semelhante à da

145. I. PAVÓN SOLDEVILA - J.L. GONZÁLEZ CARBALLO - J.F. PLAZA SOTO, *Las Minitas (Almendralejo, Badajoz): una necrópolis de Cistas del Bronce del Suroeste en la Tierra de Barros (campana de urgencia de 1994)*, «Revista de Historia», 1993, pp. 11-37 (tradução das autoras).

calote craniana, indica poder ter sido essa deposição intencional. E referenciando mais uma vez a Gruta do Escoural, dois esqueletos, datados do Neolítico Final, jazem lado a lado, tendo, entre as respectivas cabeças, uma taça redonda de cerâmica colocada no interior de outra maior, igualmente redonda.



Gruta do Escoural, Alentejo, Neolítico Final  
[in Cardoso, João Luís, *Pré-História de Portugal*]

Em Alcaria do Pocinho, vimos que os próprios crânios se encontram dentro de vasos, estando um deles coberto por uma concha grande, o que fará parte da utilização deste tipo de materiais em ambiente funerário, elemento que encontramos presente nas pequenas conchas do enterramento do *Menino de Lapedo*. Mas também no já mencionado complexo megalítico do Monte da Velha, em Serpa, do IV milénio a. C., há, perto dos crânios, um empilhamento de cerâmicas, protegido especialmente por uma estrutura constituída por duas lajes de xisto. Dois vasos, em posição vertical, encaixavam-se um no outro, contendo, o mais pequeno, os restos muito fragmentados de um outro, talvez o maior dos três. Empilhamento semelhante acontece em Estremoz, também no Alentejo, na anta 1 das Casas do Canal, ou na Gruta de São Pedro do Estoril, perto de Lisboa.

Não queremos, no entanto, deixar de ressaltar serem estas

hipóteses de ligação cerâmica/cabeça e do seu empilhamento muito hipotéticas, passe o pleonasma, pois só outros estudos ou outros achados futuros poderão eventualmente confirmá-las ou negá-las.

Mas significativa poderá ser a existência de uma iconografia que encontramos em alguns potes de cerâmica, mas que se revelam igualmente noutros objectos votivos. Já referenciámos acima as placas oculadas de Garvão, mas estas são bastante mais tardias do que as cerâmicas, os ídolos-placas ou as placas alentejanas de xisto (ou de grês) e os cilindros oculados, que podem remontar ao IV milénio a. C. Tal iconografia – que o arqueólogo Victor Gonçalves chama *olhos de Sol*<sup>146</sup> – leva-nos a pensar na existência de um mesmo fundo de crenças e de rituais onde se insere o culto das cabeças. Reiterando, no entanto e mais uma vez, as devidas cautelas, estes *olhos de Sol* poderão eventualmente estar na linha dos desenhos descritos antes, acerca dos crânios trepanados do período mesolítico. E na linha de muitos círculos raiados que encontramos em pinturas ou insculpturas rupestres, assim como nos menires. É de realçar, ainda, que, se em alguns destes objectos figuram, como parte visivelmente importante, esses círculos, a verdade é que, no que toca a este culto propriamente dito, muitos deles parecem demonstrar ter sido intencional dar-lhes uma forma antropomórfica, não representando só a cabeça. Quanto aos potes de cerâmica, podem citar-se dois exemplos, ambos do período calcolítico: o vaso do Monte do Outeiro, Ourique,

146. Cf., por exemplo, V. GONÇALVES, *Manifestações do Sagrado na Pré-História do Ocidente Peninsular: 4. A "síndrome das placas loucas"*, «Revista Portuguesa de Arqueologia», VI, 2003, pp. 131-157; IDEM, *Manifestações do Sagrado na Pré-História do Ocidente Peninsular 5. O Explícito e o Implícito. Breve dissertação, invocando os limites fluidos do figurativo, a propósito do significado das placas de xisto gravadas do terceiro milénio a.n.e.*, ibidem, VII, 2004, pp. 165-183; IDEM, *As Deusas da Noite: o Projecto "Placa Nostra" e as Placas de Xisto Gravadas da Região de Évora*, ibidem, VII, 2004, pp. 49-72; IDEM, *As Notáveis Placas Votivas da Anta de Cabacinhitos (Évora)*, ibidem, VIII, 2005, pp. 43-109.

