

Gabriela Moraes

Lisboa Guarda Segredos Milenares

*Santa Brígida,
Uma Deusa Céltica no Lumiar*



© Apenas Livros Lda.,
e Gabriela Morais

Al. Linhas de Torres, 97, 3º dto.
1750-140 Lisboa
Tel/fax 21 758 22 85
apenaslivros2@gmail.com

Depósito legal nº 332869/11
ISBN: 978-989-618-341-7
1ª edição: 250 exemplares
Setembro de 2011
Publicação nº 458

Revisão de Luís Filipe Coelho
Colecção OS VICENTES, 7
Dirigida por Margarida Almeida Bastos

www.apenas-livros.com

ÍNDICE

PREFÁCIO, 5

I Parte. SANTA BRÍGIDA... OU DEUSA BRIGITE, BRIDE OU BRIGANTIA?, 8

1. Santa Brígida Virgem, 8
2. A Cristianização, 9
3. Vestígios de Uma Deusa, 11
4. A Brígida Virgem, a Virgem Maria e a Mitologia Céltica, 15
5. A Deusa Brigitte e a Deusa Ana e, de novo, a Brígida Virgem e a Virgem Maria, 19
6. As «Maravilhas» de Uma Santa/Deusa ou de Uma Deusa Santificada, 21
 - *A relação de Santa Brígida com o Sol/Fogo e o mundo céltico do Além*, 22
 - *Santa Brígida, a regeneração e cura*, 24
 - *Santa Brígida, a fertilidade e a intervenção humana na natureza: agricultura/pastorícia/construções*, 26

II Parte. UMA DEUSA CÉLTICA EM LISBOA, 30

1. Celtismo e o Ocidente Europeu, 30
2. A Deusa/Santa Brígida em Lisboa, 31
3. Um Rei e Uma Rainha, Uma Tradição, Uma Terra, 38
 - ...Um Rei..., 38
 - ...e Uma Rainha..., 42
 - Uma Tradição, 45
 - Uma Cabeça «Fujona»*, 46
 - Feiras, Festas e Romarias. A Fertilidade dos Homens, do Gado e dos Campos*, 48
 - A Fertilidade e o Tempo*, 54
 - Uma Terra, 56

CONCLUSÃO, 60

BIBLIOGRAFIA, 61

NOTAS, 65

ANEXOS, 77

PREFÁCIO

Há uma luta incessante entre tradição e inovação, entre forças reprodutoras e criadoras. Este dualismo encontra-se em todos os domínios da vida cultural. O que varia é a proporção dos factores opostos. Agora, parece preponderar um factor, logo, outro. Tal preponderância determina em alto grau o carácter de formas singulares e dá a cada uma delas a sua fisionomia particular.

Ernst Cassirer

A História não visa a pura narração verídica: o que procura é entender uma evolução. Daí que se lhe chame, por vezes e para a distinguir da História narrativa, História genética, isto é, a História que busca a génese dos factos, a lógica da sua simultaneidade e sucessão.

Adérito Sedas Nunes

Este trabalho resultou de um encontro quase accidental. Um dia, a propósito da investigação da possível existência, em Portugal, do culto céltico das cabeças, deparei com a cabeça de Santa Brígida da Irlanda na Igreja de São João Baptista do Lumiar. Por que carga de água estaria ali a cabeça da padroeira dos Irlandeses? Foi, assim, que este trabalhou começou...

Lisboa guarda segredos milenares. Apesar das mudanças inevitáveis da História e apesar dos ventos que hoje pretendem varrer o passado, de constantemente se afirmar que agora tudo é diferente, sem nada que fique a dever ao «antes». No nosso dia-a-dia, apela-se ao efémero, ao provisório, ao usar e deitar fora, em suma, à moda, como se houvesse uma ausência total de raízes. Como se tudo comesse a partir de agora, e a História não existisse nem fosse uma cadeia ininterrupta no fio do tempo. «Romper a continuidade com o passado, querer começar de novo, é aspirar a descer e plagiar o orangotango»¹. E Ortega y Gasset, que referenciamos aqui, cita ainda Dupont-White, um autor do séc. XIX: «A continuidade é um direito do homem; ela é uma homenagem a tudo o que o distingue do animal»².

Será, talvez, essa falsa descontinuidade um dos resultados, por absurdo, da cultura ocidental, marcada pelo judaico-cristianismo. Foi-se crian-

do a ilusão de haver um «a partir de», um antes e um depois de Cristo, um absolutamente antigo e um absolutamente novo, um absolutamente falso e um absolutamente verdadeiro. Como se tivessem existido cortes ou compartimentos estanques na História, negando que esta é, por assim dizer, um sistema de vasos comunicantes. Mito, linguagem, arte, religião, ciência, «os raios variados e aparentemente dispersos, podem ser juntos e referidos a um foco comum»³.

Afinal, a principal divulgadora desse judaico-cristianismo, a Igreja Católica, tornou-se, paradoxal e ironicamente, a melhor guardiã desse passado, dessa história que repudiou. Na tentativa de extirpar cultos, costumes, crenças ou rituais que lhe eram anteriores, sem conseguir bani-los, acabou por preservá-los nas entrelinhas das suas novas imposições. Claro que muitas das leituras que hoje podemos tentar fazer – como será o caso concreto deste ensaio – não podem ser dadas como certas, não podem ser cientificamente comprovadas com documentos que nos digam, preto no branco, que tal ou tal facto assim foi ou não. Mas as extremas coincidências aí estão para serem vistas como mais do que meras coincidências. Serão, antes, fruto de reinvenções ou de transformações de fenómenos culturais, cujas matrizes entroncam em algo muito anterior, proveniente de tempos pré-históricos.

Temos ao nosso dispor costumes, lendas, tradições e muitos outros gestos populares que, em articulação com a linguística, a arqueologia, a genética e muitas outras ciências, nos tornam possível suspeitar de uma linha evolutiva sempre contínua e conduzir a novas hipóteses de trabalho que podem ajudar a clarificar como terá sido e como, *aparentemente*, terá deixado de ser. Tendo em conta os seus contributos, há já alguns anos que empreendemos, na Apenas Livros, uma investigação histórica concretizada nos textos que temos vindo a publicar (ver exemplos em bibliografia anexa), onde tentamos conjugar muitas das propostas até agora apresentadas por essas ciências. O encontro de constantes que se complementam e harmonizam fez-nos adoptar novos paradigmas interpretativos⁴, contrários dos tradicionais, deu-nos uma outra visão, muito mais lata e coerente, da História em geral e da nossa em particular e leva-nos a acreditar que tem sido mal contada, por desprezar ou não incorporar as novas achegas científicas. Como temos vindo já a dizer em anteriores ensaios, afinal parece-nos haver muito mais história do povo, que agora se chama português, para além do nosso primeiro rei, Afonso Henriques, e, em última análise, muito mais história do que este séc. XXI, que se pretende único e como que perdido no espaço e no tempo. A nossa história remonta a épocas longínquas e milenares e marca a identidade do povo que agora somos. E é exactamente por ser milenar, carregada com as perguntas mais profundas que

o homem faz acerca da vida e de si mesmo, que resiste a ser apagada, mesmo quando parece que abandonamos certos usos e costumes. Porque estes, desaparecidos em determinados contextos, logo se transferem para outros, levando consigo, num processo atávico e inconsciente, a carga das crenças que lhes deram origem. Essas crenças iniciais estarão esquecidas ou podem ser mal conhecidas ou interpretadas, mas o essencial do ser humano que as enformou – e que aqui tem existido desde há milénios – mantém-se, e os seus sinais aí estão para que ainda os possamos ver e os possamos considerar mais do que simples coincidências. *Na natureza nada se cria, nada se perde, tudo se transforma...*

É um desses usos e costumes que vamos abordar: a veneração a Santa Brígida Virgem, na Igreja de S. João Baptista do Lumiar, em Lisboa.

Esta veneração específica referente à Brígida Virgem, padroeira dos Irlandeses, e que remonta *aparentemente* à Idade Média, é talvez, no Lumiar, um dos poucos casos no País – haverá outro talvez, em Marmelar, no Alentejo, que poderá até referir-se a uma Brígida «portuguesa» –, mas o que verificamos é não importar o nome específico que se lhe dá, mas o que está por detrás desse nome. E esse «por detrás» deverá ser enquadrado num todo cultural mais vasto e abrangente, não só no espaço, como no tempo. Assim sendo, está bem longe de ser caso único, estendendo-se a todo o País, pois tudo o que ele representa é consubstanciado em nomes bem diversos, como o de qualquer outro santo (S. Brás, S. Marcos, S. Manços, S. Mateus, S. João, Stº António, etc.), ou o de Nossa Senhora nos seus múltiplos atributos, como iremos ver. Os nomes mudam, mas as crenças essenciais que eles ocultam permanecem. Já dizia o insuspeito abade de Baçal em relação a fenómenos semelhantes que «a Igreja Católica cristianizou um símbolo religioso pagão, ou como deva chamar-se, assim como fez nos castros com a erecção de capelas e santuários que continuaram sedes de cultos, apenas com mudança nos nomes das divindades, pois a mudança no significado teológico mal se apercebeu no espírito popular. O culto, o santuário, o numen, a sua advocacia nas necessidades espirituais e temporais lá estavam [e lá estão], o nome era [é] o menos[...]

I Parte

SANTA BRÍGIDA... OU DEUSA BRIGITE, BRIDE OU BRIGANTIA?

1. Santa Brígida Virgem

Para melhor enquadrarmos este fenómeno cultural aqui em causa, começamos por nos debruçar sobre quem poderá ter sido esta Santa Brígida Virgem, epíteto que a faz diferenciar da Santa Brígida da Suécia, muito mais tardia, nascida em 1303⁶, e que, muito provavelmente, terá sofrido o mesmo tipo de sincretismo religioso como o que atribuímos à primeira.

Normalmente, Santa Brígida Virgem (ou Brigitte, na língua inglesa) é tida como irlandesa e proclamada patrona deste país. Contudo, dita em alguns documentos como pertencendo a meados do séc. V d. C., verificamos haver, acerca da sua vida e obra, uma teia de fios entrecruzados, nem sempre conformes uns com os outros. Brígida, embora seja de facto maioritariamente considerada de origem irlandesa e nascida cerca de 451 ou 452 d. C., faz parte intrínseca, não só desta tradição, como das tradições galesas, da ilha de Man ou da Escócia. E dela também se diz ser natural deste país – a Escócia –, onde é conhecida, por vezes, sob o nome de Bride (com o significado simultâneo de noiva). Mas em toda a tradição britânica, Brígida é igualmente tida como a ama do Menino Jesus, a Maria de Gael, a segunda virgem, ou é identificada com Brida, a parteira de Nossa Senhora, chegando mesmo a confundir-se com a própria Virgem Maria, havendo assim um claro anacronismo com o que se estabelece na tese maioritária.

E para culminar estas discrepâncias, também em Portugal há versões da vida de uma Santa Brígida – encontramos versões datadas, pelo menos, do séc. XVII⁷ –, que a dão como natural de Lisboa, filha de uma lusitana chamada Broca, aprisionada e levada por piratas, como escrava, para a Irlanda, ou que dizem ter nascido (uma outra ou a mesma?) no séc. VI d. C., martirizada às mãos de invasores bárbaros⁸.

Uma das mais antigas biografias conhecidas de Brígida é a de um monge irlandês, Cogitosus, dos sécs. VII-VIII d. C. E, de modo geral, todas as outras biografias encontradas até agora são ainda mais tardias em relação às datas atribuídas ao nascimento e à morte desta santa.

Valha a verdade que se diga que as várias biografias existentes não terão sido feitas por mão de historiadores, mas de hagiógrafos, com intuítos claros de catequização e de fornecimento de exemplos de boa moral

cristã aos povos que se queriam chamar e/ou manter no seio da Igreja. Por outro lado, seria absurdo negar a possibilidade de ter existido uma freira, ou mesmo uma abadessa, ou uma qualquer outra crente cristã com o mesmo nome (ou diferente), que tenha tido uma vida exemplar, e que poderia ter servido o objectivo dessa santificação, ou seja, a cristianização de um culto pagão.

2. A Cristianização

Para melhor compreensão deste fenómeno de sincretismo religioso, convém, antes de mais, integrá-lo no contexto histórico desta época de transição – do romano ao medieval. O cristianismo era ainda uma religião que dava os seus primeiros passos como religião oficial do Império Romano, pois só a partir de 380 d. C. se tinha constituído como tal, por edicto do imperador do Oriente, Teodósio. Apesar de recente, no entanto, quase de imediato pôs termo à tolerância religiosa, e os antigos cultos foram ilegalizados. Este comportamento da Igreja estendia-se evidentemente a todo o Império Romano e não abrangeria as regiões consideradas «bárbaras», não convertidas ainda, como seria o caso da Irlanda céltica do séc. V, a época de Brigitte, segundo a maioria dos hagiógrafos. Por todo o Império, muitos dos templos pagãos foram destruídos ou convertidos em locais de culto cristão e erigiram-se igrejas e capelas sobre locais sagrados anteriores. Tal como já fizemos referência quando nomeámos o abade de Baçal, na verdade, a prática comum passou a ser a de dar uma nova formatação às crenças e às actividades religiosas e culturais precedentes. E se, por um lado, se iniciou o processo de demonização dos deuses pagãos e se classificaram como bruxaria as práticas tradicionais – ameaçando com a tortura e/ou a pena de morte – por outro lado, nos casos mais difíceis de erradicar, substituíram-se os seus nomes por um nome de santo, mesmo que inventado, ou por um atributo da Virgem Maria, ou até pelo próprio Cristo. Esta atitude, aliás, foi não só sancionada como incentivada oficialmente, e podemos dar o exemplo de uma carta ao bispo, em Inglaterra, Abbot Mellitus, do papa Gregório Magno, dos sécs. VI-VII d. C., citada por Beda, o *Venerável* (séc. VII-VIII), na sua obra *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum* (*História Eclesiástica dos Povos Ingleses*). Nela se afirma que «[...]os templos mais bem construídos de adoração ao demónio devem ser convertidos à veneração do verdadeiro Deus [...] e] essa nação, vendo os templos dos seus ídolos não serem destruídos, pode remover o erro do seu coração e conhecer e adorar o verdadeiro Deus, porque lhe será mais familiar o local onde sempre se acostumou»⁹. A própria Igreja efectivamente admitia que as conversões eram mais

fáceis se as pessoas pudessem manter as formas exteriores das suas tradições, desde que o fizessem em honra do Deus cristão: «para que, embora algumas gratificações lhes sejam permitidas de maneira externa, possam consentir mais facilmente nos consolos internos da graça de Deus»¹⁰.

Assim, esta prática passará obviamente a ser adoptada também por aqueles que vão assumir, mesmo que individualmente e sem ter ainda um carácter de missão eclesial – o que terá acontecido nestes primeiros tempos –, a tarefa de converter os «bárbaros» de outras regiões para além dos limites do Império, como será o caso da Irlanda céltica. Cerca de dez anos depois do edicto de Teodósio, terá nascido Patrício, cujas hagiografias, escritas do séc. VII até ao séc. XIX, o apresentam como o evangelizador da Irlanda (actualmente, ele é considerado mais como um organizador das novas crenças, visto muitos investigadores pensarem que o cristianismo já poderia ter atingido a Irlanda anteriormente¹¹), que, ao lutar contra os druidas e o «obscurantismo pagão», só terá conseguido cumprir os seus objectivos agindo de forma sobrenatural, tal como Santa Brígida. Deste modo, tendo feito o que nenhum outro bispo cristão fizera antes dele – ir para terras bárbaras divulgar o cristianismo –, «no séc. VII, a Igreja Católica reconheceu Patrício como um santo e como o introdutor do cristianismo na Irlanda»¹².

É assim neste contexto que nos surge também a história de Santa Brígida, que vem, precisamente, cruzar-se com a de S. Patrício. E as várias biografias daquela parecem esconder essa cristianização das crenças célticas, quando nos dizem, grosso modo, que Brigitte foi inspirada pela pregação de S. Patrício desde a mais tenra idade e que ela – ou a sua mãe, nalgumas versões – foi baptizada por ele. Ora, sendo este tido como o cristianizador da Irlanda, quem melhor para levar a cabo essa missão de cristianizar uma deusa pagã? Por outro lado, e sem entrarmos aqui também na historicidade da figura de S. Patrício, o seu próprio nome contribui para que façamos a associação desse binário masculino/feminino, as duas faces do divino tão presentes na mitologia céltica, característica desta região, apontando para a sua raiz etimológica, *pater* ou *pai*. E, para acrescentar a isto, temos ainda o relato de uma profecia feita à mãe de Brígida, aquando do seu nascimento, a anunciar que ela uniria o mundo pagão ao mundo cristão¹³.

De igual modo, parece haver na sua história algo mais do que uma simples coincidência com as crenças precedentes. Para já, veja-se o facto de se atribuir a esta santa a fundação do Mosteiro de Kildare, um dos mais importantes de toda a Irlanda medieval, cujo significado, em Irlandês antigo, é *Cell Dara*, a «Igreja do Carvalho», uma famosa árvore sagrada céltica. Muito provavelmente, já ali teria existido um templo anterior

ou teria sido um local sagrado preexistente, como aqueles que encontramos referidos na carta de Gregório I.

Mas há muitas mais coincidências, como iremos ver, que nos levam a falar da existência de um sincretismo religioso levado a efeito pelo cristianismo, tal como o que terá havido anteriormente, com a romanização das regiões ocupadas pelo Império. De um modo geral, todas as biografias de Santa Brigida fornecem pistas para essa equiparação deusa/santa.

3. Vestígios de Uma Deusa

As lendas maravilhosas ou os milagres – realizados quase quotidianamente – são a base essencial das suas hagiografias e estabelecem uma íntima relação com as faces da deusa pré-histórica com o mesmo nome, ou com um nome muito semelhante, conforme as várias regiões europeias – variantes da mesma, segundo a maioria dos mitólogos –, tais como Brigitte, Bride, Brigantia ou Brigância, ou mesmo Brigo e Brigindo. E esta deusa, bem como o seu culto, seria de difícil erradicação, porque de larga diacronia e abrangendo um vastíssimo espaço europeu, estando assim dentro dos parâmetros das recomendações papais que mencionámos acima. A sua veneração estender-se-ia a todo o arco atlântico, da Península Ibérica a França, até às ilhas Britânicas, mas não só: há dela também claras marcas do seu passado pré-cristão e pré-romano em regiões da Itália, da Áustria ou da Alemanha. Em suma, seria um fenómeno coincidente com todo o mundo antigo céltico europeu, persistindo ainda ao tempo em que o cristianismo dava os seus primeiros passos, independentemente das épocas (e das teorias...) acerca do início da expansão desse celtismo (ver nota 4).

A arqueologia, bem como outras importantes disciplinas auxiliares, traz-nos vestígios evidentes da expansão dessa crença¹⁴. Embora, no âmbito arqueológico, alguns dos achados efectuados tenham, na sua maioria, uma datação da época romana, eles mostram ter havido, então, a já mencionada simbiose religiosa, com a equiparação das divindades indígenas às divindades romanas. Júlio César (*De Bello Gallico*) ou Diodoro de Sículo (*Biblioteca Historica*) comparavam a deusa céltica Brigitte a Minerva e a Vitória, patronas da guerra e dos guerreiros, papel que teria assumido esta deusa céltica, algures, em tempos tardios da pré e, sobretudo, da proto-história, de acordo com a importância que a guerra entre comunidades teria passado a ter.

Citem-se agora alguns exemplos: em Birren, na Escócia, uma estátua feminina coroada como uma deusa tutelar, empunhando uma lança que, embora da época romana e assemelhando-se a Vitória ou Minerva, revela

na sua inscrição o nome de Brigantia; em Dumfries e Galloway, na Escócia, em Castleford e Greetland perto de Halifax, em Yorkshire, em Inglaterra, surge Brigantia mais uma vez associada a Vitória, e, em Corbridge, na Muralha de Adriano, está associada a Júpiter. Em Rennes, França, existe uma estátua, datada do séc. II d. C., que se interpreta como sendo a deusa Brigantia, com características novamente semelhantes a Minerva. Em Luxeuil, também em França, aparecem referidas várias divindades, entre elas uma com o nome de Bricta, como consorte de Luxovius, que pode ser equiparado ao deus céltico Lug, tão presente na Península Ibérica pré-romana, designadamente na Galiza (veja-se o nome da cidade de Lugo). Também em Espanha, em Peñalba de Castro, surge a inscrição *Ma (tribus) Brigeacis*¹⁵.