Alentejo<sup>147</sup>, troncocónico, com dois grandes olhos, e que tem na base um triângulo picotado, interpretado como sendo a representação pública de uma figura feminina; um outro, encontrado em Pedrógão, Vidigueira, também no Alentejo, é, por seu lado, assim descrito: «os dois olhos em forma de sol estão separados por um nariz similar a um mamilo vertical alongado. As duas narinas estão indicadas e a boca claramente representada, em relevo, tal como o queixo, bem como as “pinturas” ou as “tatuagens” faciais»<sup>148</sup>. Como apenas temos esta descrição, não sabemos se a representação do nariz e das duas narinas pretende significar algo mais do que a cabeça. Mas dado o próprio arqueólogo (Victor Gonçalves), o afirmar inédito, optou-se por aqui deixar esta curiosidade, tanto mais que se repetem os *olhos de Sol*.

No que respeita às placas, ditas alentejanas (embora apareçam, aqui ou além, fora do Alentejo, é sobretudo nesta região que elas se encontram em maior número), e aos cilindros calcários, esta antropomorfização será, por vezes, mais nítida. Placas há onde se podem ver ombros, ou até braços, e alguns cilindros também parecem querer assumir a totalidade do corpo humano.

De qualquer modo, o que de facto chama a atenção são as «tatuagens» faciais, fazendo-nos pensar num rosto humano (ou divino...?), quando as olhamos. Serão uma duplicação da cabeça do morto? Ou a evocação da deusa da morte e do renascimento que ali jaz ao pé do morto para o proteger e encaminhar para o mundo do Além? É de salientar que, de facto, a estas representações se atribui, quase sempre, uma simbologia feminina.

Mas remetemos agora para as imagens que, cremos, serem bastante elucidativas:

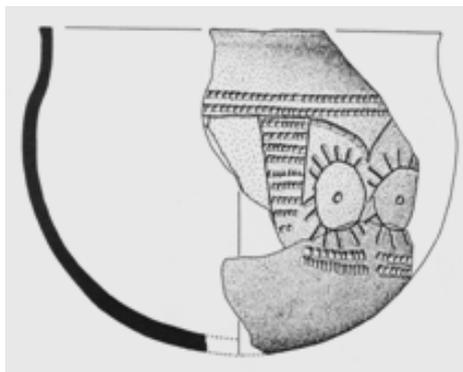
147. Exposto no Museu Geológico de Lisboa.

148. V. GONÇALVES, *O Povoado Pré-Histórico da Sala nº 1 (Pedrógão, Vidigueira): Notas sobre a Campanha 1(88)*, «Portugalia», VIII, 1987.

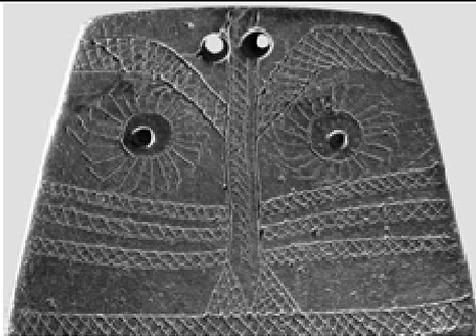


Vaso do Monte do Outeiro, Ourique, Alentejo, 2000-1800 a. C.  
[Museu Geológico de Portugal, Laboratório Nacional de Energia e Geologia]

Cerâmica da Anta Grande do Zambujeiro, Alentejo, IV milénio a. C.  
[Museu de Évora]



Pote calcítico de São Lourenço, Chaves, segundo S. O. Jorge  
[in Cardoso, João Luís, *Pré-História de Portugal*]



Placa de xisto da Anta dos Cabacinhitos, Évora, IV-III milénio a. C.



*Esquerda:* cilindro de Moncarapa-cho, Algarve, III milénio a. C.  
[Museu Nacional de Arqueologia]

*Direita:* cilindro pequeno, Casa da Moura, Peniche;  
cilindro grande, Gruta da Açafora, Sintra  
[Museu Geológico de Portugal, Laboratório Nacional de Energia e Geologia]



A foto acima foi extraída do artigo *Ídolos, estilos y territorios de los primeros campesinos en el Sur Peninsular, Idols, Style and Territories among the First Farmers of Southern Iberia*, que mostra vários exemplos referentes, sobretudo, ao Sudoeste peninsular <sup>149</sup>.

#### II. 4. *Esculturas de cabeças*

Outro elemento quase sempre constante a propósito deste tema são as esculturas de cabeças que encontramos frequentemente em variados contextos, mas também em variadas épocas, remetendo-nos mais uma vez para uma possível continuidade da tradição.