Mas a sua associação a divindades das águas, como rios, lagos e fontes, própria das mais primitivas preocupações de fertilidade, numa demonstração de maior antiguidade, surge também na inscrição *Deae Nymphae Brigantiae*, em Irthington, Yorkshire, semelhante à que se encontra gravada numa moeda, em escrita ibérica, descoberta aqui na Península. E essa ligação às águas também se poderá encontrar na hidronímia, como, por exemplo, na Grã-Bretanha: «Os rios Brent, em Inglaterra, Braint, em Gales, e Brigid, na Irlanda, estão todos relacionados linguisticamente, e talvez religiosamente, com a raiz Brig/Brigante»¹⁶. E outro exemplo será o caso da Alemanha, onde encontramos igualmente vestígios desta deusa céltica nos rios Brigach e Brege, tributários do Danúbio. Este último, aliás, é também ele próprio, tal como o Guadiana, uma invocação da ancestral deusa céltica Ana, de quem falaremos a seguir. Mas a deusa Brigitte assume, por vezes, o nome de uma outra deusa céltica da fertilidade, das águas e da soberania, Boand, Boann ou Boyne, identificada com o rio irlandês Boyne. E parece que a vamos encontrar no Algarve, no hidrónimo Boina, ribeira que nasce nas nascentes termas de Monchique, que manteve a sua sacralização também na época romana. E como possível comprovação desta hipótese, a arqueologia diz-nos que «aqui foram encontradas uma palmeta de ouro, partes de estatueta femininas que incluem duas cornucópias, numerosas lucernas e moedas dos sécs. 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»¹⁷. E essa deusa Bovinda parece

estar representada igualmente noutro hidrónimo próximo, em Tavira, também no Algarve, no rio chamado alternativamente como Séqua ou Asseca, 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»¹⁸.

E na Lusitânia pré-romana, para além de poder haver também um certo número de semelhanças entre a deusa Brigitte (ou Brigantia) e a deusa Nabia¹⁹, associada ao culto das águas e dos rios (veja-se o nome do rio Nabão, na região de Tomar), existe ainda a referência a uma divindade indígena, Brigus, descoberta numa ara achada em Delães, no concelho de Vila Nova de Famalicão. A mesma relação linguística e, quiçá, religiosa, podemos estabelecer quanto a Brigo, um rei peninsular, citado no lendário bíblico e evocado por autores portugueses e espanhóis, sendo considerado por eles como o segundo fundador da Hispânia, depois de Túbal, neto de Noé²⁰.

Mas é também na toponímia ou na etnonímia que a palavra céltica «briga» (a que se atribui o significado «elevação», «o que está em cima», tal como se diz ser o significado de Brigitte, «a alta», «a elevada»), brigantia ou outros derivados de uma mesma raiz etimológica surgem por diversas vezes em todo o espaço europeu. O teónimo pode assim estar também relacionado com essa palavra que entra na formação de tantos topónimos peninsulares e cuja presença poderá ser visível em inúmeras povoações, de norte a sul do País e em Espanha. Veja-se, só em Portugal, Conímbriga, Meróbriga, Celióbriga, Cetóbriga, Lacóbriga, Tameóbriga, Talábriga, Tongóbriga, Valábriga, Eburóbriga ou Eburobrício. E veja-se, sobretudo, Briganzia, Brigância, Brigantia, Breganza, os nomes considerados originais de Bragança e de A Coruña (para alguns, também a cidade de Compostela), indicativo de ter sido esta uma vasta região de brigantinos, nome por que ainda hoje são conhecidas as terras de Bragança, bem como os seus habitantes. Mas um nome semelhante, Bregenz, existe, por exemplo, na Áustria, que terá dado o nome ao lago Brigantino (hoje Untersee, uma das quatro partes do lago Constança, na fronteira da Áustria, Suíça e Alemanha), atravessado pelo Reno e citado por Plínio, o Velho. Estes exemplos austríacos são termos contidos no antigo nome de Brigantion, uma capital tribal de um povo chamado Brigantes, muito provavelmente derivado do nome de uma deusa Brigante. E Brigantes era também um nome de povos célticos que se instalaram na Armórica, França, e na Inglaterra, até parte do Sul da Irlanda. A cidade de Iorque, na região apelidada *brigantina*, de Yorkshire – onde já vimos os vestígios deixados pela deusa Brigantia – diz-se, curiosamente, poder ter sido fun-

dada por habitantes de Évora, uma cidade de Portugal²¹. Mas, em boa verdade, devemos interrogar-nos sobre qual das Évoras, visto que este nome se encontra, não só na Península Ibérica, como em França, pois, ao que parece, a cidade de Evreux partilhará igualmente da mesma raiz etimológica. E aqui estão outras coincidências: a lorque *brigantina* foi chamada originariamente, e até o séc. VII d. C., Eboracum, que alguns autores defendem ser a latinização da expressão céltica *Eborakon* e poderá significar «terra dos teixos». Teixo será *Eburos*, em céltico (*efwr* em galês, *iobhar* no gaélico irlandês, *iubhar* no gaélico escocês e *evor* em bretão), uma possível palavra base para topónimos de muitas regiões europeias. Segundo José de Encarnação²², poderá ser também esse o caso das Évoras portuguesas, as «cidades» do teixo, como a Évora alentejana, a Évora de Alcobaça, a Eburobrício (perto de Óbidos) ou a Eburóbriga, na região do Fundão, ou das Eburas da Hispania Baetica. E essa raiz teixo estará talvez igualmente presente nos nomes de tribos célticas, como Eburovices, Eburanci ou Eburones, na Península Ibérica, na Gália, na Alemanha ou na Bélgica²³. Deva dizer-se, no entanto, que outros investigadores, como o linguista Mario Alinei, defendem que a raiz de Eburones, habitantes da antiga Germânia Romana, seria antes *eber*, cujo significado é porco-selvagem. O que não deixa de ser interessante, porque tanto o porco como o teixo entravam dentro da simbologia mítica dos povos célticos. O primeiro seria um símbolo de fertilidade, o que é muito evidente, designadamente nos célebres varrões da pré-história portuguesa, e que também, para o que aqui nos interessa, é considerado um dos animais consagrados a Santa Brígida; quanto ao segundo, o teixo, este teria sido uma árvore sagrada dos Celtas, a árvore da vida e da morte. De acordo com a hipótese avançada por José de Encarnação, a partir de alguns exemplos epigráficos já de tempos pré-romanos, o teixo estará representado, também aqui em terras portuguesas, nos monumentos aos mortos, como protector da viagem para o Além. Árvore da morte e da vida, porque dos seus frutos se extrai um veneno mortal, utilizado, por exemplo, por povos proto-históricos peninsulares, para se suicidarem perante o risco de serem aprisionados pelo inimigo²⁴; mas dela também se extrai um produto para a cura de certas doenças (actualmente sabe-se ter propriedades anticancerígenas), muito provavelmente já bem conhecido pelos nossos antepassados. Por outro lado, a sua casca fornece uma excelente madeira que seria empregue para a feitura de arcos e flechas²⁵, armas imprescindíveis na vida das comunidades, não só caçadoras/recolectoras, como posteriores, sejam do período neolítico ou dos períodos subsequentes. Dentro destas perspectivas, e atendendo à concepção, oriunda de épocas muito recuadas, de uma união mítica e mística do homem com

a natureza, torna-se razoável pensar na sua igual conexão com divindades da vida e da morte, da regeneração e da cura, como será o caso da deusa Brigitte. Esta poderá ter atravessado os vários períodos pré-históricos, irá sendo mais ou menos transformada, assumindo esta ou aquela outra faceta de modo mais sublinhado conforme os contextos históricos, como iremos ver na descrição das suas características míticas. De qualquer modo, Brigantes e Eborenses, ambos designativos de agrupamentos célticos, poderão estar correlacionados, através também da veneração a tal deusa, alargando-nos assim os horizontes.

4. A Brígida Virgem, a Virgem Maria e a Mitologia Céltica

Ora se aliarmos estes dados e as características míticas dessa deusa tutelar ao conteúdo lendário das biografias de Santa Brígida poderemos fortalecer a hipótese de estarmos perante a cristianização de uma deusa pagã, como já avançámos, e não de uma personagem histórica. As próprias dissonâncias entre as várias hagiografias, tema igualmente aflorado, também podem dar um valioso contributo para tal. Porque, na realidade, e para além das contradições acerca dos locais do seu nascimento que mencionámos no início deste capítulo, de fonte para fonte outras especificidades concretas acerca da sua vida são manifestamente diferentes. «Os nomes dos seus pais eram Dubthach e Brotseach [Broca, nas versões portuguesas], embora varie de história para história se Brotseach era ou não sua mãe. Uma vez, a mãe é uma escrava levada de casa por Brotseach, outras é a própria Brigitte que é a escrava. As suas biografias são também contraditórias acerca do estatuto social dos pais: em algumas fontes, ela era de origem humilde, outras dizem que tinha sangue nobre e vão mesmo ao ponto de fazer uma lista dos nomes de família dos pais, sendo o pai dado, muitas vezes, como um druida... [cujo nome, Dubthach, é, na mitologia céltica, designação de herói, guerreiro, rei ou santo²⁶]. Outro conta-nos como a Virgem Maria foi ao templo para a sua purificação e que Brigitte caminhou à sua frente, acendendo candeias. Este festival, estabelecido pelo papa Gelásio [séc. V d. C.], é conhecido popularmente como Candelária e realiza-se em Fevereiro, no também chamado Dia de Festa de Bride das Candeias»²⁷. Ora já vimos, antes, que, por vezes, na própria tradição britânica, estas duas figuras, Maria e Brigitte, se confundem, figuras essas que, a serem ambas históricas, não terão tido qualquer ligação cronológica. E o que é significativo é a data de Fevereiro se manter sempre como marco importante na vida desta santa, embora surja ou como data do seu nascimento, ou da sua morte.

Podemos então partir desta coincidência Maria/Brigite, para tentar deslindar o foco central, ou seja, esta santa, tal como Maria, terá consubstanciado em si vertentes próprias de uma personagem mítica, vertentes essas que correspondem a anseios profundos do ser humano, expressos através das várias fases pré-históricas. Elas estarão relacionados com a sobrevivência do homem e do seu bando, tais como a fertilidade dos homens, dos campos ou dos animais, o culto dos mortos ou dos antepassados, a regeneração e a cura, temas a remontar aos tempos mais primitivos; mas também estarão conectadas com o controlo e a modificação activa da natureza por parte das comunidades neolíticas e pós-neolíticas, o trabalho dos metais e a guerra, actividades tão importantes em épocas proto-históricas e que trazem consigo a prevalência de uma elite a chamar a si a representação do colectivo e da sua sobrevivência.

Na realidade, as implicações com a Festa de Nossa Senhora das Candeias demonstram claramente esta equiparação Santa Brígida/Maria/deusa Brigite, podendo servir-nos como ponto de partida para o que defendemos ser a união/fusão da religião primitiva céltica e da religião cristã. E anunciando já a segunda parte deste ensaio – a integração de Portugal neste contexto da cultura céltica, vista através da veneração a Santa Brígida – vamos citar o que autor português Sousa Viterbo diz a este propósito: «[...] 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, por sua vez, 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 elouvável

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 [...]”». E salientamos que Sousa Viterbo acrescenta também outro ponto de interesse específico para o tema deste ensaio: «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 [...]»²⁸.

Podemos adiantar já que, até ao séc. XVIII, as Festas de Santa Brígida na Igreja do Lumiar eram a 1 de Fevereiro, tendo sido alterada para dia 22^o, por conveniência de ser esse um dia feriado. No entanto, não se alterou a realização da feira que acompanhava essas festas e que se estendia por 3 dias. E manteve-se inalterado também o significado mítico-religioso de épocas passadas, agora representado por estas duas figuras da Igreja Católica.

Na verdade, o dia de Santa Brígida e o de Nossa Senhora das Candeias coincidem com a data de início do Imbolc céltico, cujo significado, «no útero», é revelador, pois este dia marca o final do Inverno e o anunciar da Primavera e o seu respectivo equinócio, o dealbar da estação da fertilidade por excelência, celebrando, entre outros pontos significativos, o parto de animais e de pessoas e a produção do leite, vindo a culminar na Páscoa e na ressurreição. O Imbolc insere-se entre os principais festivais célticos sazonais, como sejam também o Samhain (iniciado a 1 de Novembro, com correspondência com o Dia de Todos os Santos e o Dia dos Fiéis Defuntos, tendo como festa mais importante o solstício de Inverno, que coincide com o actual Natal), Beltane (1^o de Maio, com correspondência, por exemplo, com o Dia de Nossa Senhora da Ascensão ou o Dia da Espiga, tendo o seu máximo nos dias dos santos populares), Lughnasad (entre o solstício de Verão e o equinócio de Outono, a época das colheitas, com correspondência com o Dia da Assunção de Maria). Nestes festivais, intimamente relacionados, portanto, com os ciclos sazonais de morte e ressurreição da natureza, celebravam-se, entre outros rituais, os consórcios sagrados entre o rei e a deusa da soberania, a Terra-Mãe – personalizada por isso numa rainha, a quem os Celtas atribuíam a legítima soberania da Terra –, a fim de assegurar a fertilidade dos campos, dos animais e dos homens. Em particular, nas festas do Imbolc, também conhecido pelo seu festival do fogo, ou *Candlemas* – celebrado com

candeias, velas e fitas multicolores, como as que vamos reencontrar nas festas cristãs –, o fogo da purificação da natureza e da sua preparação para a Primavera era representado pela chama sagrada que era então extinta e reacesa. Ora Santa Brígida e as suas monjas tinham a seu cargo manter acesa essa chama, no Mosteiro de Kildare. Mesmo depois da sua morte, as monjas mantiveram o fogo sempre activo. Aliás, sintomaticamente, o Mosteiro de Kildare era também chamado a Casa do Fogo e só às mulheres era permitido aproximarem-se do local da chama sagrada – o que pressupõe a sua origem nesse culto feminino, tão típico dos Celtas –, contando-se que os homens que ousaram passar para dentro do recinto sagrado foram severamente castigados por Deus³⁰. Por ser claramente uma revivescência pagã, o arcebispo de Dublin ordenou a sua extinção em 1220³¹, mas de novo ele foi reaceso, para só se extinguir, finalmente, no séc. XVI, com a reforma protestante de Henrique VIII e a supressão dos mosteiros britânicos, entre eles, o de Kildare.

Teria sido esta, de facto, uma prática pagã feita em honra da deusa do fogo, que era também a deusa céltica Brigitte. De um modo geral, é «a presença de poderosas divindades femininas, acentuada especialmente na Irlanda, uma das características mais singulares da religião e mitologia dos antigos povos célticos»³². Estas deusas são divindades claramente ligadas à terra, à água, ao ar e ao fogo, os quatro elementos primevos da vida e da criação. Assim, a deusa Brigitte, uma das divinizações desse conceito de Senhora da Terra e dos seus quatro elementos – e, como tal, deusa da soberania –, era uma das mais veneradas pelos povos célticos. Tem, como todas as outras divindades femininas, uma feição tripla, na forma de donzela, de mulher-mãe e de velha, intimamente relacionada com as fases da Lua que, como se sabe, rege as águas e os tempos da fertilidade e da gravidez.

E todas essas divindades, sendo deusas da soberania, passam obviamente a ser deusas da guerra e protectoras de cada uma das comunidades que as escolhem como senhoras tutelares e para quem a guerra passou a ser prática vital para a sua própria sobrevivência.

Estas divindades célticas serão assim trifuncionais: senhoras da sabedoria – tendo claramente o fogo como símbolo –, senhoras dos mortos e do renascimento e senhoras da fertilidade. E tríplice e trifuncional será a sociedade que as venera nas épocas mais tardias da pré e proto-história – o que também é visível, por exemplo, entre os Lusitanos³³ –, dividida nas três funções mais importantes, isto é, a função sacerdotal, a função guerreira e a de produção.

Em síntese, Brigitte, para além de ser deusa da sabedoria e do fogo, senhora da fertilidade e da regeneração e senhora da vida e da morte,

facetas relacionadas com o papel que desempenharia a Terra-Mãe primitiva, será também – fruto do processo histórico – uma evolução da figura materna da grande deusa neolítica. E como fruto desse mesmo processo, com a característica de senhora da sabedoria e do fogo, virá a ser, por um lado, a protectora dos artistas e dos poetas, por outro, em fases posteriores da pré-história, a dos forjadores do metal, actividade primordial na defesa e na sobrevivência dos grupos que a têm como mentora.

5. A Deusa Brigitte e a Deusa Ana e, de novo, a Brígida Virgem e a Virgem Maria

Embora considerada pelos mitógrafos como mulher ou filha do deus Dagda, um dos deuses mais poderosos da mitologia irlandesa, Brigitte é acima de tudo também equiparada à mais primitiva divindade céltica, Ana, Dana ou Danu. Esta terá transitado do continente para as ilhas e é considerada a deusa das tribos irlandesas dos Tuatha Dé Dannan³⁴ (povos da deusa Ana), as gentes da Irlanda vencidas pelos filhos de Mil (ou Gatelo, também fundador de Portugal³⁵), vindos da faixa ocidental atlântica da Península Ibérica³⁶.

Talvez Brigitte, bem como todas as outras deusas triplas e trifuncionais, seja já, como dissemos, uma das representantes ou uma das ramificações, produzidas pelo tempo – que terá levado à separação do princípio feminino e do princípio masculino –, dessa figura divina una, mais primitiva, que se identificará com a Terra-Mãe. Especulando acerca da complexa rede mitológica céltica, poderemos talvez pôr a hipótese de esta ser já o resultado da concepção do papel do feminino no desenrolar da História e que terá provocado o desdobramento da Terra-Mãe: a grande mãe, ou grande deusa, passa a ter o seu paredro masculino, sensivelmente a partir do Neolítico, com a intervenção da mão humana na natureza e a concomitante e crescente consciencialização do papel do masculino na vida das comunidades. É, aliás, também na forma masculina Don – e recordemos a este propósito, e na linha do que temos vindo a afirmar, os nomes de rios como Don e Dão – que Ana, Dana ou Danu surge nas lendas do País de Gales, ou no medieval *Livro de Taliesin*³⁷ ou nas tradições da chamada matéria da Bretanha.

Mas quem poderia ter sido essa primitiva deusa Ana?

Ora, seguindo a proposta avançada por Xaverio Ballester – a hidronímia a reflectir os primeiros nomes de referência da Humanidade³⁸ –, vemos que este caso específico de Ana, nome presente em rios como Guadiana e Danúbio, pode corresponder a essa cultura animista que parte da «consideração da natureza como uma entidade espiritual e anima-

da»³⁹. 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»⁴⁰. Assim, *ana seria «uma pré-forma euro-asiática, com resultados em conjuntos indo-europeus, com o significado, entre outros, de avó, mãe ou antepassada»⁴¹. Considerações como estas enquadram-se nos mecanismos psicossociais 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 célticos, tenha sido, algures no tempo, fruto dessa concepção animista, coincidindo a génese do seu nome com a provável presença desses mesmos povos na faixa extremo-ocidental atlântica nos tempos paleolíticos da glaciação, no chamado, pelos cientistas da genética, o «refúgio ibérico» (para alguns, também chamado refúgio franco-cantábrico, mas sem excluir a faixa ocidental atlântica da Ibéria). Parte desses grupos populacionais, 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, ao longo da História, a sua expansão e subsequente evolução e transformação.

Ana, Dana ou Danu, concebida, deste modo, como a mãe dos deuses, passará, depois, a tomar também a forma de Brígite, a mulher ou filha do deus Dagda, tal como Macha e Morrighana, todas deusas triplas célticas, representando, em simultâneo, a face tripla da deusa ancestral. E todas serão igualmente deusas da guerra e como tal confundidas, no tempo romano, nas já mencionadas deusas Minerva ou Vitória.

E nessa relação Brígite/Ana (vimos que Brígite também se identifica, tal como Ana, com rios e lagos) estará mais um factor para a já mencionada relação de Santa Brígida com Nossa Senhora, pois a mãe desta também se chamava Ana?

Elucidativa da interpenetração da religião primitiva na veneração desta santa e de Maria é uma das orações que se rezam ainda no seu dia, nos países britânicos, onde está mais viva a tradição céltica:

Hoje é o Dia de Bride
A serpente sairá da sua cova,
Eu não molestarei a serpente
Nem a serpente me molestará a mim⁴².

E todos conhecemos bem as imagens de Maria, como Nossa Senhora da Conceção (Conceição), iconografada muitas vezes com o Sol e a Lua

a enquadrarem a sua cabeça, com a serpente aos pés (raramente pisando a cabeça da cobra, ao contrário do que se diz ou do que se representa na iconografia mais ortodoxa e erudita, havendo inclusivamente imagens populares – de que são exemplo típico as estatuetas de Estremoz – em que serpente se enrola significativamente até ao ventre) e o crescente lunar, ou os cornos do touro, símbolo do princípio masculino de fertilização.

Ora significativo também é a serpente ser um dos animais consagrados a Santa Brígida, tal como o são a vaca e o porco. Qualquer destes animais está relacionado com o culto da fertilidade, próprio dos estádios mais primitivos da história da Humanidade; mas a serpente em particular, o símbolo mais universal e presente em todas as grandes mitologias do mundo, representa, em simultâneo, os quatro elementos da Terra-Mãe, bem como a regeneração e a cura, a morte e a vida, a fertilidade e a sabedoria. E Santa Brígida, 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 e a cura, a atestar que ela representa algo muito mais antigo do que o cristianismo –, é também, como vimos, a guardiã do fogo e, por isso, tal qual a deusa Brígite, padroeira dos ferreiros. Mas é ainda, nesta mesma qualidade de senhora do fogo, e à semelhança da deusa do mesmo nome, a padroeira dos poetas, dos estudiosos e das artes, a própria chama do conhecimento para os antigos povos célticos. Na sua iconografia, por vezes, o véu que a cobre é um halo de fogo, ou ostenta nas mãos uma espécie de prato de onde irradiam chamas, o que evidencia bem este seu atributo, a somar-se aos outros.