González-Ruibal recorda que «os antigos escritores nos falam acerca do costume dos Gauleses de colocarem cabeças humanas às portas da casa [...]» e que

por outro lado, nem todas as cabeças podem ser relacionadas com cabeças decepadas, muito provavelmente representarão deuses, talvez um génio local (Genius Castelli), um protector da aldeia [...] Mas quer sejam relacionadas

149. V. HURTADO, *Ídolos, Estilos y Territorios de los primeros campesinos en el Sur Peninsular, Idols, Style and Territories among the First Farmers of Southern Iberia*, <man.mcu.es/museo/JornadasSeminarios/...al.../hurtado.pdf>.

com deuses, quer com humanos, as cabeças parecem desempenhar um papel central nas crenças dos povos célticos de toda a Europa<sup>150</sup>.

E andando cronologicamente da frente para trás, aqui se relembram as já mencionadas esculturas da Capela de Nossa Senhora das Cabeças de Mileu (Guarda), ou as cabeças, algumas delas duplas, da arquitectura e escultura templária, em Portugal, como o Convento de Cristo, em Tomar. Mas muitas centenas de exemplos congéneres se poderiam citar, em monumentos religiosos. No entanto, será certo que muitos deles estarão já relacionados com a simbologia cristã e, portanto, seria temerário da nossa parte meter «tudo no mesmo saco». De qualquer modo, poderão ser readaptações do mesmo fundo mítico ancestral, quer representem cabeças de seres humanos quer de seres bestiais e fabulosos, alusivos ao jogo entre forças benéficas e maléficas, à virtude ou ao pecado. Mas não deixa de ser interessante verificar que, na Sé de Évora, encravada numa das paredes da fachada, completamente isolada, sem estar inserida em qualquer contexto escultórico e virada a poente, se encontra uma enorme cabeça de granito em alto-relevo. A construção desta Sé, apesar de, segundo alguns, ter sido iniciada em 1186, só ficou pronta em meados do século XIII, sofrendo, no entanto, acrescentos ao longo do tempo. Mas as suas paredes exteriores, de que faz parte esta cabeça, serão ainda medievais. Poderá dizer-se que ela desempenha o papel de protectora do recinto sagrado que aquelas paredes encerram?

Também, em ruas da mesma cidade, outras cabeças em alto-relevo se destacam, isoladas e sem qualquer «utilidade» aparente, nas fachadas de outros edifícios, como que observando quem passa. Desconhecemos datações, mas elas lembram-nos

150. A. GONZÁLEZ-RUIBAL, *Artistic Expression and Material Culture in Celtic Galicia, «e-Keltoi», v1 (The Celts of the Iberian Peninsula)*, <[www4.uwm.edu/celtic/ekeltoi/volumes/vol6/6.../gonzalez\\_ruibal\\_6\\_3.pdf](http://www4.uwm.edu/celtic/ekeltoi/volumes/vol6/6.../gonzalez_ruibal_6_3.pdf)>, 2004 (tradução das autoras).

uma outra cabeça – não sabemos se medieval ou um pouco mais moderna – exactamente nas mesmas condições, encravada na parede granítica de um edifício próximo da entrada da aldeia de Castelo Mendo, na Guarda. Nesta aldeia, reconstruída sobre um antigo castro, também dois varrões calcolíticos ladeiam a porta da muralha. Tanto as cabeças das ruas de Évora, como esta, recordam, acima de tudo, os exemplares encontrados nos castros pré e proto-históricos, sobretudo no Noroeste peninsular. A. Tranoy<sup>151</sup> e Alfredo González-Ruibal<sup>152</sup> mencionaram em trabalhos a este respeito algumas destas cabeças encontradas nos antigos castros da Galiza e no Norte de Portugal. No território português, elas lá estão, de Chaves (Trás-os-Montes), até ao Porto, ou de Braga até Viseu. Vamos destacar a descrição de uma delas, de granito, achada na freguesia da Cividade, em Braga, nos anos 70 do século xx, junto de uma estátua (talvez um guerreiro), sentada numa cadeira:

Apesar de ter sido encontrada em associação com a estátua sedente, servindo-lhe de cabeça e reaproveitada como boca de fontanário [caso muito frequente em Portugal], trata-se de uma peça independente [...] As dimensões da cabeça são consideravelmente maiores [...] Embora com reservas [...], as semelhança permitem-nos incluí-la no grupo da estatuária dos guerreiros galaicos [...] O rosto, proporcionado e bem modelado [...] os olhos ovalados, são bem definidos por um contorno inciso e o nariz, ligeiramente em aresta, apresenta dois orifícios nasais. A testa, em relevo, ajuda a definir as linhas das sobrancelhas. As orelhas, talvez o elemento mais desproporcionado em relação ao todo, são em relevo, bem definidas e grandes. Em cada uma delas está representado o buraco auditivo [...] Não há indícios de barba [...] A cabeça apresenta uma indicação muito clara do cabelo ou de um capacete, com um traço em relevo bem marcado que deixa livre as orelhas. Apenas nesta zona ocorre polimento de granito, o que nos parece testemunho de um acabamento intencionalmente mais cuidado<sup>153</sup>.