6. As «Maravilhas» de Uma Santa/Deusa ou de uma Deusa Santificada

A cristianização manterá, com efeito, nesta santa, não só o nome, mas também tudo o que esse nome poderá englobar. O historial de santa Brígida, com os seus milagres – o maravilhoso pagão substituído –, mostra, em nosso entender, essas conexões com as crenças precedentes. «Os milagres de Santa Brígida são sem limites, mas os mais famosos e aqueles que comportam maior semelhança com o culto da deusa parecem dividir-se em duas categorias, uma, a que envolve o leite e as suas características maternas e outra, a que diz respeito ao fogo»⁴³. Mas também, podemos nós acrescentar, as que envolvem a domesticação de animais selvagens, a pastorícia e a agricultura, a regeneração e a cura e, até, as construções megalíticas, próprias da grande aventura neolítica, quando o homem começa a intervir activamente na natureza e a modificar a paisagem que o rodeia.

Deste modo, pode avançar-se ainda a hipótese de que o seu lendário esconde simbolicamente alguns dos marcos de evolução histórica desde a Pré-História, correspondendo cada uma destas categorias a alterações fundamentais na vida dos homens. No seu conteúdo, os elementos essenciais que fazem despoletar a acção sobrenatural da santa são exactamente os mesmos que se consideram como os mais representativos das várias fases pré-históricas

Vejamos então, em concreto, alguns dos exemplos mais importantes acerca dos aspectos – maravilhosos – da sua vida e que a fazem ser a muito provável herdeira – ou antes, a substituta – da deusa pagã com o mesmo nome.

Não deixa de ser curioso que os milagres realizados são muito semelhantes aos de Cristo, o que nos pode levar à consideração, como salientámos no início, da existência constante em todas as religiões históricas, como é o caso do cristianismo, da carga sempre presente das crenças iniciais em que o essencial do ser humano que as enformou, isto é, os seus anseios e inquietações mais profundos, se mantém. Claro que, ao contrário de Cristo ou da deusa Brigitte que agiam por conta própria, Santa Brígida age por intercepção, em nome desse deus único e todo-poderoso, de acordo com o princípio teológico da Igreja de que não são os seus santos quem tem o poder do milagre, mas Deus. No entanto, essa alteração não obsta ao significado profundo do que está contido em cada maravilha realizada, que passou a ser entretanto denominada de milagre.

Poderemos dividir as suas maravilhas em três pontos principais, em consonância com o que consideramos serem os que mais deixam transparecer uma maior ancestralidade das crenças, bem como os que reflectem o evoluir dessas mesmas crenças, de acordo com o processo histórico:

- *A relação de Santa Brígida com o Sol/Fogo e o mundo céltico do Além.*
- *Santa Brígida, a regeneração e cura.*
- *Santa Brígida, a fertilidade e a intervenção humana na natureza: agricultura/pastorícia/construções.*

— A relação de Santa Brígida com o Sol/Fogo e o mundo céltico do Além

Santa Brígida nasceu ao sol-nascente, no limiar da noite com o dia, bem como no limiar da sua própria casa⁴⁴, quando a mãe, com um vaso de leite na mão, tinha um pé já fora da porta, enquanto o outro ainda se mantinha dentro de casa.

Ora, para a mitologia céltica, os limiares, os limites, são sagrados, porque representam as fronteiras cronológicas e espaciais entre o mundo dos homens e o mundo do Além. Nestas fronteiras tornam-se propícios os

contactos mágicos entre os dois mundos, tal como acontece, em Portugal, no Promontório Sacro, ou em certas horas do dia (meia-noite, meio-dia) que a tradição portuguesa consagra no que chama o *entreaberto*. Por outro lado, o Sol e os seus movimentos no horizonte estão intimamente relacionados com os rituais de vida e de morte, já visíveis desde os tempos paleolíticos, e pensa-se que terão originado, inclusivamente, a orientação das sepulturas e, dentro destas, a própria postura dos corpos. Esta orientação, obedecendo, por via de regra, à direcção este-oeste, dá-nos o sinal da possível existência da crença de que os mortos, em consonância com o que acontece ciclicamente na natureza, esperam, na viagem para o Além, o seu renascimento. Crença que se prolongará na disposição maioritária das antas neolíticas e de outros locais de enterramento das épocas posteriores, mesmo as já medievais, e que, tendo por fim essa ligação do mundo natural ao mundo sobrenatural, se estenderá a todo o espaço sagrado, desde os recintos megalíticos até, por regra, às igrejas cristãs, como é, sem surpresa nenhuma, o caso da Igreja de S. João Baptista, no Lumiar, onde se encontra a cabeça desta santa aqui em causa.

Mas esta comparação/equiparação de Brígida com o Sol e com o sobrenatural está também expressa na profecia feita à sua mãe, antes de Brígida nascer, a anunciar que ela será, para os homens, tão brilhante como o Sol do meio-dia⁴⁵ – como já vimos, um dos momentos próprios do *entreaberto* –, o que lhe conferirá esse papel de intermediária entre a Humanidade e mundo dos deuses.

Como senhora do Sol, este a acompanhará sempre, o que, de algum modo, fica bem expresso na lenda que diz ter um dos seus raios servido para ela pendurar o manto para o secar, quando, depois da sua faina nos campos, regressa a casa (ou a casa de devotos que foi visitar, noutras versões) sob uma enorme tormenta e completamente encharcada⁴⁶. Conta-se, ainda, que os seus restos mortais – bem como os de S. Patrício e de S. Columba que, por vicissitudes várias da História, se tinham perdido – foram encontrados, graças à projecção de um raio de sol, *durante a noite*, sobre o local onde eles estavam exumados⁴⁷.

Mas Santa Brígida é também, e como senhora do Sol, a senhora do fogo, bem explícito em algumas das suas representações iconográficas já acima mencionadas. E na lenda também se conta que «foram três anjos que a baptizaram e lhe deram o nome de Brigitte, a Flecha Ardente[...]»⁴⁸, acrescentando que, depois do seu nascimento, quando, à meia-noite, o druida observava as estrelas para perscrutar sinais auspiciosos, da cabeça da bebé saíram colunas de fogo até ao céu, um sinal evidente da sua ligação com o sobrenatural⁴⁹. Com o mesmo sentido, vemos, noutras versões, serem estas colunas transformadas numa bola de fogo a pairar sobre o

local onde Brígida dorme⁵⁰. E colunas de fogo sobre a sua cabeça surgem novamente quando ela e outras jovens se dirigiram ao seu bispo para se consagrarem a Cristo⁵¹.

O seu domínio do fogo revela-se também noutra pequena historieta que nos diz que, um dia, Broicsech deixou Brigitte, ainda criança, a dormir, sozinha. Os vizinhos viram a casa a arder. O povo correu em sua ajuda. A casa foi encontrada intacta, e a criança continuava a dormir, sorrindo: o fogo tinha desaparecido⁵²... E durante toda a sua vida, outras maravilhas semelhantes acontecem e em várias circunstâncias: o fogo consome e danifica alfaías agrícolas, outros objectos, ou até edifícios, como igrejas, mas aqueles que terão pertencido a Santa Brígida ou que, de algum modo, foram tocados por ela, terão ficado a salvo, como a própria madeira do altar da igreja onde foi consagrada⁵³. Talvez por isso, a cruz que a identifica, feita de palha – um elemento tão importante no mundo rural, mesmo antes do Neolítico –, ainda hoje, na Irlanda, é refeita todos os meses de Fevereiro e colocada nos tectos das casas, para afastar os incêndios. Esta cruz terá nascido de uma lenda presente na tradição oral irlandesa, ausente, no entanto, nas suas hagiografias, que conta que a própria santa a fez para a colocar junto da cabeça de um moribundo, a fim de que ele morresse como cristão.

Como senhora do fogo, símbolo de sabedoria e conhecimento, Santa Brígida torna-se, como já se disse, a protectora dos poetas e dos artistas, bem como dos músicos, intrinsecamente ligados à arte da poesia. E cite-se um outro passo da sua biografia: um dia, quando recebida em casa de um devoto, a santa benzeu-lhe os filhos, para que eles fossem capazes de tocar harpa, instrumento tão utilizado pelos bardos célticos. A partir de então, «aqueles que eram ignorantes na arte da música e das notas, tocaram com todo o talento de hábeis harpistas»⁵⁴.

Mas, nesta relação sobrenatural com o Sol e o fogo, vamos encontrar outro elemento que reitera a sua ligação com o mundo do Além: em criança, Brígida, por recusar qualquer alimento, teve de ser alimentada por uma vaca muito branca com orelhas vermelhas⁵⁵, características consideradas, na mitologia céltica, como sendo as de um animal pertencente ao Outro Mundo. «A brancura brilhante está sempre associada a criaturas celestiais e o vermelho é a cor da morte dos Celtas»⁵⁶.

— *Santa Brígida, a regeneração e a cura*

«Numa sexta-feira, no oitavo mês lunar, nasceu Brigitte em Fothart Murthemni [... ..]a rapariga foi levada logo depois do seu nascimento para junto do filho morto da rainha e quando o sopro de Brigitte chegou até ele, este ressuscitou de imediato»⁵⁷. O mesmo milagre, ou outro semelhante, é

descrito pelo Rev. John O'Hanlon⁵⁸. E no texto deste mesmo autor encontramos um outro caso que se prende directamente com esta faceta da regeneração, mas que – num pequeno aparte que aqui podemos acrescentar –, estará também na linha da identificação de Santa Brígida com a deusa Brígide e da sua eleição como patrona da guerra em épocas proto-históricas, nas comunidades que a tinham como mentora. É um episódio referente ao chefe de uma comunidade que tinha ocorrido junto de Brígida para receber a sua bênção. De regresso ao seu castelo, enquanto dormia, foi atacado por um inimigo que o feriu por diversas vezes, vindo a terminar trespassando-lhe o coração com uma espada. Porém, quando no castelo todos acordaram e deram conta do rebuliço havido, foram surpreendidos pelo levantar do «morto», com as feridas curadas, como se nada tivesse acontecido⁵⁹. E na linha de deusa da guerra, Santa Brígida restabeleceu a paz entre os dois inimigos. Num outro exemplo, de não menos interesse e que põe em relevo um conflito surgido entre facções opostas, descreve-se como Santa Brígida deu vida a um homem, assaltado por outros três homens incumbidos de o matar, que, inclusivamente, lhe cortaram a cabeça e a esconderam. Espantados, ao saberem que o homem estava afinal vivo, retornaram ao local do assassínio, procuraram no esconderijo a cabeça ali deixada e não encontraram qualquer vestígio do acto cometido⁶⁰.

Mas muitos mais são os casos descritos onde se revela o poder sobrenatural de Santa Brígida como regeneradora e de senhora da cura: ela não só faz reviver as plantas secas, como dá vida a animais já mortos. A madeira do mesmo altar onde Santa Brígida cumpria os rituais da sua consagração, referida na alínea anterior, revivesceu como uma bela árvore no momento em que a santa colocou sobre ele a sua mão. Folhas muito verdes renasceram, e a madeira, seca desde há muito, retomou o seu aspecto fértil, próprio das épocas primaveris. E, a partir de então, qualquer doente que tocasse nesse altar seria curado⁶¹.

É também na sua capacidade de dar vida a animais mortos, e até já comidos, que o poder da vida e da morte de Santa Brígida se manifesta: um dia, sendo recebida na casa de uma pobre mulher, esta matou e assou para o jantar o único novilho que lhe restava, de modo a receber condignamente a sua hóspede. O jantar foi servido, mas, na manhã seguinte, para surpresa da mulher, o novilho estava de novo no seu estábulo⁶².

Para além destes exemplos referidos, qualquer das biografias de Santa Brígida se dedica, quase em toda as páginas, a contar os seus curativos. São, assim, múltiplos os casos de cura de cegos, mudos, surdos, paralisados, leprosos ou vítimas de qualquer outra doença. Menciona-se inclusivamente que as gentes acorrem de todas as regiões da Irlanda em busca da realização de tais milagres⁶³.

— *Santa Brígida, a fertilidade e a intervenção humana na natureza: agricultura/pastorícia/construções*

Na sua vida vamos encontrar dados significativos a este respeito. Pode dizer-se que Santa Brígida é, por isso também, essencialmente considerada como uma santa dos pastores e do mundo rural. Ela própria é referenciada como pastora e camponesa. E, na verdade, é neste mundo que a sua tradição se mantém mais viva, como iremos ver adiante, no caso específico das festividades realizadas em sua honra na Igreja de S. João Baptista do Lumiar. Uma das principais razões derivará talvez do facto de nela estarem representadas todas actividades fulcrais do modo de vida nascido a partir do período neolítico, que tem a fertilidade dos homens, dos animais e das terras como sinónimo da sobrevivência.

Se ela é a senhora do Sol e do fogo, da regeneração e da cura, ela é também a senhora da água – tal como a deusa Brigitte –, elemento essencial para essa fertilidade. Onde quer que esteja, tem o poder de fazer brotar a água nos locais mais inóspitos e que se tornam conhecidos popularmente como os «poços de Santa Brígida»⁶⁴. Mas ela também domina as águas em excesso, quer sejam as dos rios ou as da chuva, que podem arruinar as colheitas, os trabalhos de cultivo dos campos ou a pastorícia; assim, os rios abrem-se para a passagem do seu gado⁶⁵, ou ela faz brilhar o Sol no meio da chuva que cai em demasia, quando isso é necessário para garantir o bom sucesso do trabalho rural⁶⁶.

Sintomaticamente, diz-se dela que, onde quer que as suas mãos poísem tudo floresce e aumenta, numa sugestão que se coaduna perfeitamente com o que terá ocorrido a partir do momento em que o homem iniciou a agricultura, procedeu ao armazenamento das colheitas e iniciou a criação de gado e a pastorícia. Inúmeros são assim os casos relacionados com a multiplicação dos alimentos, multiplicação essa própria da capacidade de cultivar os campos, mas que também coincide com o anseio de quem passa pelos momentos aflitivos de ver a sua sobrevivência ameaçada pela escassez, quando a seca arruína as culturas. Mas Santa Brígida não só surge relacionada com essa nova capacidade de produção de alimentos, como com o que esta foi dando origem, no decurso do tempo – do Neolítico final às idades dos metais, que tiveram início com a utilização do cobre; esse novo e posterior desenvolvimento, a chamada *revolução dos produtos secundários*, define-se pelo aparecimento de produtos alimentares, que se saiba nunca antes consumidos e que passaram a assumir, na vida colectiva, uma importância extrema. Aos cereais em geral e ao gado da pastorícia vieram juntar-se os seus derivados, o leite, a manteiga, o queijo, a carne, bem como os fumados, retirados agora dos animais já não selvagens, mas domesticados, como o javali tornado porco. E são estes os produtos

mais referenciados e incluídos nas maravilhas realizadas, desempenhando, nas andanças de Santa Brígida, um papel predominante. Por mais de uma vez, e em momentos de escassez, vemos assim, a um gesto de Brígida, realizar-se a multiplicação de pão, da manteiga, do *bacon*, do leite ou do queijo, ou a transformação da água em leite, ou em cerveja, outra das bebidas características dos Celtas, em vez do vinho.

Mas, por mais de uma vez ainda, ela domestica lobos, tornados guardiães dos seus rebanhos – numa evocação do aparecimento do cão, o primeiro ou um dos primeiros animais a ser domesticado, vindo seguramente, se não do Paleolítico Superior, pelo menos do período Mesolítico, anterior à neolitização – ou domestica javalis, gansos selvagens, etc., bem como realiza o milagre de nunca faltarem ovelhas, porcos ou vacas, nos rebanhos que ela ou os seus apascentam, mesmo quando são atacados e roubados por ladrões de gado. Deste modo, justifica-se bem a sua qualificação de santa/deusa dos pastores e do mundo rural⁶⁷, pois interfere com evidência naquilo que marca essencialmente a vida das comunidades a partir das épocas neolíticas e pós-neolíticas.

Mas, quanto à fertilidade, gostaríamos de acrescentar uma nota curiosa que nos faz lembrar algumas práticas que, em tempos ulteriores, na época medieval, se tornam num dos estigmas que irá provocar a «caça às bruxas»: Santa Brígida é também, obviamente, uma deusa do amor. Quando, a pedido de um marido descontente quanto à fidelidade e ao amor perdido de sua mulher, ela, com um certo número de gestos distribuídos pela casa e pelo leito conjugal e servindo-se de água e alimentos, lhe permite reconquistá-la⁶⁸.

Mas se no campo da agricultura e da pastorícia estes exemplos acima referidos são elucidativos no que toca à importância da própria sobrevivência das comunidades, outros vamos encontrar referentes à outra nova invenção neolítica, que terá posteriores desenvolvimentos com a utilização dos metais: a cerâmica. Esta transformará a vida das populações e tornar-se-á imprescindível, não só pelo seu uso quotidiano e por permitir um fácil armazenamento de excedentes, como também porque será ponto de partida, com a manipulação do cobre, do bronze, da prata ou do ouro, para criar novas formas de recipientes. Estes servirão, além do mais, para alarde de riqueza, acarretando consigo o fortalecimento do prestígio das elites, que, com a sua posse, afirmam o seu poder. Tal aspecto está relacionado com práticas sociais, às quais já fizemos alusão em trabalhos anteriores⁶⁹, cuja relevância social e política é expressa nos banquetes e nas recepções feitas por parte das elites dos grupos a outras elites de outros grupos, em épocas da Pré-História recente e da Proto-História; julgamos que algumas das maravilhas levadas a efeito por San-

ta Brígida se tornam mais facilmente explicáveis se as tomarmos como símbolo da importância assumida pela cerâmica e pela produção de objectos de prestígio na vida das populações. Assim, uma das maravilhas refere um belo e rico cálice empunhado por um rei e que um laiaço parte por imprudência. Este é preso e ameaçado de morte por ordem do rei, mas Santa Brígida restaura o cálice, que fica ainda mais belo do que antes⁷⁰. Noutra ocasião, três homens vieram ter com Brígida para que dividisse pelos três, em partes iguais, um prato de prata. Ela parte-o contra uma pedra e entrega, a cada um, um prato exactamente igual ao primitivo⁷¹. Podemos acrescentar que aqui fica talvez explicitada a razão dessa outra sua qualidade, a de ser padroeira dos ferreiros.

Mas Santa Brígida é ainda dita como tendo sido também a introdutora do primeiro tecido na Irlanda⁷², o que não deixaria de ser, no mínimo, desconcertante, se estivéssemos perante um figura histórica dos inícios da época medieval. O tear e a tecelagem são outras das grandes conquistas neolíticas e, portanto, mais condizentes com a equiparação que aqui fazemos entre a deusa e a santa. E no exemplo que citamos, esta alínea alia-se à anterior, pois diz-se que as sobras dos fios tecidos por ela, ainda presos no tear, curavam os doentes, tal como vimos fazer à madeira reverdecida do altar onde as suas mãos tinham tocado.

Quanto a este aspecto particular do tear, um outro episódio realça a sua importância na vida dos camponeses, quando nos conta que a santa reconstituiu um tear cuja madeira servira para dar calor na lareira da casa de uma pobre mulher que a quis receber confortavelmente no seu casebre⁷³.

Mas se não bastassem estes exemplos para a equiparação que tentamos estabelecer entre a deusa Brigitte e Santa Brígida, vamos ver que é graças a ela que se constroem ou reconstroem igrejas, do dia para a noite⁷⁴, que se cortam e transportam enormes troncos de árvores⁷⁵, ou se deslocam inacessíveis pedregulhos das mais altas e íngremes montanhas para os locais desejados onde se pretende que sejam utilizados. Se, por um lado, o podar das árvores ou o seu abate se tornam numa prática usual e imprescindível não só para conquistar terra arável às florestas – a paisagem dominante também a partir do Neolítico –, por outro, a utilização de grandes rochedos na construção das antas ou dos megalitos é uma característica paradigmática de então. Embora neste último caso, a pedra seja uma monstruosa mó (outro instrumento essencial, criado a partir desse período da Pré-História), ela é, de facto e como o próprio nome indica, um megalito, que nem homens auxiliados por juntas de bois conseguiam fazer mexer sequer um milímetro⁷⁶. E este caso faz-nos estabelecer o paralelismo entre Santa Brígida e o nosso *corpus* mítico das mouras encantadas, bem como, e mais uma vez, o paralelismo com Nossa Senhora-

ra. São as mouras, ou Nossa Senhora, que muitas vezes transportam a mesa das antas à cabeça, enquanto tecem e amamentam, ao mesmo tempo, um bebé (ou o próprio Menino Jesus)⁷⁷. E as mouras encantadas serão, como adiantámos noutros artigos⁷⁸, à semelhança de Santa Brígida, uma réplica, ou as descendentes, da figura mítica da Senhora, a Terra-Mãe. Os mitemas contidos em qualquer destes corpos lendários, quer seja o das mouras, de Nossa Senhora ou de Santa Brígida, são demasiadamente idênticos para que não ponhamos a hipótese de os considerar como descendentes de um mesmo ideário mítico.

Mas a este modificar da paisagem corresponde também um outro dado, bem significativo: o desvio do curso dos rios, não só para proteger terras e animais, como já mencionámos, mas também para facilitar a construção de caminhos⁷⁹.

Este objectivo passa a ser, aliás, um imperativo no decurso do tempo, ao longo das idades dos metais, para o estabelecimento e desenvolvimento de vias de comunicação, dada a intensificação das trocas, não só de produtos agrícolas como dos minérios que se tornam cruciais na vida dos grupos, sejam eles o cobre, o estanho, o ouro, a prata ou o ferro. E são igualmente várias as intervenções de Santa Brígida nesse campo, onde também não falta a construção milagrosa de uma ponte sobre pântanos e terrenos inóspitos de difícil acesso⁸⁰.

Em síntese, se nas duas primeiras alíneas desenvolvidas acima vemos essencialmente características de Brígida como próprias das divindades célticas oriundas do fundo dos tempos pré-históricos em que se venerava a Terra-Mãe, a senhora da sabedoria, do Sol e da Lua, dos mortos e dos antepassados, na terceira e última alínea reencontramo-la com essoutra qualidade, a de senhora da fertilidade. Embora, na realidade, esta seja tão antiga como as primeiras, agora porém, neste terceiro ponto, poderemos já detectar com mais acuidade os passos do tempo. Os milagres realizados por Santa Brígida parecem corresponder ao que de mais marcante terá surgido nas sucessivas épocas pós-paleolíticas, baseado nas quatro grandes invenções do Neolítico, tais como a agricultura, a pastorícia/criação de gado, a cerâmica e a tecelagem. E a par destes quatro elementos que acarretaram consigo novas formas de vida, ou entrelaçando-se com eles, surgiram, pouco a pouco, as também novas formas activas de intervenção do homem na paisagem, as construções megalíticas, o rasgar de caminhos, a domesticação da correnteza dos rios, a tentativa de controlo do tempo. Deste modo, Santa Brígida consubstanciará em si todas essas qualidades anteriormente conferidas à deusa céltica Brigitte, ela própria herdeira do mito primitivo da Terra-Mãe.

II Parte

UMA DEUSA CÉLTICA EM LISBOA

1. Celtismo e o Ocidente Europeu

Mas o que tem a ver Lisboa, em particular, e Portugal, em geral, com essa cultura céltica de que esta deusa/santa faz parte?

Na primeira parte deste trabalho foram já enumerados alguns exemplos referentes ao nosso país e à sua integração na cultura céltica pré-histórica. É agora altura de passarmos a analisar, mais em concreto, esta presença da deusa/Santa Brígida em Portugal, designadamente em Lisboa, e as suas implicações.

Antes de mais e para tentar evitar qualquer confusão na interpretação do que aqui temos vindo a expor, queremos chamar a atenção de que, ao colocarmos as nossas hipóteses, não estamos a referir-nos a uma cultura pré-histórica exclusivamente portuguesa, o que seria um completo e absurdo disparate. Esta tradição cultural pertence a uma extensa zona do Ocidente europeu, e cada região foi fazendo, à sua maneira, a sua própria alquimia desse património; mas, como é óbvio, ela faz também parte, e uma choruda parte, das nossas raízes, cujos vestígios parecem estar ainda vivos entre as nossas populações, nos tempos de hoje. Assim, a nosso ver, Portugal e o carácter do ser português não podem ser vistos sem essa pré-história dos tempos paleomesolíticos. Ela durou milhares de anos – talvez cerca de trinta a trinta e cinco mil anos –, tempo em que o homem se limitava a seguir os trilhos dos animais, e o seu modo de vida era baseado exclusivamente na caça, na recollecção e na pesca. Trata-se de um vastíssimo período – bem distante, como é evidente, do delinear de fronteiras e de nações –, que abrangerá o período do Paleolítico Superior, iniciado por volta de 40 000 a. C., época em que o nomadismo era a regra, e o período Mesolítico, com uma semi-sedentarização, a partir de cerca de 10 000 a. C., e que irá durar até por volta de 6 ou 5000 a. C., altura em que terão surgido as primeiras comunidades de agricultores e de pastores. Esse tempo é claramente demais para poder ser apagado da nossa memória colectiva, por muito que se diga ou, pior ainda, se queira ignorar. Parafraseando Xaverio Ballester, a Portugal, tal como à Galiza, há que fazer justiça e restituir uma história, ou toda uma pré-história que de pleno direito nos pertence. Parece simplesmente desumana a pretensão dos historiadores tradicionais de roubarem a estes povos a sua celticidade de sempre e mantê-los na sala de espera, até que chegue a época da Idade do Ferro, nos sécs. VII ou VI a. C, a época de

Hallstat ou de La Tène, para poderem ser reconhecidos oficialmente como o que, na realidade sempre tinham sido, Celtas⁸¹.

Já em artigos anteriores defendemos e expusemos com mais pormenor a hipótese de historicamente podermos integrar o território da faixa atlântica ocidental da Península Ibérica, que agora se chama Portugal, nessa cultura céltica, ou celtóide, mais primitiva, vinda dos primórdios da Pré-História – desses períodos paleomesolíticos. Aliás, todos os indícios até agora encontrados levam-nos exactamente a reiterar as mesmas hipóteses. Como Mario Alinei afirma: «a "chegada" do povo indo-europeu à Europa e à Ásia tem de ser vista como um dos maiores episódios da "chegada" do *Homo sapiens* à Europa e à Ásia, vindo de África, e não como um acontecimento da pré-história recente[...] [...]A "misteriosa chegada" dos Celtas ao Ocidente europeu[...] é substituída pelo cenário de uma antiga diferenciação dos Celtas, vistos como o grupo indo-europeu mais Ocidental da Europa. O Ocidente europeu tem, evidentemente, de ter sido sempre céltico»⁸². Poderemos chamar, a estes primeiros Celtas, Celtóides ou Protoceltas, se os quisermos distinguir dos Celtas proto-históricos centro-europeus, mais badalados. Salientamos, no entanto, que esta primitiva leva pré-histórica de *homo sapiens* não exclui evidentemente que tenha havido, alguns milénios depois, um refluxo para Ocidente desse celtismo centro-europeu, marcado sobretudo pelas Idades do Bronze e do Ferro, com uma renovação que advém, como não podia deixar de ser, da dinâmica histórica⁸³.

Para chegar a essas hipóteses acima mencionadas temo-nos guiado não só pelas nossas próprias investigações, como pelas propostas avançadas por muitos dos actuais estudiosos de várias áreas da ciência, como a genética, a arqueologia, a linguística ou a etnologia, para quem o Paradigma da Continuidade Paleolítica⁸⁴ é um precioso instrumento, que ajuda a encontrar respostas a certos fenómenos que, de outro modo, seriam de difícil entendimento. E até provas em contrário...

Ora este caso de Santa Brígida é mais um desses fenómenos. No último artigo que fizemos – *Contributos Portugueses para o Estudo do Culto das Cabeças*⁸⁵ –, ele foi um dos motes empregues para ir ao encontro da hipótese aí defendida acerca dos vestígios desse culto em Portugal.

2. A Deusa/Santa Brígida em Lisboa

Transcrevemos, já nessa altura, o texto de uma folha informativa dada no secretariado da Igreja de S. João Baptista, infelizmente sem indicação de autor. Aí, foi-nos dito que esse texto terá sido inicialmente escrito em inglês e, embora esta igreja não seja um local obrigatório de visitas turísti-

cas, ela é, ainda hoje, objecto de peregrinação por parte dos irlandeses que visitam Lisboa.

O texto é como segue:

«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 [o que, na realidade, segundo as descrições da época, abrangia o espaço de três dias⁸⁶]. 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 anos⁸⁷: 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 pudessem 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 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.»

Há vários elementos neste texto a considerar e a analisar, mas, com efeito, é um facto que nesta pequena igreja do Lumiar existe um relicário, talhado em prata, datado de meados do séc. XVIII, que terá sido fei-

to para substituir o cofre original⁸⁸, a mando da Irmandade de Santa Brígida, aí constituída, pelo menos desde o séc. XVI. Este relicário contém um pequeno osso de crânio, talvez um occipital, segundo opinião do investigador Gabriel Pereira⁸⁹, e que toma o nome de «cabeça santa», nome que por si só, aliado a outros factores já mencionados no artigo escrito anteriormente, pode dar-nos a dimensão da existência efectiva de um culto das cabeças considerado como próprio da religiosidade céltica. Aliás, foi dentro dessa óptica de continuidade e contiguidade cultural (céltica) que tentámos enquadrar este fenómeno da veneração das cabeças (ou cascos) de santo, que encontrou expressão máxima na crença dos *salvadores*, *soldadores* ou *saudadores*⁹⁰, tão presente na tradição portuguesa, cujas cabeças eram veneradas por acreditar-se ser nelas que se concentravam as capacidades, atribuídas ao seu possuidor, de previsão e de cura, bem como a de incrementar a fertilidade das pessoas e dos campos, capacidades essas tão necessárias numa sociedade dependente do mundo rural como foi Portugal. Será ainda essa a característica dominante do local onde a veneração a Santa Brígida se insere – o Lumiar –, durante este específico período cronológico em que chegou o «santo casco», o do reinado de D. Dinis. De um modo geral, no mundo medieval, a cabeça continuou a manter a sua importância como símbolo da vida espiritual, representando a iluminação e o Sol, fonte de vida e de luz, e ao qual o lendário de Santa Brígida a equipara. 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, cuja história tem a particularidade de se relacionar com D. Vataça, uma aia da Rainha Santa, fazendo portanto parte do mesmo período. Afirmam eles 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»⁹¹. Ora é também essa identidade que aqui buscamos, pois, na verdade, quanto a nós, esta crença nas relíquias de santos não terá a sua génese na Idade Média, mas antes entroncará e derivará 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 demonstração de que esta não era, na origem, uma tradição cristã: «a transacção e manipulação [das cabeças santas] escapava frequentemente ao controlo da igreja oficial»⁹², apesar

de todas as pressões ou ditames da ortodoxia católica, pondo eles próprios a hipótese de esta cabeça ser «simplesmente o crânio encastado de um poderoso saudador»⁹³.

Mas é um facto ainda que, no exterior da igreja do Lumiar, na parede lateral norte que corresponde à Capela de Santa Brígida, se encontra uma lápide a assinalar que ali estão as sepulturas dos ditos três cavaleiros irlandeses.

E é um facto igualmente que aquela «cabeça santa» é venerada desde que ali se encontra e que é tradicionalmente atribuída a Santa Brígida Virgem, da Irlanda. No entanto, neste último ponto, temos apenas a força da tradição a dizer-nos que tal assim é, pois não há qualquer estudo científico que conheçamos (tal como se fez recentemente com o estudo do ADN das ossadas de Santa Brígida da Suécia e da sua filha santa Catarina – v. nota 6) e que comprove a sua veracidade, quanto mais não seja em relação à sua datação. E há alguns pontos de interrogação que questionam esta tradição, o que não impede, em absoluto, de estarmos em presença de um outro facto inquestionável: desde tempos medievais e até aos inícios do séc. XX, ali se celebraram e realizaram, em Fevereiro, as festividades em honra desta santa. Terão sido, aliás, as romarias populares a originar a «Feira de Santa Brígida», talvez a partir do séc. XVI, ou princípio do séc. XVII⁹⁴. Esta feira manteve-se viva, pelo menos até à época da Primeira Guerra Mundial: um jornal de Lisboa, de 1920, referia-se à parte religiosa no interior do templo, «com missa por música e sermão», e «à costumada feira»⁹⁵. A igreja ardeu em 1932, esteve inactiva até 1935, data em que é reinaugurada. E talvez tenha sido a partir de então que terminou a realização da feira, mas não nos foi possível encontrar nenhum documento que desse conta do último ano desse evento. É de atender, aliás, que o carácter eminentemente rural desta vasta região, próprio para celebrações deste género, foi progressivamente deixando de existir. Em 1885, o Lumiar já não era um termo de Lisboa, passando a estar integrado na capital, urbanística e administrativamente, e é hoje um dos seus bairros mais populosos. Os campos com as suas quintas deram lugar, na sua grande maioria, ao betão e a ruas alcatroadas que rasgaram os espaços rurais, o que acarretou consigo, pouco a pouco, um outro modo de vida, incompatível com a cultura da terra, embora a passagem de rebanhos, nos anos 40 e 50 do séc. XX, continuasse a acontecer até às ainda hoje chamadas Avenidas Novas, a Avenida 5 de Outubro e a Avenida da República. Na actualidade, porém, apesar de se pensar em voltar a dar vida às festas de Santa Brígida, tornou-se só numa curiosidade e numa efeméride celebrada pelas escolas⁹⁶. Nessa mesma data, 2 de Fevereiro, é apenas rezada missa em honra desta santa, de par com Nossa Senhora das Candeias e a bênção das velas.

Mas ainda quanto ao carácter desta relíquia, há documentação que estabelece um quiproquó, por se afirmar uma segunda vinda da cabeça da mesma santa, no final do séc. XVI. Na *Relação do Solene Recebimento das Relíquias* que chegaram à Igreja de S. Roque⁹⁷, em 1588, afirma-se claramente que, entre as várias «cabeças santas», se encontrava a de Santa Brígida da Irlanda – e, de facto, ainda hoje também lá se exhibe como tal –, «uma das preciosidades da colecção e, por isso, merecedora de que em seu dia (1 de Fevereiro⁹⁸) se pudesse ganhar, na igreja de S. Roque, um jubileu⁹⁹». Para sublinhar este facto, há inclusivamente uma referência acerca da presença do bispo da Hibérnia (nome medieval da Irlanda), McGauren, a presidir às cerimónias solenes então realizadas, ladeado pelo arcebispo de Lisboa, D. Miguel de Castro, e pelo deão da capela real, D. Manuel Seabra¹⁰⁰. Para além de tudo o mais, estes factos também indicam que a veneração a Santa Brígida da Irlanda se mantinha viva, em Portugal, embora em S. Roque, para além deste jubileu, não haja memória de celebrações semelhantes às da igreja do Lumiar. Na verdade, esta veneração específica por parte das autoridades civis e religiosas, em harmonia com a veneração popular, apresenta-se estendida no tempo, pois, em Outubro de 1551, D. João III «veio orar na igreja paroquial do Lumiar, quando se encontrava nos campos de Alvalade, apresentando-se como devoto de santa Brígida»¹⁰¹. «Que esta devoção por Santa Brígida vem pelo menos do séc. XIII, com certeza, e continua ainda intensa; há pouco ainda uma devota ofereceu uma cabeça de prata¹⁰²», diz-nos já no séc. XIX um investigador português, Gabriel Pereira.

Só que essa afirmação a respeito da relíquia de S. Roque origina uma série de escritos eclesiásticos¹⁰³, a tentar talvez eliminar as contradições causadas pela referência a duas cabeças de uma mesma pessoa. Claro que as discrepâncias não se tornariam tão notadas se não se mencionasse sempre, em toda a documentação, a palavra «cabeça», mas apenas um osso do crânio, o que nos leva a admitir estar a reforçar-se o facto de, por detrás dessa afirmação, haver uma continuidade na especial devoção ou culto das cabeças. Deste modo, alega-se ser a última cabeça, chegada em 1588, a de Santa Brígida da Suécia, ou que, «em S. Roque, será a de Santa Brígida Virgem natural de Escócia» – o que parece confirmar-se não ter existido – ou ainda a de «Santa Brígida, natural de Lisboa». E quanto a esta última hipótese, também encontramos em Pinho Leal, um autor do séc. XIX, a declaração de que, na Igreja de S. João Baptista do Lumiar, se encontra a cabeça de Brígida, «natural de Lisboa, uma virgem martirizada pelos bárbaros no 1º de Fevereiro de 518»¹⁰⁴. Pode dizer-se, aliás, que estas mesmas discrepâncias correspondem às várias versões biográficas desta santa.

Mas as afirmações persistentes na documentação nacional da existência de uma Brígida «portuguesa» ou da mesma Brigitte irlandesa ser descendente de uma mulher da Lusitânia não terão sido tentativas para encontrar uma explicação racional da vinda de uma relíquia de tal dimensão para ser entregue ao rei D. Dinis? E será ainda também por isso que um texto, encontrado na *Internet* e sem qualquer referência histórica fidedigna, nos diz que ela era para ser enviada para Jerusalém e que só acidentalmente aqui ficou, no Lumiar? Porém, Jerusalém estava, desde cerca de 1260, nas mãos dos Mamelucos, que tinham deixado os cristãos confinados a uma pequena faixa litoral, com São João de Acre como porto mais importante e que, fruto de sucessivas convulsões entre cristãos e muçulmanos, acabará por vir a cair em 1291. O tempo das Cruzadas, por altura da vinda da relíquia, 1283, já tinha, aliás, terminado, com a Oitava Cruzada e uma tentativa falhada de uma outra subsequente, logo no início dos anos 70. Não nos parece, portanto, crível que tenha havido como objectivo deixar uma relíquia de tal importância numa região tão conturbada e praticamente nas mãos dos «infiéis».

Com efeito, estará aqui em causa, fundamentalmente, o facto de se afirmar ser ela, nem mais nem menos, a cabeça da santa mais venerada da Irlanda, a sua própria padroeira, retirada assim da sua terra natal para ser deixada nas mãos de um rei de um país estrangeiro. Por outro lado, há referências em documentos antigos que dão D. Dinis como um interveniente activo no desejo de possuir a dita relíquia e de tencionar colocá-la em Odivelas, embora a documentação a que pessoalmente tivemos acesso seja tardia, datada já do séc. XVIII¹⁰⁵. Um desses documentos, atribuído ao pároco Feliciano Luiz Gonzaga, refere que o rei mandou vir «do Reyno de Irlanda o casco inteiro da cabeça de Sancta Brígida Virgem, que he o que incontro escrito em hum Livro do Cartorio desta Igreja e tudo Se Sabe por tradissam antiquíssima»¹⁰⁶. Note-se aqui a referência, mais uma vez, ao «casco inteiro da cabeça de Sancta Brígida Virgem», que corrobora a ênfase dada à cabeça, atrás mencionada.

A verdade é que talvez não seja assim tão estranha a vinda desta relíquia para Portugal e a pedido de D. Dinis, pois afinal este nosso território terá pertencido ao mesmo universo mítico de que fazia parte esta deusa tornada santa, cuja figura e o destacado valor atribuído à cabeça – fenómeno integrado no culto das cabeças – representam apenas a ponta de um icebergue chamado celtismo. Celtismo esse que reivindicamos como uma possível realidade histórica, assente sobretudo em dados arqueológicos, genéticos, linguísticos, antropológicos ou etnológicos, os mesmos de que nos temos servido ao longo de trabalhos anteriores e que, neste caso, continuam a ser válidos. Desses dados faz parte também a tradição

mítica, tanto irlandesa, como escocesa, que diz dever a sua própria fundação a descendentes de príncipes ibéricos, designadamente Gatelo ou Mil, os chamados Milesianos, provenientes da Península Ibérica, onde também tinham fundado Portugal, em 1553 a. C.¹⁰⁷. E a força desta tradição é tanta nos países britânicos que a pedra (dita *fadada*) onde Gatelo aqui se sentava para fazer justiça e receber a vassalagem dos seus súbditos terá sido levada, segundo a lenda, primeiro para a Irlanda, depois para a Escócia e, por fim, para Inglaterra. Tomou o nome de *Lia Fail* ou *Pedra da Coroação* e sobre ela se coroavam (e coroam) os reis legítimos: ainda hoje existe, guardada na Escócia, e continua a desempenhar a mesma função, pois será trazida para Inglaterra para coroar o rei sucessor de Isabel II¹⁰⁸.

Mas recuando, ainda mais, ao «refúgio ibérico», um dos locais mais importantes da Europa onde o *Homo sapiens sapiens* se reuniu para sobreviver à glaciação, até há 16 ou 17 mil anos, 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. Nessa época longínqua e de difícil sobrevivência estávamos «num tempo em que o mito e o rito eram o sistema fundamental de representação e organização do universo mental da humanidade e a consciência assumia de facto a forma e o conteúdo do património tradicional dos contos e dos rituais colectiva e individualmente próprios de uma dada população. [...] o corpo mítico-ritual assegurava assim, a sobrevivência do grupo[...]»¹⁰⁹. E acerca do fenómeno do mito e da sua transmissão, de forma ritmada e rimada para mais fácil memorização, também as ciências cognitivas afirmam que um povo sem mitos nunca teria sobrevivido às ásperas condições de então.

Assim, mito e celtismo serão as duas faces da mesma moeda que estão na base da História e da tradição deste vasto território ocidental europeu de que fazemos parte. E que estarão na base deste fenómeno de uma deusa/santa em Lisboa. O eco que encontrou, aqui em Lisboa, a cabeça da padroeira irlandesa com toda a panóplia dos rituais seus derivados – que a seguir desenvolveremos – enquadra-se, assim, de um modo mais compreensivo, na nossa cultura medievla, herdeira dessa história e tradição.