151. A. TRANOY, *La Galice Romaine*, Paris, Boccard, 1981.

152. GONZÁLEZ-RUIBAL, *Artistic Expression and Material Culture in Celtic Galicia*.

153. A.M.S. BETTENCOURT - H.P.A. DE CARVALHO, *Estátua Sedente de Guerreiro Galaico da Região de Braga*, «Cadernos de Arqueologia», x-xi, 1993-1994, pp. 279-291.

---

As referências aos orifícios, tanto do nariz como das orelhas, recorda-nos a cabeça-santa de S. Fabião, anteriormente descrita. Infelizmente, não conseguimos obter uma fotografia.

Mas as cabeças estão também na paisagem granítica de muitos lugares e povoações que, embora possam ser obra da natureza – o que em alguns casos muito duvidamos –, parecem desempenhar ou ter desempenhado um papel significativo nas crenças e atitudes dos habitantes dessas regiões. A aldeia histórica da Sortelha, na Guarda, está construída entre duas enormes cabeças rochosas. O lugar de Massaperra, também na Guarda, com todas as características de ter sido um velho santuário lusitano, também exhibe, numa das suas entradas, uma cabeçorra granítica imponente. Em Garganta (Trás-os-Montes), outro rosto parece presidir a um antigo local de culto, um círculo de pedras fincadas, com um rochedo/cadeirão, ao centro. A escassos metros, encontram-se duas sepulturas geminadas, escavadas na rocha, bem como três outras, simples, no terraço, mais abaixo, quaisquer delas sem tampa nem vestígios de as terem tido alguma vez. Desconhecemos datações, mas a acrescentar a estes sinais que tornam este terreno nitidamente sagrado, verificámos que, por detrás desse rosto vigilante sobre todo recinto, há uma brecha losangular de onde se avista exactamente o ponto mais alto da montanha em frente, no local preciso onde o Sol se deita, no solstício de Verão. Nesse ponto da montanha, para além de haver um murete de pedra solta, a revestir a encosta, no seu topo estão insculpidos os habituais podomorfos e as habituais *covinhas*. Esta montanha encontra-se, por sua vez, na enfiadura de um dos santuários pré e proto-históricos mais célebres de Portugal, o Santuário de Panóias, Vila Real (Trás-os-Montes). Que saibamos, até agora este local não foi ainda estudado.

Seriam muitos os exemplos que poderíamos continuar a citar, como até outro tipo de manifestações em que a cabeça é o elemento fundamental, mas fiquemo-nos por aqui, com estas fotos expressivas:



Évora. *Esquerda*: parede frontal da Sé. *Direita*: Travessa da Caraça.



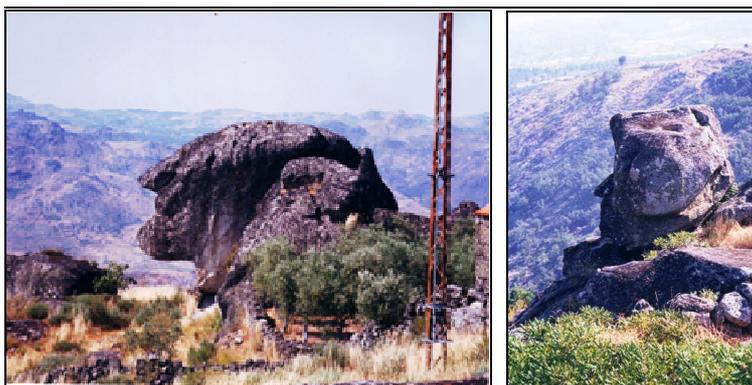
Évora, Rua do Raimundo



*Esquerda:* Vale de Figueira, Tabuaço, Viseu. *Direita:* Castro de Lanhoso, Braga



Castro de Santa Iria, Guimarães, no Museu da Cultura Castreja,  
em São Salvador de Briteiros



Cabeça de velho e cabeça de velha, à entrada das muralhas do castelo medieval da Sortelha, Guarda



Cabeça inserida na parede de uma habitação, na aldeia medieval de Castelo Mendo, Guarda

*AGRADECIMENTOS*

Agradecemos ao Museu Geológico de Portugal, Laboratório Nacional de Energia e Geologia, na pessoa do seu director, o professor Miguel Ramalho, a disponibilidade e gentileza demonstrada ao facilitar-nos o acesso ao espólio do Museu, a fim de tirarmos algumas das fotografias inseridas no texto.