A esta luz, e para citar um exemplo entre vários, relembramos o primeiro ponto que já no artigo anterior sobre o culto das cabeças realçámos:

Três foram os cavaleiros da Hibernia que trouxeram a cabeça da sua Santa Brígide; três dias era a duração das festas em honra dessa santa, e três eram as voltas rituais do gado em redor da igreja. Como então dissemos, o número três aparece insistentemente; ele é um número, por exce-

lência, sagrado e próprio dos rituais mágicos célticos, parte essencial da cosmovisão desta mesma cultura. Já vimos a tripla natureza das divindades célticas e o seu significado e demos exemplos existentes do território nacional, onde, para além da composição social, também é visível que «a multiplicidade das divindades indígenas surge integrada na mesma ideologia funcional tripartida»¹¹⁰.

Em suma, independentemente de ter havido ou não ligações políticas muito fortes ainda à data da 1ª dinastia, a verdade é que Irlanda e Portugal pertencem à mesma esfera cultural e tradicional o bastante para justificar, mesmo que simbolicamente, não só a importância de tal oferta, como também as manifestações populares que em seu redor confluíram e se mantiveram. Manifestações essas que podem, aliás, ser facilmente detectadas noutros exemplos da tradição popular de todo o País, para além deste local concreto do Lumiar, em Lisboa, pois têm subjacentes as mesmas razões.

3. Um Rei e Uma Rainha, Uma Tradição, Uma Terra

Nesta óptica, analisaremos os pontos que nos parecem ser relevantes para a compreensão deste fenómeno. São eles:

Um rei... e uma rainha

Uma tradição

Uma terra

— *Um rei...*

Os três cavaleiros hibernos vieram entregar a cabeça de Santa Brígida a um determinado rei português, o rei D. Dinis.

Quem foi este rei e o que representa ele para a História? Sob o ponto de vista cultural, D. Dinis, neto de Afonso X, o rei das *Cantigas de Santa Maria*, foi um seu digno herdeiro, contribuindo para que a sua própria corte alcançasse tanto ou mais brilho do que a do seu avô. D. Dinis ficou, aliás, conhecido na nossa história como rei-poeta, e é considerado um dos expoentes máximos das cantigas trovadorescas, as cantigas galaico-portuguesas de amor e de amigo. Na realidade, porém, estas actividades não eram exclusivas de uma elite, pois em Portugal, nesta época, jograis e segréis, tanto homens como mulheres, saídos das fileiras populares, atraíam para as suas *performances*, em locais estratégicos dos povoados, muita gente que os vinha ver e ouvir. E na actividade poética do próprio rei D. Dinis, vemos serem diluídas as fronteiras entre a cultura popular e a cultura erudita¹¹¹, numa poesia que terá herdado, da literatura oral, não só elementos mítico-lendários, como linguísticos e cognitivos, de perío-

dos remotos. Este tipo de literatura, aliás, manifesta-se exactamente dentro dos limites geográficos de regiões consideradas de cultura céltica desde os tempos paleomesolíticos. Segundo Francesco Benozzo e Gabriele Costa¹¹², esta literatura medieval 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. Em particular, para Benozzo, os trovadores medievais são os sucessores dos profissionais da palavra da Europa pré-histórica, e a *senhora* dos poemas occitanos e galego-portugueses dos sécs. XII e XIII deixa transparecer a figura divina céltica, que este autor identifica com a deusa Epona, antecedente mitológico da dama cortês, «eventualmente transformada precedentemente em alguma criatura feérica do folclore [...]»; acrescenta Benozzo que «a ideia de serviço do amor cortês trovadresco [talvez] seja um eco de longa duração da antiga adoração da deusa...»¹¹³. Poderemos afirmar, assim, que nas cantigas de amor e de amigo de D. Dinis ressoarão os ecos dos tão famosos bardos/*kerdos*¹¹⁴ celtas. Bem como ressoarão nos poemas muito semelhantes do trovador e seu filho preferido, Afonso Sanches, a quem ele virá a doar o termo do Lumiar onde repousa a cabeça de Santa Brígida.

Mas para além destas práticas poéticas de D. Dinis e da sua corte, influente e marcante da vida cultural da época foi todo um ambiente literário e intelectual de que faziam parte as versões portuguesas de *As Viagens de São Brandão* ou o *Conto de Amaro*, tão afins dos *imrrama*, os livros de viagens irlandeses, com os temas célticos da busca do Além ou do Paraíso Terreal. E não devemos esquecer os romances de cavalaria, como *O Amadis de Gaula*, atribuído a João de Lobeira. Companheiro do rei nas lides culturais e nos saraus do paço real, na sua obra também ressoa o ciclo arturiano, que tanta importância teve, não só em Portugal, como em França, em Espanha, ou nas Ilhas Britânicas, em suma, em todo o «arco atlântico céltico». E mais uma vez citamos o especialista F. Benozzo que nos diz que na cultura céltica se devem radicar todas as tradições cavaleirescas que deram origem a um personagem como o rei Artur, nascido na literatura francesa e britânica. «A chamada "literatura cavaleiresca" medieval revela, em suma, vestígios evidentes de uma continuidade com a própria pré-história céltica»¹¹⁵.

Neste contexto, recordamos também o mito céltico da união indissolúvel da terra com o seu rei, fazendo depender deste a prosperidade e a 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 compreendido nesse ciclo, como o testemunham as versões galaico-portuguesas desta mesma época, a *Demanda*¹¹⁶, o *Livro de José de Arimateia*¹¹⁷ e *Merlim*¹¹⁸. O próprio D. Dinis é

alvo de lendas, com a de Freixo de Espada à Cinta (Trás-os-Montes)¹¹⁹, onde se reconhecem mitemas da mitologia céltica, como a afirmação da legitimidade de ser rei por determinação sobrenatural, conhecidas que são as questões postas a essa legitimidade: a Santa Sé nunca aceitou a cessação do anterior casamento de Afonso III, seu pai, com D. Matilde, excomungando-o até à hora da morte e considerando D. Dinis, filho de D. Beatriz, um bastardo. Assim, embora legitimado depois da morte da primeira mulher de seu pai e da chegada da aprovação papal para este segundo casamento, ainda mal se sentara no trono, já D. Dinis se via a braços com uma disputa com o seu irmão, o infante D. Afonso, nascido depois dessa aprovação. Esta lenda de Freixo de Espada à Cinta tem certamente subjacente essa questão da legitimação da coroa, resolvendo-a graças a uma aparição maravilhosa que confirma o direito de D. Dinis à herança de D. Afonso Henriques. E essa «maravilha», tal como o seu contexto, tem características que nos recordam as «maravilhas» presentes nas aventuras da Demanda do Graal. As obras deste ciclo já eram, aliás, «livros de cabeceira» de D. Afonso III e continuaram a sê-lo, segundo o cronista Fernão Lopes, em finais do séc. XIV, da figura vital na reafirmação da independência do País face a Castela, D. Nuno Álvares Pereira, considerado o Galaaz português. E já agora, para compreendermos melhor a importância assumida pelo ciclo arturiano em Portugal, não devemos esquecer que, nos finais do séc. XVI, se deu início a outro mito português, o sebastianismo, que juntamente com o mito do Quinto Império, mergulha certamente as suas raízes nesta tradição céltica. Artur e D. Sebastião, ambos regressariam das brumas da ilha de Avalon ou de uma ilha Afortunada, para glória dos seus reinos respectivos.

Mas 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 séc. 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.

Quem melhor do que Santa Brígida, herdeira da deusa Brigitte, senhora do fogo e da sabedoria, padroeira dos poetas, dos artistas e dos sábios, acerca de quem o povo português dizia ser advogada contra a estupidéz e a *rudeza de aprender*¹²⁰, poderia «casar» com D. Dinis?

E para este «casamento» ser perfeito, temos de somar, aos atributos desta santa, um outro: ela é também a padroeira dos marinheiros. Poderá dizer-se que Portugal, durante o reinado de D. Dinis, não só firmou, através da língua e da cultura, o direito a ser uma nação independente, senhora das suas próprias tradições, como também preparou escolhas futuras. D. Dinis foi sintomaticamente cognominado *O Lavrador*, das letras como já

vimos, e também da terra, dada a importância que a ruralidade muito claramente assumiu em Portugal, durante o seu reinado. Mas se, por um lado, foi o senhor dos celeiros de Lisboa, como eram as terras do Lumiar – dando terras e gado aos camponeses desta região –, por outro lado, foi igualmente um *Lavrador* do mar. É, assim, que vemos ser atribuída a este rei a fundação da marinha portuguesa, um dos importantes vectores que lhe confere a responsabilidade de ser um precursor da expansão marítima, iniciada no século XV. O Portugal de então, para além de ter uma economia baseada na caça e na agricultura, viu também desenvolver-se a pesca e as actividades marítimas – em linha com as actividades pré-históricas –, com relevo para a indústria da extracção do sal marinho, um dos seus produtos mais importantes para exportação. Neste âmbito, foram tomadas várias medidas para incentivar as práticas marítimas, de sucesso facilmente demonstrável pelo concorrido tráfego internacional do porto de Lisboa, um dos mais intensos na Europa de então. Entre essas medidas destacamos também a conquista da terra ao mar – no Portugal dessa época, o mar avançava mais pela terra dentro –, desenvolvendo o cultivo do célebre pinhal de Leiria, cuja matéria-prima viria a servir para a construção dos barcos que partiriam, cerca de pouco mais de um séc. depois, rumo a outros mares e outras terras. Todos estas atitudes revelar-se-iam decisivas para o grande empreendimento iniciado no século XV, cuja motivação mítica foi a busca das ilhas Afortunadas, muitas vezes confundidas com a ilha de São Brandão ou a ilha do Brasil, ilhas míticas do oceano Atlântico, ligadas, não só à tradição das viagens de S. Brandão, mas também à da ilha de Avalon do ciclo arturiano, tópicos a que já fizemos referência.

Será então de mais afirmarmos ser esta tradição marítima uma longa tradição deste território «à beira mar plantado» e recordarmos, por exemplo, Barry Cunliffe? Este arqueólogo e investigador defende a navegação (e a existência de uma língua franca, o céltico, tal como virá ser o português dos sécs. XV e XVI), desde há mais de 10 000 anos, através do arco atlântico, entre o que ele designa por *núcleo do Sul*, do Tejo até Souss, em Marrocos, incluindo o estreito de Gibraltar, e o *núcleo do Norte*, de Shanon até ao Loire, incluindo o canal da Mancha, tendo como degrau o Noroeste da Península, incluindo a Galiza e o Norte de Portugal¹²¹. Vários dados testemunham que os povos litorais eram já nessa altura conhecedores dos segredos do mar, das correntes e das marés, dos ventos e dos céus (de que os recintos megalíticos espalhados ao longo da faixa costeira do oceano Atlântico são um exemplo paradigmático, dando conta dessa sabedoria, na sua precisa orientação astronómica). Uma experiência marítima, assim, de tão longa data, não perduraria ainda na memória e nas técnicas utilizadas pelo Portugal tornado nação?

Mas também é preciso não esquecer que, 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 – ela própria detentora de uma das mais importantes frotas marítimas de então –, criando a sua herdeira, a Ordem de Cristo (1319). No séc. 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. É de realçar, ainda a propósito da Ordem dos Templários, a sua importância no nosso território, pois, desde antes da independência de Portugal, sempre desempenhou um papel importante no povoamento e arroteamento do País e foi também a guardiã de tradições e de história: é certamente significativo encontrar sinais templários em locais recônditos, extremamente pobres, em que os vestígios pré ou proto-históricos são o único valor. 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. E não podemos esquecer, por outro lado, da relevância assumida por símbolos antiquíssimos, sempre presentes na sua arquitectura 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 tempreiros, em Portugal. A referência ao culto que estes prestariam à cabeça (através sobretudo do *baphomet*), realidade ou ficção, tem feito correr rios de tinta quando se fala de Templários e do seu proclamado esoterismo.

— ...e uma Rainha...

Mas ao papel de D. Dinis e dos Templários, em seu tempo considerados heréticos e portanto fora dos ditames ortodoxos da Igreja Católica – tal como o foi D. Dinis, excomungado pela Igreja e como já tinha sido seu pai e a maioria dos reis portugueses da 1ª dinastia –, temos ainda de acrescentar o papel desempenhado por sua mulher, D. Isabel, a Rainha Santa. Embora venha a ser canonizada, no século XVII, há também demasiados indícios acerca da sua heterodoxia. À semelhança de D. Dinis, também ela provém de uma família excomungada pela Igreja, como seu pai, em Aragão, e a sua mãe e irmãos, na Sicília. E como a mãe e a tia-avó, rainha da Hungria, D. Isabel aderiu à linha espiritual da Ordem Franciscana, chegando a nela ingressar, quando viúva, em 1327. Ora esta ordem também sofreu a perseguição da ortodoxia. No entanto, «a [sua] doutrina – condenada por fim pela Santa Sé – tinha sido vista pelo rei de Portugal com simpatia, não só pelo seu carácter prático, mas também porque favo-

recia a sua política de laicismo»¹²². E o autor que isto afirma, Angel San Vicente, evocando Jaime Cortesão, estabelece um «paralelismo entre o espírito democrático de D. Dinis, traduzido num governo de benefícios directos ao proletariado, e a atitude franciscana de sua mulher, aplicada numa acção incessante de favor e ajuda aos pobres»¹²³, contribuindo ambos, deste modo, para que esta ordem rapidamente se implantasse em Portugal. D. Dinis apoiou-se exactamente nas camadas populares, contra os membros da nobreza e, sobretudo, contra as pretensões de um clero ao serviço da Santa Sé, que pretendia impor o seu jugo aos reis europeus, através de uma doutrinação religiosa rígida, tendo por paradigma a obediência e o intransigente pensamento único. A arma era a excomunhão e esta foi, como vimos, muito utilizada. É de salientar que precisamente no ano de 1283, data da chegada da relíquia, D. Dinis e o seu reino estavam interditos, situação que vinha ainda do tempo de seu pai, Afonso III. Este, gravemente doente, cedeu a governação a seu filho e, mesmo depois de aclamado rei, em 1279, D. Dinis manteve-se em litígio com a Santa Sé até 1292, litígio que se reacenderá em 1309. Não era assim de estranhar que ambos, rei e rainha, por razões talvez até diferentes, favorecessem e estimulassem as crenças e a identidade populares, vindas de um longo passado, as mesmas que deram voz a venerações e ritos como os que vamos encontrar em redor de Santa Brígida. Eles seriam pouco consentâneos com a ortodoxia, apesar dos esforços de assimilação e de readaptação. É talvez por isso sintomático que a própria Santa Brígida não conste, por exemplo, da lista de santos medievais da *Légende dorée* de Jacques de Voragine (1225 ou 1230-1298), contemporâneo de D. Dinis, o que poderá indicar que «o seu culto assumia características populares e não acentuadamente canónicas»¹²⁴.

Nessa linha, que podemos considerar como heterodoxa ou até herética, deve realçar-se que D. Isabel, descendente, como vimos, de uma família antipapista, deu mostras de simpatia pelas teorias milenaristas e adventistas de uma Idade do Espírito, expostas por Joaquim de Fiore, que viveu largo tempo na corte da Sicília, onde governava a família materna da Rainha Santa. Estas teorias, seguidas pelos Franciscanos, proclamavam as três idades do mundo: a 1ª, a do Antigo Testamento, o reinado do Pai, a 2ª que começa com a Encarnação, o reinado do Filho, e finalmente a 3ª, a iniciar-se depois de um cataclismo previsto para breve, o reinado do Espírito Santo.

Assim se inicia o culto do Espírito Santo e a sua liturgia simbólica que se espalha com grande rapidez e sucesso, nos séculos. XIII, XIV e XV. «Este é o momento em que os irmãos espirituais entram em acção, condenam o papa e a sua igreja visível, demasiado visível no fulgor do ouro e em tantos outros sinais exteriores de riqueza»¹²⁵.

Patrocinadas pelo rei e, principalmente pela Rainha Santa, as Festas do Império do Espírito Santo (ou do Divino Espírito Santo) iniciaram-se também em Portugal, o que, «segundo vários cronistas portugueses[...], se verificou no convento dos frades menores em Alenquer [de notar que Alenquer e o seu castelo, por contrato antenupcial, pertenciam à Rainha Santa Isabel], nos princípios do século XIV»¹²⁶. Estendem-se rapidamente pelo País. Em breve, Tomar, sede dos Templários, parece tornar-se num centro fulcral nessas festas, que terão estado na origem da ainda hoje muito concorrida Festa dos Tabuleiros. Onde estas festas tiveram também uma longa tradição e um grande relevo, foi em Sintra – a chamada *Montanha da Lua* em tempos remotos, com ritos igualmente antigos e onde, entre outros vestígios, se pode encontrar, próximo da vila, numa rocha da orla marítima, um local interpretado como um santuário onde se cumpririam rituais de adoração do Sol.

Dada a popularidade das Festas do Divino Espírito Santo, a Igreja tentou absorvê-las, regulamentando-as e acrescentando ao evento a missa e a pregação. Não o terá conseguido completamente, pois elas pouco ou nada tinham a ver com o cerimonial católico e nem a presença de um sacerdote estava na origem das festas. Os seus rituais principais continuam a estar nas mãos dos populares que a organizam, sendo eles próprios autores e actores. Um dos momentos altos destes festejos é a eleição de um *imperador*, regra geral, um pobre ou sobretudo uma criança, seguido de romarias e touradas e, por fim, o bodo, onde a comida é distribuída gratuitamente pelos mais carenciados da região onde a festa se celebra. Devido talvez às pressões da Igreja, estes costumes foram deixando de ser sistemáticos. No ano corrente, ainda se realizaram, por exemplo, na serra da Arrábida, e, nos Açores, elas mantêm-se bem vivas, tendo sido levadas pelos emigrantes para a América do Norte e para o Brasil.

Fundada para organizar tais eventos, a Irmandade é o núcleo organizacional do culto composto por *irmãos*, voluntariamente inscritos e consensualmente aceites, todos eles iguais em direitos e deveres. O carácter igualitário das irmandades condizente com a crença joaquimita é bem patente, não sendo aceites diferenças por origem ou posses. É talvez, assim, que vem a estabelecer-se a Irmandade do Espírito Santo do Lumiar que andarà de par com a Irmandade de Santa Brígida, não se sabendo qual delas será a mais antiga. Embora encontremos documentação do século XVI¹²⁷ referente à de Santa Brígida, sabemos que até ao século XV se tinham constituído já várias confrarias no País. Parece-nos, no entanto, natural que, por acção da Rainha Santa e de D. Dinis, alguma organização congénere tenha estado na origem dessas irmandades no Lumiar, não só por causa da instituição das Festas do Espírito Santo, em

inícios do século XIV, mas, acima de tudo, pela presença da relíquia, chegada pouco antes. Aliás, na própria inscrição que assinala a sepultura dos três cavaleiros irlandeses, exposta na parede da Igreja de S. João Baptista, se diz que a lápide terá sido mandada fazer *pelos oficiais da Mesa da bem-aventurada Santa em Janeiro de 1283*¹²⁸. A «santa cabeça» terá certamente desde logo suscitado a afluência da população rural dos então arredores de Lisboa, Lumiar ou Carnide, Telheiras ou Luz e, desde logo também, terão tido início as romarias, que viriam a originar a Feira de Santa Brígida, desconhecendo-se, no entanto, a sua data precisa.

Mas a par destas festas do Espírito Santo e das Festas de Santa Brígida, também D. Isabel e D. Dinis fomentaram o desenvolvimento de uma outra que se integra num mesmo contexto tradicional: as festas do Corpo de Deus. Estas, talvez já existentes em tempo de Afonso III, tiveram, no entanto, com este casal real, o seu maior esplendor, alargando-se a todo o País. Mais pagões do que cristãos, acompanhadas de desfiles de carros alegóricos, gigantones, cabeçudos, touradas, folias, jogos e danças, sofreram, por parte da Igreja e ao longo dos séculos, de regulamentação cada vez mais rígida, por se considerarem pecaminosas algumas dessas intervenções populares. No século XVIII, em Viana da Foz do Lima (Viana do Castelo), por exemplo, os andores vieram substituir as figuras alegóricas, as folias e as danças¹²⁹. Noutras cidades, um dos grupos sociais presentes na procissão do Corpo de Deus, e que normalmente ocupava lugar de relevo no desfile, era o das «mulheres da vida» da cidade.

Por ora e em síntese, as acções de D. Dinis, coadjuvadas pela acção da rainha, não foram certamente alheias à chegada de uma relíquia, como a de Santa Brígida, de tal valor e importância. Vindo ao encontro das camadas populares onde o poder do rei se alicerçou, as suas razões estarão certamente relacionadas com a afirmação de uma tradição antiquíssima de que ele próprio deu exemplo nas suas actividades culturais e políticas. Tradição essa que também estava incluída na prática do direito – o direito consuetudinário – que se exercia em Portugal, naquela época. Poderíamos dizer que o poder real estaria limitado, mas D. Dinis pô-lo ao serviço da sua política, norteador-se por usos e costumes, uns mais recentes e breves – romanos, visigóticos ou muçulmanos –, outros certamente muito mais recuados e de longa duração – célticos –, e que ele próprio perfilhava.

— Uma tradição

Onde e como se reflecte essa tradição de longa duração na veneração da cabeça de Santa Brígida?

► *Uma cabeça «fujona»*

Ao que parece e pelos documentos de que dispomos, a lenda relata que a relíquia terá desaparecido por três vezes e por três vezes foi encontrada numa árvore – segundo uns, um pinheiro, segundo outros, uma oliveira –, junto à porta da Igreja de S. João. O pároco Feliciano Luís Gonzaga¹³⁰, em 1758, conta que os três cavaleiros irlandeses não puderam passar além do Lumiar e que, quando quiseram seguir para Odivelas, a relíquia tinha desaparecido, para a irem encontrar depois «Sobre huma Grande Arvore que se achava defronte da porta travessa desta Igreja Paroquial». Também Cordeiro de Sousa¹³¹ nos diz que estes cavaleiros, depois de terem pernoitado no Lumiar e de verificarem o seu desaparecimento, a foram encontrar no que especifica ser o alto de um pinheiro. Segundo a folha informativa dada na igreja, tendo sido então conduzida ao mosteiro, ela voltou a fugir, para consternação da abadessa e das irmãs, regressando ao mesmo lugar, o que terá levado D. Dinis a decidir que ficasse, finalmente, no Lumiar. De novo, segundo Feliciano Gonzaga, as freiras de Odivelas, inconformadas com tal medida, solicitaram que a relíquia fosse todos anos em procissão ao mosteiro, para as festas que aí se celebravam no mês Maio, festas da floração dos frutos e da regeneração da natureza, temática relacionada, como a veneração à deusa/Santa Brigitte, com o culto da fertilidade. Mas as monjas de Odivelas, depois a terem, recusaram-se a restituí-la. Só que a relíquia demonstrou, pela terceira vez, ter vontade própria e regressou à sua árvore, no Lumiar.

Ora estas «aventuras de uma cabeça fujona» não são uma novidade na tradição portuguesa. Em Constantim, Trás-os-Montes, também se venera a cabeça de S. Frutuoso, abade de Constantim, objecto de um culto continuado, e que tem um lendário com alguns tópicos semelhantes aos de Santa Brígida. Acerca dela se conta 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. E também esta cabeça comunga com Santa Brígida de muitas das suas faculdades, pois cura as gentes e todos os animais mordidos por cães danados, e o pão que nela tocar não apodrece. Os lavradores daquela região levam à Santa Cabeça as espigas de milho para semear, acreditando que o milho daí nascido não será devastado pelos pássaros.¹³²

Mas às cabeças «fujonas» alia-se o caso do «dente santo de Aboim», atribuído pelas lendas populares também a S. Frutuoso. Num documento de 1921, refere-se a prisão do seu possuidor, um curandeiro da vila de Aboim da Nóbrega, por tratar indivíduos mordidos por cães raivosos com esse dente. «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»¹³³. Neste mesmo documento, verificamos, aliás, ser esse curandeiro pertencente a uma velha linhagem de saludadores, soldadores, saudadores ou benzedores, tema que já abordámos e 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 mística, que, no santuário alentejano pré-romano e romano do Endovéllico, tem uma das expressões mais significativas em território português¹³⁴. E é também no Alentejo que a cabeça de S. Fabião, de Casével, talvez a de um saluador, como atrás dissemos, à semelhança da cabeça de Santa Brígida, suscita o ritual do gado. Tal como acontece no Lumiar e com a mesma finalidade de se alcançar a promessa de fertilidade, de imunização e de cura, o gado é posto a desfilar pelo adro da igreja em frente de uma janela onde a relíquia é exposta¹³⁵.

Mas este fenómeno das «fugas» das santas relíquias está ele próprio integrado na tradição lendária das «Nossas Senhoras ou dos santos fujões», cujos exemplos se multiplicam em todo o País. A repetição ou reiteração deste mesmo tema subentende talvez a reacção e a pressão das populações de uma região perante quem pretendesse desviar para outro contexto aquilo que, para elas, constituía uma crença e um referencial identitário importante. Parece haver, de facto, por detrás dessa atitude a força da ancestralidade da sacralização popular de um lugar, vinda de uma religiosidade muito primitiva que é, aliás, comum, embora não só, a todas as regiões consideradas célticas. Para o pensamento mítico, os lugares de difícil acesso, como os penhascos ou os montes, as encruzilhadas, as fontes, os rios, as grutas, as pedras, ou as árvores – onde esses santos ou essas senhoras normalmente apareciam –, teriam sido considerados sagrados, centros ou umbigos do mundo, pontes de ligação entre o mundo natural e o mundo sobrenatural do Além. Como tal, mantinham-se vitais para a identidade de um povoado e até mesmo sinal da sua própria sobrevivência. Esse local específico onde a divindade podia manifestar-se é paralelo ao fenómeno, já atrás mencionado, do *entreaberto*. Assim, num determinado espaço e num determinado tempo, o mundo dos deuses e o mundo dos mortos que já àquele pertenciam podiam cruzar-se com o mundo dos homens e revelarem-se. Já em trabalho anterior¹³⁶, demos exemplos a respeito deste tema do centro do mundo, relacionando-o com os mitemas presentes no *corpus* mítico das mouras encantadas. E o Lumiar, bem como as regiões circundantes, como por exemplo, Carnide, apresentam as características de fazer talvez parte do número desses

locais sacralizados pela tradição, tema que precisaremos mais adiante. É, assim, sintomático, sob este ponto de vista, a lenda referir com muita clareza o regresso da relíquia, não para o interior da igreja, mas para uma árvore. Essa árvore seria um pinheiro ou uma oliveira – na época, a riqueza típica desta zona –, mas que, à semelhança da azinheira, do carvalho, do teixo e de tantas outras, gozariam da mesma sacralidade. No Cárquere, na Beira Interior, também dispomos do exemplo da Senhora da Oliveira, junto da qual se construiu uma igreja para conter a imagem que foi encontrada na árvore que lhe deu o nome. E, curiosamente, essa mesma igreja desempenhou um papel fulcral no lendário do herói fundador de Portugal, D. Afonso Henriques, provando ser ele o escolhido para cumprir o desígnio divino.

Não será, assim, por acaso, que esta cabeça santa comungue do «apego» à árvore, à semelhança de tantas outras imagens atribuídas a Nossa Senhora ou aos santos. Todas elas retornam aos «seus» lugares, quando levadas para locais mais distantes, uma igreja, uma capela ou uma ermida, ou até uma outra freguesia. Essa sacralidade da natureza é visível ainda nas tradições – essencialmente conotadas com o culto da fertilidade – que celebram o pinheiro ou a alcachofra, nas festas dos santos populares, o pinheiro das prendas do Natal, a espiga da Quinta-Feira de Ascensão ou, no caso específico português, a azinheira da Senhora de Fátima.

► *Feiras, festas e romarias. A fertilidade dos homens, do gado e dos campos*

Mas, para além desta lenda acerca da cabeça de Santa Brígida, temos a considerar a própria festa e a feira que em seu dia se celebrava e os gestos nelas compreendidos. Tão famosa era que, num jornal do Porto, de 1885, se faz menção a ela: «Realizou-se transanteontem, em Lisboa, no Lumiar, a feira de santa Brígida. Os camponeses concorrem em grande número com gado e depois de comprarem as candeias e rolo de cera, deram três voltas à roda da igreja, para assim ficar, segundo dizem, livres de moléstias provenientes do mau-olhado. O gado vacum e bovino depois da passeata retirou, trazendo nas hastes candeias enroladas»¹³⁷.

Uma outra notícia, de 8 de Fevereiro de 1889, é mais completa: «na igreja [de S. João Baptista do Lumiar] esteve exposta a relíquia da Santa [...] Na feira havia gado suíno alentejano, vacas leiteiras com bezerros, 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 esmolos, em trigo [...] ou em dinheiro, e vendiam registos [ex-votos em papel, que se oferecem

noutros locais a diversos santos] 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. [...] Depois da festa houve comunhão na capela da Santa, tocando o órgão, e em seguida o padre deu a relíquia a beijar; e foi muito beijada, por mais de cem pessoas, com muita devoção»¹³⁸.

Leite de Vasconcelos, 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"»¹³⁹. 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, podemos salientar que estas três voltas em redor da igreja surgem também noutros contextos, com características rituais, em torno de certos penedos. E Leite de Vasconcelos, citando Teófilo Braga, refere que «o culto das pedras fálicas [...] aparece aqui na ideia de casamento ligado à de uma dança em volta do penedo ou menhir»¹⁴⁰:

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

Que estas festas tinham a ver com a fertilidade e com a regeneração da vida está patente também na utilização do muro de suporte do adro da Igreja de S. João Baptista, onde, durante a feira, «decorria o *derrete*: as raparigas, recatadamente sentadas no resguardo, vestidas de tons garbados e calçando botas de cordovão, com lenço armado com graça na cabeça, estavam certas de que arranhariam conversado, porquanto os moços endomingados não cessavam de lhes dirigir motetes e piscadelas de olho»¹⁴¹. E este *muro do derrete* está presente noutros locais, como por exemplo na Feira das Mercês, em Sintra, onde as raparigas esperavam ser escolhidas e pedidas em casamento. Sousa Viterbo dá-nos eco dessa tra-

dição já nos tempos da chegada da cabeça de Santa Brígida: «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 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 couzir
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 y¹⁴².

Também Teófilo Braga evoca o *Cancioneiro da Vaticana*, onde esses costumes estariam documentados, e cita uma outra cantiga de amigo, da mesma época, alusiva a estas comemorações da Candelária, de Santa Brígida e de tantas outras do mesmo teor:

Quer'eu mui cedo provar se poderey
hir queimar mhas candéas com gram coyta qu'ey,
e por veer meu amigo¹⁴³.

Na verdade, as festas e celebrações, que em Lisboa tomam o nome da Brigitte céltica, comungam do mesmo ponto de partida das outras festas populares e romarias no resto do País. Ocorrem, tal como as festas célticas já mencionadas na primeira parte, a partir do início do ano, estendem-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 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 reflectirá essas crenças ancestrais de que temos vindo a falar, cuja base serão os mitos essenciais da vida humana e do ciclo vida/morte/vida.

Significativo é o retábulo existente sobre o altar da Capela de Santa Brígida, na igreja do Lumiar. Em primeiro plano está Brígida, vestida de camponesa, tendo aos pés uma celha virada para a terra e que se encontra em linha com uma outra vasilha de boca aberta para o céu, sugerindo uma ligação propositada. Precisamente sobre a cabeça da santa vê-se uma haste grossa – que vem a confundir-se com o que parece ser o seu halo de santidade – saindo de uma parede do estábulo, do lado direito, que nos lembra o raio de sol que secou as suas vestes. Essa parede pertence a um estábulo de onde saem as vacas que vemos a seu lado e de onde emerge também uma outra figura feminina. Em segundo plano, uma cena de pastores a confraternizar com a santa. Aqui e além, vêem-se ovelhas. Celebra-se, assim, nesta pintura, a natureza, a vida do campo, dos pastores, a terra, a água e o céu e o seu patrocínio por parte da Santa Brígida. São variações de um tema que, no espaço e no tempo, se vai repetindo nas festas e nas romarias populares, 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 ou a Virgem Maria (ou, antes, a Senhora, nos seus vários atributos herdados da deusa-mãe). Recordemos, na actualidade, sobretudo em Agosto, as sacas de trigo e de outros frutos sazonais e alfaia agrícolas que se levam para o santuário para se oferecerem à Senhora de Fátima. Também um bom exemplo dessa adaptação ao sagrado preexistente é a Festa de S. Brás, pois não só coincide, no Lumiar, a 3 de Fevereiro, 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. Em São Miguel, nos Açores, na Festa de S. Brás, da mesma data, fazem-se oferendas ao santo e vende-se pão bento. Leite de Vasconcelos dá conta da similitude destas tradições e menciona 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»¹⁴⁴, distribuídas na Candelária ou nas celebrações de S. Brás. E este autor considera também que os nós atados em torno dos cornos dos bois ou nas cabeças de outros animais, bem como as fitas e as suas cores, presentes em tantas romarias e tão notórios na festa de Santa Brígida, não são aleatórios, bem pelo contrário: têm significados precisos mágico-religiosos, inter-relacionados com as práticas da medicina popular de uma longa tradição xamânica e pré-histórica.

E veja-se também a Festa da Quinta-Feira de Ascensão, extensível a todo o País, comemorada com mais ou menos intensidade numa terra ou noutra, mas também em Lisboa, quarenta dias depois da Páscoa. «É o dia da espiga, como o povo chama aqui, nos arredores de Lisboa, à quinta-feira da Ascensão; até os carros de trabalho vão enfeitados com ramos de oliveira, espigas de trigo, rubras papoilas, brancos malmequeres; também enfeitam de espigas e flores as cabeçadas dos animais; e passam ranchos animados, palreiros e galhofantes, as raparigas com grandes ramos nas mãos, os rapazes com raminhos atados nos varapaus. É a festa agrícola que vai por esses séculos através de raças e religiões, provavelmente até ao dia em que o espírito do homem pela primeira vez admirou e agradeceu com ternura a planta florida, a suprema graça e o divino aroma da corola, promessa do saboroso fruto»¹⁴⁵. Esta é uma festa que «corresponde à colheita e oferta das primícias agrícolas [...] [onde] a nova espiga tomava o lugar da anterior que tinha de ser queimada na lareira e jamais lançada fora ao deus-dará»¹⁴⁶. Fogo, cereais e, de novo, o número três que surge na composição dos ramos da espiga, pois «seja qual for o número de elementos que integrem uma Espiga da Ascensão, o número três está sempre e sempre ínsito»¹⁴⁷ – tal como vimos em tudo o que se relaciona com a Santa Brígida.

Que qualquer destas festas tem uma longa tradição difícil de erradicar está atestado na afirmação de Sousa Viterbo ao dizer 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 [...]»¹⁴⁸.

Sousa Viterbo realça ainda os muitos pontos de contacto entre as festas populares e compara as de Santa Brígida com as de S. Marcos, ao dizer que «sendo talvez [esta] 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] [...] 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»¹⁴⁹. E que a veneração a Santa Brígida se alia à raça bovina fica patenteado não só na oferta que se lhe faz dos boisinhos de cera, mas também no facto de a sua imagem ser muitas vezes acompanhada de uma vaca, como as que vemos a seu lado, no retábulo atrás descrito.

Que a raça bovina é fulcro das festas populares, ainda hoje é visível no centro e Norte do País, onde se realizam as romarias do «boi bento», aliadas às Festas do Corpo de Deus, a que já fizemos referência. Nelas vamos encontrar o mesmo costume que vemos no Lumiar: uma procissão em que o «boi bento», indo na frente, leva as pontas enfeitadas de fitas multicores e grandes folhos ao pescoço. Por essa mesma data, e integradas nesse ciclo de festividades, alguns lugares e povoados 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»¹⁵⁰.

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». E em Ponte do Lima, no Minho – a evocar uma lenda que conta como o cristianismo venceu a deusa-vaca¹⁵¹, 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 gigantes e cabeçudos, o bodo de pão e leite e as três voltas em redor dos templos.

Mas o touro está presente ainda no ritual tradicional das touradas, evocando a energia e a força, elemento-chave para a fertilidade dos homens e da natureza, e não é certamente por acaso que a abertura solene da época se faça a partir da Páscoa, a época da ressurreição ou do renascimento. Exemplo disso é a conhecida Corrida da Páscoa, realizada anualmente na Praça de Touros do Campo Pequeno, em Lisboa, e que dá oficialmente o pontapé de saída da temporada. As touradas, já existentes no tempo de D. Dinis, quando os touros entravam em Lisboa vindos precisamente do Lumiar onde encontravam bom pasto, são costumes bem alicerçados e estão presentes quase sempre em qualquer festa popular

tradicional. «Sob a forma igualmente institucional, a margem esquerda do Guadiana quase não tem aldeia sem festa taurina (e festa religiosa). De modo semelhante se apresenta o culto da tauromaquia por todo o Alentejo; um culto muito arreigado e com manifestações muito numerosas»¹⁵². Cite-se o exemplo das Festas de Barrancos (Beja), em Agosto, durante *três dias*, em honra de Nossa Senhora da Conceição (a Senhora da Conceição). Há uma missa e uma procissão, mas o ponto alto será, sem qualquer dúvida, a realização de *três* touradas que tanta polémica têm originado nos últimos anos, por causa da morte dos touros em praça.

E para confirmar a tradição, podemos recorrer às provas arqueológicas que nos mostram essa relevância dada ao touro, e à raça bovina em geral, na forma do seu antepassado, o auroque. Para além dos cervídeos e dos suídeos, ele é dos ícones pré-históricos peninsulares, vindos do Paleolítico, 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 lembremos os inúmeros «[...] crânios de auroque, ainda com cornos (bucrânios), enterrados sob o solo ou em muros de habitação, configurando verdadeiros “rituais de fundação”»¹⁵³, 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 São Pedro, Azambuja [...]»¹⁵⁴. E muitos são os 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», achados cuja datação se prolonga pela Idade do Ferro¹⁵⁵. São artefactos que sugerem a alguns arqueólogos «a existência de um culto praticado, em âmbito doméstico, em torno de uma figura com “ornamenta”»¹⁵⁶.

► *A fertilidade e o tempo*

No dia de Santa Brígida, em Lisboa, é habitual fazerem-se prognósticos acerca do tempo, à semelhança do que se faz no Dia da Espiga, 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). O tema é o mesmo; as palavras, muito semelhantes.

Júlio Castilho diz num poema seu, *Santa Brígida, Monja Irlandesa*: «[...] se o pavilhão do céu azul nos cobre, diz o saloio: "Eis o Verão, temo-lo à porta". São barómetro aos filhos da lavoiira, os sorrisos e as lágrimas da Santa»¹⁵⁷. E Leite de Vasconcelos refere um poema popular do mesmo teor:

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 vir¹⁵⁸.

Em Teófilo Braga encontramos um outro:

Se a Senhora da Luz chorar,
Está o inverno a acabar.
Se a Senhora da Luz rir
Está o inverno para vir¹⁵⁹.

A verdade é que em toda a região europeia onde o culto à deusa Brígide deixou traços – como aqueles que vimos na primeira parte deste artigo – e onde também se celebra a Candelária, muitos destes ditos são idênticos. Na Toscana, Itália, diz-se:

*Se piove o nevica per la Candelora
Dell' inverno siamo fora.
Se è sole, o solicello
Siamo in' mezzo al verno*¹⁶⁰.

E na Extremadura espanhola diz-se também:

*El día de la Candelora
que llova, que no llova,
Inverno fora.
Y se llova y hace vento
inverno dentro*¹⁶¹.

E o mesmo provérbio, ou outro muito semelhante, é comum não só a Espanha e a Itália, mas também a França, à Alemanha e à Grã-Bretanha, ou seja, a Europa céltica, abrangida por um vasto período cronológico, da Pré-História à Proto-História¹⁶².

Mas a relação com o tempo, tendo implícito o desejo de um fértil ciclo sazonal, presente nas venerações a Santa Brígida e à Nossa Senhora das Candeias, manifesta-se também nas procissões ainda hoje efectuadas a pedir chuva, em épocas de seca, e em certas orações cristãs. Em Telheiras, nesta mesma freguesia do Lumiar, realizou-se, em 2005, uma dessas procissões à Nossa Senhora da Porta do Céu. E o que dantes era suplicado aos deuses transformou-se numa prece dirigida a Deus, como a que se

segue, da autoria de Paulo VI, publicada no *Osservatore Romano*, de 11 de Julho de 1976:

Deus, nosso Pai, Senhor do Céu e da Terra,/ Tu és para nós existência, energia e vida./ Criaste o homem à Tua imagem/ a fim de que com o seu trabalho ele fizesse frutificar/ as riquezas da terra,/ colaborando assim na Tua criação./ Temos consciência da nossa miséria e fraqueza:/ nada podemos fazer sem Ti./ Tu, Pai bondoso, que sobre todos fazes brilhar o sol/ e fazes cair a chuva,/ tem compaixão de todos os que sofrem duramente/ pela seca que nos ameaça nestes dias./ Escuta com bondade as orações que Te são dirigidas/ com confiança pela Tua Igreja/ como satisfizeste as súplicas do profeta Elias/ que intercedia em favor do Teu povo./ Faz cair do céu sobre a terra árida/ a chuva desejada/ a fim de que renascessem os frutos/ e fossem salvos homens e animais./ Que a chuva seja para nós o sinal/ da Tua graça e da Tua bênção:/ assim, reconfortados pela Tua misericórdia,/ dar-te-emos graças por todos os dons da terra e do céu,/ com os quais o Teu Espírito satisfaz a nossa sede./ Por Jesus Cristo, Teu Filho, que nos revelou o Teu amor,/ fonte de água viva, que brota para a vida eterna./ Ámen.

— *Uma terra*

Ao tempo do reinado de D. Dinis, o Lumiar era termo da parte norte de Lisboa. Nas Inquirições do reinado de D. Afonso III (1248 a 1279), já aparece citado o lugar de Leminare.

Como acontece com quase todos os topónimos, a origem deste nome é incerta e explanam-se, acerca disso, várias teorias. As mais frequentes são, por um lado, as que nos dizem que Lumiar teve origem no latim, em Lemenare, tendo como significado fronteira, limiar. Por outro, diz-se que a origem é árabe, e são-nos apresentados exemplos como Manar/manara, Alienar/Almendra, Laminar, Laminara/Alumiar, Alumiada, Alumiar, Almendra, Alumieira, Alumínio¹⁶³, tendo todos em comum a iluminação e, como justificação, o facto de, na altura, esta ser feita com montes de palha, para que as embarcações pudessem navegar durante a noite, pois a enseada do Tejo chegava a esta zona da cidade. E, de facto, no Lumiar restam algumas torres que teriam sido feitas para possuir fachos com essa finalidade.

Também uma lenda de Santa Isabel explica a origem do nome Lumiar, contando como ela *alumiava* D. Dinis, aquando das suas visitas às suas amantes, em Odivelas.

De qualquer modo, cada uma destas explicações toponímicas, limiar ou iluminar, enquadra-se plenamente nas próprias características de uma santa nascida no limiar do dia e da noite e que também é senhora da luz solar, da iluminação e do fogo.

Quanto a limiar, é uma curiosa coincidência que, em Telheiras, o seu templo, dito como nascido nos sécs. XVI ou XVII, assumia precisamente o nome de Nossa Senhora da Porta do Céu. Assim, poderemos inferir que um e outro nome serão recordações de antigas tradições ou da existência de remotos santuários que celebrassem o contacto entre os dois mundos? Seriam locais considerados, no imaginário popular, os tais umbigos do mundo, terras de iniciação e de vida sobrenatural que enformava o mundo natural? Dadas as características de toda esta região, então limítrofe de Lisboa, poderemos designá-la como sendo, na época, terra do mito ainda vivo, onde as mais primitivas crenças, simbolizadas nesta santa, se manifestavam? Telheiras e todo o Lumiar, e a Luz – de nome igualmente sugestivo –, em Carnide (cuja origem do topónimo parece atribuir-se ao céltico), aparentam fazer parte de um triângulo mítico a que não deve ser alheio o facto de todas elas terem sido das terras mais férteis do País, com realce para a importância que tiveram em relação a Lisboa. Esta cidade foi sendo assumida como capital ainda em tempos de Afonso III, rei que completou a conquista do Algarve, vindo a culminar com D. Dinis – embora este ainda mantivesse uma corte itinerante –, graças, talvez, ao seu bom porto e à posição geográfica e estratégica que desempenhava no País, com as novas fronteiras. Foi, aliás, nela que D. Dinis implantou, pela primeira vez, a Universidade, com o intuito evidente de a transformar num grande centro cultural. E todo o Lumiar, Telheiras incluído, bem como Carnide e o sítio da Luz, terras descritas como imensamente ricas, abastecedoras desta Lisboa medieval, forneciam-lhe os meios básicos de sobrevivência, em gado, vinho, azeite, trigo e cevada. No que respeita ao Lumiar, esta era uma zona rica em águas subterrâneas que vinham desabrochar à superfície em ribeiras ou em poços – relacionemo-los com os poços de Santa Brígida, falados anteriormente –, ainda hoje visíveis em muitos locais da freguesia. Nas suas paisagens predominavam os pastos e os vastos olivais que se estendiam até Odivelas, uma região de alta fertilidade, eminentemente rural, própria portanto para uma religiosidade pagã (cujo termo tem origem na palavra *pagus*, com o significado de campo), condizente com a veneração a «sant' Ábrígida, como dizem os saloios»¹⁶⁴, os assim chamados camponeses da região circundante da capital.

Falámos de um triângulo mítico e, na realidade, é um triângulo quase perfeito que se pode traçar desde a Igreja de S. João Baptista, à Igreja de Nossa Senhora da Porta do Céu até à Igreja de Nossa Senhora da Luz.

Para reforço desta hipótese, em qualquer destes lugares encontramos vestígios de cultos pagãos de longo passado, cujas marcas míticas podem ser visíveis não só nos nomes que comportam. Não esqueçamos que, se por um lado, a cabeça de Santa Brígida veio para a Igreja de S. João Baptista, um dos santos maiores do cristianismo, a quem decapitaram, por outro lado, era suposto ter vindo para Odivelas, para o mosteiro, à época em construção, dedicado também a outro santo, S. Dinis, dito de origem francesa. Este santo transporta a cabeça nas mãos, o que nos lembra o herói céltico irlandês Bran, cuja cabeça fazia profecias e adivinhações, oitenta anos ainda depois da sua morte. Este conjunto de coincidências de cabeças santas remete-nos para o culto original e remoto, o culto céltico das cabeças.

Mas é também no campo específico das lendas que essas marcas míticas nos surgem, dando mostras de uma continuidade de crenças. Terra de lendas e tradições, a presença de águas termais, de vida e de cura, é acompanhada por relatos de aparições de Senhoras, à semelhança do que acontece nas narrativas de mouras encantadas. Grandes e pequenas histórias fazem parte da memória desta vasta região, e exemplo disso é a lenda da Senhora da Luz e da sua fonte de águas termais que nos conta o achado de Pero Martins, cativo em África. «Nossa Senhora aureolada de extraordinária luz e formosura¹⁶⁵» apareceu-lhe por várias vezes em sonhos, guiando-o para a descoberta da sua *imagem cheia de luz*, nas matas da Fonte da Machada, aonde ele chegou por milagre dessa mesma Senhora. Por essa época, 1462, os habitantes de Carnide, segundo a tradição, deram conta «da existência de uns clarões ou luzes para as bandas da Fonte da Machada»¹⁶⁶. A fonte ainda hoje se vê na fachada sul da Igreja da Senhora da Luz, onde está a sua imagem. A Luz, tal como o Lumiar, teve, desde o séc. XIII, a marca do culto ao Espírito Santo e, depois, do culto à Senhora da Luz, onde não faltavam as romarias e a célebre Feira da Luz, ainda hoje realizada em Setembro e com características muito semelhantes às da de Santa Brígida.

Esta história da Senhora da Luz, com pontos de contacto com as narrativas das mouras encantadas – um *corpus* mítico que defendemos ter as suas origens na Pré-História¹⁶⁷ –, é também paralela às aparições de que temos notícia, acontecidas no lugar de A das Mouras, uma zona da actual Alameda das Linhas de Torres, no Lumiar. Mas «no Paço do Lumiar também houve mouros e, o que é mais, mouras encantadas»¹⁶⁸. A este respeito, o arqueólogo Joaquim Fontes (1892-1960) chama à colação o testemunho desse facto prestado pelo olissipógrafo Júlio Castilho, antigo morador do Lumiar. E António Feliciano de Castilho, a convalescer da sua doença na Quinta dos Azulejos, «depois de descrever os encantos do jar-

dim, diz-nos que "eu e as outras crianças espreitávamos tudo aquilo de longe, porque uma criada velha (que não podia mentir) nos tinha dito que morava lá uma princesa moura"¹⁶⁹.

Ao encontro da importância para o nosso estudo destes vestígios acima descritos estão as afirmações de Joaquim Fontes, que diz também: «os dados que mais interessam ao pré-historiador referem-se a lendas e cultos pagãos que cercam a velha igreja do Lumiar»¹⁷⁰, tendo sido estas a guiá-lo em grande parte nas suas descobertas arqueológicas. Como justificação para o início das pesquisas, ele próprio afirma, a propósito das Festas de Santa Brígida, que «o vestígio de rito pagão é nítido, a pista era interessante»¹⁷¹.

De facto, a confirmar a nossa hipótese de o culto a santa Brígida se radicar em tempos pré-históricos, estão as provas arqueológicas de que o povoamento de toda esta vasta zona, a norte do termo de Lisboa, até Odivelas, data de épocas recuadas, muito anteriores à romanização. Se «há milhões de anos, a região do Lumiar era água»¹⁷², com o passar das épocas a terra foi-se expandindo até o homem pré-histórico surgir e ir ocupando todo o vale de Alcântara e aquilo a que hoje chamamos as jazidas de Monsanto. Daí, segundo os autores da *Nova Monografia do Lumiar*, ter-se-á estendido à região do Lumiar, ainda pantanosa, mas onde abundaria a caça, razão mais do que plausível para propiciar a circulação dos grupos de caçadores recolectores, em busca de abastecimento. Nas investigações arqueológicas que se fizeram, sobretudo em meados do séc. XX, os vestígios de ocupação humana tornam-se, no entanto, mais notórios a partir da época da sedentarização, e dispomos assim de resultados mais objectivos. Durante o Neolítico terá havido uma ocupação que, embora dispersa, permitiu que viessem a formar-se alguns povoados de pequena dimensão. E foi Joaquim Fontes um dos arqueólogos que mais contribuiu para o comprovar. Para isso, para além da busca das tradições, também a toponímia lhe deu pistas valiosas. Consta do *Dicionário Geográfico* de Luís Cardoso (1897) «que no Lumiar havia um Outeiro das Arcas. Ora o topónimo substitui, em vários pontos do nosso país, assim como na Extremadura espanhola, o de anta»¹⁷³. Sousa Viterbo e Leite de Vasconcelos afirmam o mesmo, dizendo o primeiro, segundo Fontes, que tal já se verificava em documentos medievais dos sécs. IX a XII.

Assim, graças a atitudes como esta de Joaquim Fontes – a de ler nas entrelinhas das lendas e das tradições e a de recorrer a outros auxiliares, como a toponímia –, desvendaram-se alguns dos locais do Lumiar mais ricos em espólio pré-histórico. Com a vantagem de ter, no que respeita a este trabalho concreto, a particularidade e a coincidência de os seus achados se situarem exactamente nesta região específica em torno da

Igreja de S. João Baptista, criada em 2 de Abril do ano de 1266, pelo bispo de Lisboa, D. Mateus. Este «erigiu de novo a paróquia do Lumiar, da invocação de S. João Baptista e S. Mateus, com as suas anexas Arouca e Telheiras», segundo reza a *Historia Ecclesiástica da Igreja de Lisboa*, escrita por D. Rodrigo da Cunha, em 1642.

CONCLUSÃO

Face ao que aqui abordámos acerca desta região do Lumiar, em Lisboa, pensamos ser possível considerá-la um dos exemplos significativos para a história do nosso país, pois poderá demonstrar ter tido raízes identitárias bem profundas desde esses tempos longínquos em que os primeiros *Homo sapiens sapiens* – celtas, celtóides ou protoceltas – terão habitado esta faixa atlântica da Europa Ocidental. Terão sido essas mesmas raízes a estar na origem e a fazer parte de um caldo cultural, enriquecido pelo devir histórico, que durante a Idade Média não foram esquecidas. Mantidas e acarinhadas por D. Dinis e D. Isabel, este casal real terá contribuído efectivamente para fazer sobreviver essas crenças primitivas, sobretudo relacionadas com os cultos remotos da fertilidade, da vida e da morte, as preocupações sempre presentes em todos nós. Podemos até acrescentar ser esse caldo cultural, com toda a sua complexidade, um dos factores a conferir uma feição característica a Portugal, assumida quando o País tinha apenas século e meio de independência política. E o reinado de D. Dinis, pela cultura que então adoptou e desenvolveu, pode ser assim tido como um marco da «nacionalidade» de Portugal, isto é, da sua individualidade, que, cremos se mantém, apesar dos ventos e marés, turismos de pacotilha incluídos, pois essas raízes (pré) históricas, por demasiado arreigadas, felizmente teimaram e teimam ainda hoje em não se deixar morrer. Estão no fundo de nós, são a nossa memória, e é por isso que temos de preservar esse «direito fundamental do homem – tão fundamental que é a definição mesma da sua substância: o direito à continuidade[... ...]Este é o tesouro único do homem, seu privilégio e sua marca»¹⁷⁴.

BIBLIOGRAFIA:

- Bethu Brigitte, www.ucc.ie/celt/published/T201002/index.html (Abril, 2011).
- On The Life of St. Brigit, www.ucc.ie/celt/published/T201010/index.html (Abril, 2011).
- Vita I Sanctae Brigide, *The First Life of St. Brigit*, www.ucc.ie/celt/published/T201010/index.html
- O Trabalho e as Tradições Religiosas no Distrito de Lisboa, coordenação de Maria Micaela Santos e Francisco F. Pires dos Santos, Exposição de Etnografia, Gov. Civil de Lisboa, 1991.
- Alberro, Manuel, *Enciclopedia de la cultura céltica*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 2010.
- Alberro, Manuel, *Paradigmas de la cultura y la citologia célticas, ilustrados con sagas*, Gijón, Asturias, Ed. Trea, 2006.
- Alinei, Mario, *A Teoria da Continuidade Paleolítica das Origens Indo-Europeias, Uma Introdução*, Lisboa, Apenas Livros, 2008.
- Alinei, Mario, «Magico-Religious Motivations in European Dialects: a Contribution to Archaeolinguistics», pub. in: *Dialectologia et Geolinguistica*, 5, 3-30, www.continuitas.org.
- Alinei, Mario, *The Paleolithic Continuity Paradigm for the Origins of Indo-European Languages, an Introduction in Progress* (Last Updating: June 2011), www.continuitas.org.
- Alonso Romero, Fernando, *Tradiciones y creencias relacionadas con el día de Santa Brígida y la Candelaria*, webs.ono.com/garoza/G1-AlonsoRomero.pdf
- Alves, Francisco Manuel, abade de Baçal, *Memórias Arqueológico-Históricas do Distrito de Bragança*, Câmara Municipal de Bragança/Instituto Português de Museus – Museu do Abade de Baçal, 2000.
- Angel San Vicente, *Isabel de Aragón, Rainha Santa de Portugal*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1995.
- Araújo, António de Sousa, *O Santuário da Luz, Glória de Carnide*, Lisboa, edição da Paróquia de Carnide, 1977.
- Ballester, Xaverio, «Hidronímia paleoeuropea: una aproximación paleolítica» in *Quaderni di semantica*, 28, 2007.
- Ballester, Xaverio, *Receltica Gallecia*, artigo apresentado, em Abril, no III Congresso Internacional sobre a Cultura Céltica, em Naron, Galiza.
- Ballester, Xaverio, texto final acerca do Colóquio Internacional de Brest, realizado a 9 e 10 de Junho, do ano corrente.
- Beda, o Venerável, *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*, classclit.about.com/library/bl-etexts/bede/bl-bede-1-30.htm, Abril, 2011
- Benozzo, Francesco, *Il poeta-guaritore nei dialetti d'Europa*, www.continuitas.org.
- Benozzo, Francesco, *Origine delle letterature d'Europa*, 2009, www.continuitas.com.
- Benozzo, Francesco, *Radici celtiche tardo-neolitiche della cavalleria medievale*, www.continuitas.com.
- Benozzo, Francesco, *Sciamani europei e trovatori occitani*, 2006, www.continuitas.com.
- Bitel, Lisa M., *St. Brigit of Ireland: From Virgin Saint to Fertility Goddess*, Commenta-

- ria apresentado na Fordham University, University of Kansas February, 2001.
- Boletim Informativo da Junta de Freguesia do Lumiar, de 19 de Agosto de 2007.
- Braga, Teófilo, em *O Povo Português, nos Seus Costumes, Crenças e Tradições*, vol. II, p. 263. Lisboa, Livraria Ferreira Editora, 1885.
- Brito, Frei Bernardo, *Monarquia Lusitana, I*. 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, XXX p.
- Cadernos de Telheiras, *Cadernos Culturais*, directora Manuela Rego, editor Rodrigues Vaz, 2ª Série, nº 1, Nov. 2008.
- Campos, Manoel de, *Relaçam do Solenne Recebimento Que Se Fez em Lisboa às Santas Relíquias Que Se Leváram à Igreja de Sam Roque da Companhia de Jesus aos XXV de Janeiro de 1588*, Lisboa, ed. Antonio Ribeiro, 1588.
- Cardoso, Jorge, *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, purl.pt/12169.
- Carmicheal, Alexander *Carmina Gadelica*, vol. 1, [1900], sacred-texts.com www.sacred-texts.com/neu/celt/cg1/cg1074.htm
- Carvalho, António Maria Romeiro, *O Culto de Mitra e as Sepulturas Escavadas na Rocha*, AÇAFA online, n. 2, 2009, Associação de Estudos do Alto Tejo, www.altotejo.org
- Carvalho, José Adriano de Freitas, *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
- Cassirer, Ernst, *Ensaio sobre o Homem*, Lisboa, Guimarães Editora, 1995.
- Castro, João Baptista de, *Mappa de Portugal Antigo e Moderno*, Lisboa, Oficina Patriarcal de Francisco Luiz Ameno, 1763, purl.pt/436 ou books.google.pt.
- Condren, Mary, *The Serpent and the Goddess: Women, Religion, and Power in Celtic Ireland*. San Francisco: Harper and Row, 1989.
- Corral, António Vermelho do, *Quinta-Feira da Espiça; a Festa do Leite*, Lisboa, Apenas Livros, 2009.
- Costa, Gabriele, «Linguistica e Prehistoria, I: Evoluzione della lingue e delle culture», in *Quaderni di Semantica* 25, 2004;
- Costa, Gabriele, «Linguistica e prehistoria, II: linguaggio e creazione del sacro, sciamanismo indoeuropeo», in *Quaderni di Semantica*, 25, 2004.
- Costa, M. Gonçalves da, *Fontes Inéditas Portuguesas para a História de Irlanda*, Braga, 1981.
- Cunha, D. Rodrigo, *Historia Ecclesiástica da Igreja de Lisboa: Vida e Acções dos Seus Prelados e Varões Eminentíssimos 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 Conselho d' Estado de sua Magestade*, Lisboa, Manoel da Sylva, 1642.
- Cunliffe, Barry, *Facing the Ocean, the Atlantic and his Peoples – 8 000 BC-AD 1500*, New York, Oxford University Press, 2001.
- Diniz, Mariana, «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.
- Duarte, Maria José Guerreiro «S. João Baptista, a Igreja do Lumiar», in *Dicionário de Lisboa*, dir. de Francisco Santana e Eduardo Sucena, Lisboa, 1994.
- Encarnação, José, «Eburóbriga, "Cidade" do Teixo», in *Revista do Museu de Arqueologia Municipal José Monteiro*, Fundação, 2008, nº 5.
- Ferreira, Rosa Maria T. César e Lemos, Fernando A. de Andrade e, *Nova Monografia do Lumiar*, Lisboa, ed. Junta de Freguesia do Lumiar, 2008.
- Fontes, Joaquim, «Estação pré-histórica do Paço do Lumiar», in *Lisboa e o Seu Termo, Estudos e Documentos*, Associação dos Arqueólogos Portugueses, Lisboa, 1947.
- Franco, José Eduardo, *O Mito de Portugal. A Primeira História de Portugal e a Sua Função Política. Em Anexo, Transcrição, Atualização 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.
- Frazão, Fernanda e Morais, Gabriela, *Portugal, Mundo dos Mortos e das Mouras Encantadas*, 3 vol., Lisboa, Apenas Livros, 2009-2010.
- Frazão, Fernanda, *Lendas Portuguesas da Terra e do Mar*, Lisboa, Apenas Livros, 2004.
- Gonzaga, Pároco Feliciano Luiz, «Memória Paroquial da Freguesia do Lumiar», in *Memória Paroquial do Lumiar*, *Dicionário Geográfico*, comp. de José António Silva, ANTT, volume XXI, memória 158, fólios 1343 a 1356.
- Ilustração Portuguesa, Lisboa, O Século, 1905.
- Koch, John T. *Celtic Culture, a Historical Encyclopedia*, Califórnia, ABC Clio Inc., 2006, pp.283-289, books.google.pt/books?id=f899xH_quaMC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false (31/03/2011)
- Koch, John T., *Tartessian, Celtic in the South-West at the Dawn of History*, Aberystwyth, Celtic Studies Publications, 2009.
- Lady Gregory, *A Book of Saints and Wonders, Book I. Brigit, The Mary of the Gael*, 1906, www.sacred-texts.com/neu/celt/saw/saw01.htm (Abril, 2011).
- Lima, J. A. Pires de, «O dente de Santo de Amboim da Nóbrega e a Lenda de S. Frutuoso (Abade)», sessão científica de 3 de Junho de 1921, in *Trabalhos da Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia*, vol. I, fases II e III. Porto, 1920 e 1921.
- Lucas, Carlos Brandão, *Viagem ao Maravilhoso. Touro, Antiga Divindade*, www.memoria-media.net/brandao_lucas/viagem_ao_maravilhoso.
- MacKillop, James, *A Dictionary of Celtic Mythology*, Oxford University Press, 2004.
- Maia-Bessa, Katia, *Recherches sur les différents aspects du syncrétisme religieux dans la Lusitanie Romaine, religions indigènes: de l'époque préromaine jusqu'à la conquête*, tomo I, Université Paris IV – Sorbonne, 1999.
- Mantas, José e outros, *Monografia do Lumiar*, Lisboa, ed. Junta de Freguesia do Lumiar, 2003.
- Manuscrito da Arquivo Nacional da Torre do Tombo, cód. nº 643 da Livraria.
- Manuscrito da Biblioteca da Catalunha no 2434.
- Manuscrito existente na Biblioteca de Viena, nº 2594.
- Morais, Gabriela, *A Genética e a Teoria da Continuidade Paleolítica Aplicadas à Lenda*

- da Fundação de Portugal, Irlanda e Escócia, Lisboa, Apenas Livros, 2008.
- Morais, Gabriela, *A Lenda da Fundação de Portugal, Irlanda e Escócia*, Lisboa, Apenas Livros, 2005.
- Morais, Gabriela (colaboração de Fernanda Frazão) *Contributos Portugueses para o Estudo do Culto das Cabeças*, Lisboa, Apenas Livros, 2011.
- Morais, Gabriela, *O Santuário Alentejano de São Miguel da Mota, Vestígios de Um Culto à Grande Deusa*, Lisboa, Apenas Livros, 2004.
- Nilsson, Martina, e out., *Analysis of the Putative Remains of a European Patron Saint - St. Birgitta*, www.sciencedaily.com/releases/2010/02/100216113849.htm.
- O'Hanlon, John, *Life of Saint Brigit Virgin, first Abbess of Kildare, Special Patroness of Kildare Diocese and General Patroness of Ireland*, www.archive.org/stream/lifeofstbrigidvi00ohanuoft/lifeofstbrigidvi00ohanuoft_djvu.txt.
- Ocampo, Floriã de, *Los cinco libros postreros de la cronica general de España*, 1586, books.google.
- Oliveira, Fernão, *Gramática da Linguagem Portuguesa* (1536). Edição crítica, semidiplomática e anastática, por Amadeu Torres e Carlos Assunção. Com estudo introdutório do Prof. Eugénio Coseriu. Lisboa, 2000.
- Ortega y Gasset, José, *A Rebelião das Massas*, Rio de Janeiro, Livro Ibero-Americano, 1971, 3ª Edição.
- Pereira, Gabriel, *De Benfca à Quinta do Correio-Mor, Notícias de Carnide*, in *notícias-de-carnide-1900*, G. Pereira.html.
- Pereira, Gabriel, *Pelos Subúrbios e Vizinhanças de Lisboa*, Lisboa, Livraria Clássica Ed. de A. M. Teixeira e Comp., 1910.
- Pina, Luís de, *A Medicina Popular (segundo a Tradição de Guimarães)*, cvc.instituto.camoes.pt/bdc/etnologia/.../25/lusitana25_pag_205.pdf.
- Pinho Leal, *Portugal Antigo e Moderno: Dicionário Geográfico, Estatístico, Chorográfico, Heráldico, Arqueológico, Histórico, Biográfico & Etimológico de Todas as Cidades, Villas e Freguesias de Portugal e Grande Número de Aldeias*, 12 volumes, Lisboa, Livraria Editora de Mattos Moreira, 1873 e 1890.
- Rosário, Pe. Frei Diogo do, *História das Vidas e Feitos Heróicos e Obras Insignes dos Sanctos: com muitos sermões e práticas espirituais que servem a muitas festas do ano*, Coimbra, Ed. António Mariz, 1577.
- Rutherford, Ward, *Celtic Mythology, the Nature and Influence of Celtic Mith - from Druidism to Arthurian Legend*, Guildford, Surrey, The Aquarian Press, 1987.
- Santos, Dominique Vieira Coelho dos, *As Representações da Cristianização da Irlanda Celta: Uma Análise das Cartas de São Patrício (v séc. d. C)*. Dissertação apresentada ao programa de pós-graduação em História da Universidade Federal de Goiás.
- Silva, Luís Fraga, *Tavira Romana, a Ocupação da Zona Urbana de Tavira na Época Romana, Geografia Histórica do Povoamento, Rede Viária e Sacralização do Território*, Associação Campo Arqueológico de Tavira, 2005.
- Soares, Maria Micaela, «Santa Brígida», in *O Trabalho e as Tradições Religiosas no Distrito de Lisboa*, Catálogo da Exposição de Etnografia, Governo Civil de Lisboa, 1991.
- Sousa, J. M. Cordeiro, «A Igreja Paroquial de S. João Baptista do Lumiar», in *Colectânea Olissiponense*, vol. V, Lisboa, 1958.

- Sousa, Manuel de Faria e, *Epítome de las historias portuguesas*. Primeiro e segundo tomo. Divididos em quatro partes. Madrid, Francisco Martinez, 1628.
- Torres, Cláudio e Boiça, Joaquim, *A Cabeça-Relicário de Casével, Castro Verde*, Ed. Campo Arqueológico de Mértola, 1995.
- Vasconcelos, Carolina Michaelis de, *Edição Crítica e Comentada do Cancioneiro da Ajuda*, II vol. Investigações Bibliográficas, Biográficas e Histórico-Literárias. Halle A. S., Max Niemeyer, 1904.
- Vasconcelos, J. Leite de, *Contos Populares e Lendas - II*, Coimbra, Universidade, 1966.
- Vasconcelos, José Leite de, *Etnografia Portuguesa*, vol. VIII Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1982.
- Vasconcelos, José Leite de, *Opúsculos*, vol. V., *Etnologia Portuguesa*, parte I, Imprensa Nacional, 1938.
- Vasconcelos, José Leite de, «Tradições Populares», *Revista Lusitana*, 25, cvc.institutocamoes.pt/bdc/etnologia/revistalusitana/index.html
- Viana, J. C., «A Procissão do Corpo de Deus em Viana no Século XVIII», *Cadernos Vianenses*, Viana do Castelo, 12, 1989.
- Viterbo, Sousa, *As Candeias na Religião, nas Tradições Populares e na Indústria*, cvc.institutocamoes.pt/bdc/etnologia/revistalusitana/16/lusitana16.html.

Sites consultados:

- en.wikipedia.org/wiki/Brigantia (Abril, 2011).
- House Shadow of Drake, *Brigit - Part 6*, www.shadowdrake.com/brigit6.html, 2011.
- kildare.ie/library/Grose-Antiquities-1792/kildare-abbey-kildare.asp (Abril, 2011).
- monasticmatrix.usc.edu/commentaria/article.php?textId=6. (Abril, 2011).
- www.celt.net.org.uk/gods_b/brigantia.html (31/03/2011).
- www.continuitas.org.
- www.genuki.org.uk/big/eng/YKS/ARY/York/YorkHistory1.html (2005/06/30).
- www.helium.com/items/1738142-celtic-goddesses-brigantia, (31/03/2011).
- www.ucc.ie/celt/published/T201010/index.html (Abril, 2011).
- www.unc.edu/celtic/catalogue/stbrigid/essay.html, *Ensaio: Santa Brígida*, (03/2011).

NOTAS

- ¹ Ortega y Gasset, José, *A Rebelião das Massas*, Rio de Janeiro, Livro Ibero-Americano, 1971, 3ª edição, p. 42.
- ² Idem, *ibidem*, «La continuité est en droit de l'homme; elle est un hommage à tout ce qui le distingue de la bête».

³ Cassirer, Ernst, *Ensaio sobre o Homem*, Lisboa, Guimarães Editores, 1995, p. 185.

⁴ Para melhor conhecimento destes novos paradigmas, e a consequente outra visão da História, consultar os textos de Mario Alinei, Francesco Bennozzo e Xaverio Ballester, entre muitos outros, no *site* continuitas.org. Para já, referenciamos o texto (Daniel Le Bris et Jean Le Du) de apresentação do Colóquio Internacional *Aires Linguistiques / Aires Culturelles, Études de correspondances en Europe occidentale: zones Manche et Atlantique, Linguistic Areas / Cultural Areas Studies of matches in the Atlantic Zones of Western Europe*, realizado em Brest a 9 e 10 de Junho do ano corrente, que consubstancia os pontos de partida que perfilhamos: «A doutrina existente até agora acerca da origem dos Celtas na Europa Ocidental concentra-se na ideia de uma invasão indo-europeia no IV milénio a. C., por parte de um povo guerreiro de pastores que se deslocavam a cavalo. A evolução posterior das línguas célticas ter-se-ia efectuado no decurso dos II e primeiro milénio a. C., isto é, durante as idades do Bronze e do Ferro. Ora factos novos recolhidos pela arqueologia dos últimos trinta anos demonstram, na sua esmagadora maioria, a ausência de qualquer invasão em grande escala na Europa, assim como a continuidade ininterrupta da maior parte das culturas das idades do Cobre e do Bronze a partir do Neolítico e a continuidade da maior parte das culturas neolíticas vinda do Mesolítico e do Paleolítico Superior. Alguns dos participantes são defensores do PCP ou Paradigma da Continuidade Paleolítica, segundo o qual a pré-história da Europa ocidental – que vai da cultura megalítica à cultura colonizadora de La Tène, passando pelo Campaniforme – deve ter sido inteiramente céltica. Por consequência, a expansão colonial dos Celtas teria durado muito mais tempo do que se pensava e a sua deslocação ter-se-ia efectuado de Oeste para Leste e não o contrário».

⁵ Alves, Francisco Manuel, abade de Baçal, *Memórias Arqueológico-Históricas do Distrito de Bragança*, Câmara Municipal de Bragança/Instituto Português de Museus – Museu do Abade de Baçal, 2000, tomo IX, p. 630.

⁶ Como curiosidade, citamos um trabalho recente dos cientistas de genética, Nilsson, Martina e out., *Analysis of the Putative Remains of a European Patron Saint-St. Birgitta*, www.sciencedaily.com/releases/2010/02/100216113849.htm.

⁷ Cfr. Cunha, D. Rodrigo, *Historia Ecclesiástica da Igreja de Lisboa: Vida e Acções dos Seus Prelados e Varões Eminentes em Santidade, que nella Florecerão*, Lisboa, Manoel da Sylva, 1642. Cfr. também Cardoso, Jorge, *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 Inclita Cidade Lisboa e a seu Illustre Cabido*, Sede Vacante, Lisboa, Officina Craesbeekiana, 1652-1744, pp. 317-318. Cfr. também Castro, João Baptista de, *Mappa de Portugal Antigo e Moderno*, Lisboa, Oficina Patriarcal de Francisco Luiz Ameno, 1763, p. 212.

⁸ Duarte, Maria José Guerreiro, «S. João Baptista, a Igreja do Lumiar», in *Dicionário de Lisboa*, dir. de Francisco Santana e Eduardo Sucena, Lisboa, 1994, pp. 801 a 803.

⁹ Beda, o Venerável, *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*, livro I, Cap. XXX, classclit.about.com/library/bl-etexts/bede/bl-bede-1-30.htm, Abril, 2011.

- ¹⁰ Idem, *ibidem*, «...whilst some gratifications are outwardly permitted them, they may the more easily consent to the inward consolations of the grace of God.»
- ¹¹ Cfr. Santos, Dominique Vieira Coelho dos, *As Representações da Cristianização da Irlanda Celta: Uma Análise das Cartas de São Patrício (v séc. d. C.)*. Dissertação apresentada ao programa de pós-graduação em História da Universidade Federal de Goiás.
- ¹² Santos, Dominique Vieira Coelho dos, *As Representações da Cristianização da Irlanda Celta: uma Análise das Cartas de São Patrício (v séc. d. C.)*. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás. Goiânia, 2008, pp. 2,3.
- ¹³ «Before Brigit was born, it was prophesied that she would bring the world of pagans and Christians together». House Shadow of Drake, Brigit - Part 6, www.shadowdrake.com/brigit6.html, 2011. Chamamos, no entanto, a atenção para a reserva desta informação, pois não conseguimos confirmá-la nas hagiografias consultadas, tais como a de Cogitosus, Vita Prima I e Bethu Bridget, ou outras fontes biográficas a que tivemos acesso.
- ¹⁴ Cfr. Koch, John T. *Celtic Culture, a Historical Encyclopedia*, Califórnia, ABC Clío Inc., 2006, pp. 283-289, books.google.pt/books?id=f899xH1_quaMC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false (31/03/2011); cfr. tb. www.helium.com/items/1738142-celtic-goddesses-brigantia, (31/03/2011); cfr. tb. en.wikipedia.org/wiki/Brigantia; ou www.celticnet.org.uk/gods_b/brigantia.html (31/03/2011)
- ¹⁵ Alberro, Manuel, *Enciclopedia de la cultura céltica*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 2010, p. 94.
- ¹⁶ Bitel, Lisa M., *St. Brigit of Ireland: From Virgin Saint to Fertility Goddess*, Comentaría apresentado na Fordham University, University of Kansas February, 2001. «The rivers Brent in England, Braint in Wales, and Brigid in Ireland are all related linguistically and maybe religiously to the root Brig/Brigant»; Cfr. também Koch, John T., *op. cit.*, p. 287.
- ¹⁷ Silva, Luís Fraga, *Távira Romana, a Ocupação da Zona Urbana de Tavira na Época Romana, Geografia Histórica do Povoamento, Rede Viária e Sacralização do Território*, Associação Campo Arqueológico de Tavira, 2005
- ¹⁸ Idem, *ibidem*.
- ¹⁹ Alberro, Manuel, *Enciclopedia de la Cultura Céltica*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 2010, p. 94.
- ²⁰ «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 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», Brito, Frei Bernardo,

Monarquia Lusitana, I. 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, XXX p. + 416 fl. + 8 fl. + 191 p. Cfr. tb., Franco, José Eduardo, *O Mito de Portugal. A Primeira História de Portugal e a Sua Função Política. Em Anexo, Transcrição, Atualização 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; cfr. também Oliveira, Fernão, *Gramática da Língua Portuguesa* (1536). Lisboa, 2000, pp. 84-85; cfr. também Sousa, Manuel de Faria e, *Epítome de las Historias Portuguesas*. Primero e segundo tomo. Divididos em quatro partes. Madrid, Francisco Martinez, 1628, p. 303; cfr. Ocampo, Florián de, *Los cinco libros postreros de la cronica general de España*, 1586, in books.google.

²¹ Cfr. www.genuki.org.uk/big/eng/YKS/ARY/York/YorkHistory1.html (2005/06/30); e cfr. também Morais, Gabriela, *A Lenda da Fundação de Portugal, Irlanda e Escócia*, Lisboa, Apenas Livros, 2005, nota n° 37, «Another conjecture is, that a colony of Gauls having seated themselves in Spain and Portugal, were driven from thence by the Romans into mid-England, and took up their head station at York, to which they gave the name of Eboracum, from Ebor, a town in Portugal[...]» (t. da autora: «Outra hipótese é que a colónia dos Galos [ou Celtas] se tenha estabelecido em Espanha e Portugal, de onde foram levados pelos Romanos para o centro de Inglaterra e erigiram a sua sede em Iorque, à qual deram o nome de Eboracum, com origem em Évora, uma cidade de Portugal»). É bom lembrar que já Estrabão falava dos Celtas do Ana (o rio Guadiana). Há igualmente referências, na história de Iorque, a um rei, Ebraucus, que teria sido sepultado no Templo de Diana, mandado construir por ele próprio em Eboracum. E Diana, deusa romana, herdeira das características deusas-mães pré-históricas, entre as quais salientamos a deusa Ana céltica, está intimamente ligada a Évora e ao seu templo, conhecido durante muito tempo, embora impropriamente, por Templo de Diana. Por outro lado, e na ligação aos Brigantinos de Iorque, nos livros míticos irlandeses que fazem referência a Gatelo, consideram-no descendente de Breogan (nome que também poderá conter a raiz céltica *brig), fundador de várias cidades no Noroeste da Península Ibérica, entre elas a cidade de Braganza (*Lebor Gabala Erren*, Irish Texts Society, versão de 1150 d. C., p. 25).

²² Encarnação, José, «Eburóbriga, "Cidade" do Teixo», in *Revista do Museu de Arqueologia Municipal José Monteiro*, Fundão, 2008, n° 5, pp. 109-120.

²³ Alinei, Mario, «Magico-Religious Motivations in European Dialects: a Contribution to Archaeolinguistics», pub. in: *Dialectologia et Geolinguística*, 5, 3-30, www.continuitas.org.

²⁴ Encarnação, José, *op. cit.*, pp. 112 e seg.

²⁵ Diz-se que o arco e flechas do famoso Robin Wood seria feito de teixo.

²⁶ MacKillop, James, *A Dictionary of Celtic Mythology*, Oxford University Press, 2004.

²⁷ *Ensaio: Santa Brígida*, in www.unc.edu/celtic/catalogue/stbrigid/essay.html, Março de 2011. Cfr. também Carmicheal, Alexander *Carmina Gadelica*, volume 1,

[1900], em sacred-texts.com www.sacred-texts.com/neu/celt/cg1/cg1074.htm

²⁸ Viterbo, Sousa, *As Candeias na Religião, nas Tradições Populares e na Indústria*, p. 41 cvc.instituto-camoes.pt/bdc/etnologia/revistalusitana/16/lusitana16.html

²⁹ Mantas, José; Miranda, Paula; Calisto, Judite; Frias, Ilda, *Monografia do Lumiar*, Lisboa, C. M. L, Imprensa Municipal, 2003, p. 95.

³⁰ O'Hanlon, John, *Life of Saint Brigit Virgin, first Abbess of Kildare, special Patroness of Kildare Diocese, and General Patroness of Ireland*, p. 189 e p. 191, in www.archive.org/stream/lifeofstbrigidvi00ohanuoft_djvu.txt

³¹ Cfr., por exemplo, kildare.ie/library/Grose-Antiquities-1792/kildare-abbey-kildare.asp (Abril, 2011)

³² Alberro, Manuel, *Paradigmas de la cultura y la mitología célticas, ilustrados con sagas*, Gijón, Asturias, Ed. Trea, 2006, p. 21.

³³ Cfr. por exemplo, Maia-Bessa, Katia, *Recherches sur les differents aspects du syncretisme religieux dans la Lusitanie Romaine, religions indigènes: de l'époque Préromaine jusqu'à la Conquête*, tomo I, Université Paris IV, Sorbonne, 1999, p. 44.

³⁴ Cfr., por exemplo, Rutherford, Ward, *Celtic Mythology, the Nature and Influence of Celtic Mith - from Druidism to Arthurian Legend*, Guildford, Surrey, The Aquarian Press, 1987.

³⁵ Cfr. Morais, Gabriela, *A Lenda da Fundação de Portugal, Irlanda e Escócia*, Lisboa, Apenas Livros, 2005 e idem, *A Genética e a Teoria da Continuidade Paleolítica aplicadas à Lenda da Fundação de Portugal, Irlanda e Escócia*, Lisboa, Apenas Livros, 2008.

³⁶ Cfr. Alberro, Manuel, *Paradigmas de la cultura y la mitología célticas, ilustrados con sagas*, Gijón, Asturias, Ed. Trea, 2006; cfr. tb. Morais, Gabriela, *Lenda Fundação de Portugal, Irlanda e Escócia*, Lisboa, Apenas Livros, 2005, e Idem, *A Genética e a Teoria da Continuidade Paleolítica Aplicadas à Lenda da Fundação de Portugal, Irlanda e Escócia*, Lisboa, Apenas Livros, 2008.

³⁷ Alberro, Manuel, *Paradigmas de la cultura y la mitología célticas, ilustrados con sagas*, Gijón, Asturias, Ed. Trea, 2006, pp. 34, 35.

³⁸ Ballester, Xaverio, «Hidronímia Paleoeuropea: una Aproximación Paleolítica» in *Quaderni di semantica*, 28, 2007. «[...]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[a]- o también *am[a]- y *an[a]- 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».

³⁹ Idem, *ibidem*.

⁴⁰ Id., *ib.*

⁴¹ Id., *ib.*

⁴² Condren, Mary. *The Serpent and the Goddess: Women, Religion, and Power in Celtic Ireland*. San Francisco: Harper and Row, 1989, p. 58. Cfr. também Carmicheal, Alexander, *Carmina Gadelica*, volume 1, [1900], www.sacred-texts.com/neu/celt/cg1/cg1074.htm (Abril, 2011)

⁴³ *Ensaio: Santa Brígida*, www.unc.edu/celtic/catalogue/stbrigid/essay.html, Março de 2011.

⁴⁴ Cfr. *Vita I Sanctae Brigide, The First Life of St. Brigit*, autor desconhecido, in www.ucc.ie/celt/published/T201010/index.html; cfr. também Lady Gregory, *A Book of Saints and Wonders, Book I. Brigit, The Mary of the Gael*, 1906, in www.sacred-texts.com/neu/celt/saw/saw01.htm (Abril, 2011).

⁴⁵ Cfr. O'Hanlon, John, *Life of Saint Brigit Virgin, First Abbess of Kildare, Special Patroness of Kildare Diocese, and General Patroness of Ireland*, p. 23, in www.archive.org/stream/lifeofstbrigidvi00ohanuoft/lifeofstbrigidvi00ohanuoft_djvu.txt.

⁴⁶ Cfr. Cogitosus, *Life of the Saint Brigit the Virgin*, in isites.harvard.edu/fs/docs/icb.topic259231.files/Cogitosus.pdf.

⁴⁷ Cfr. O'Hanlon, John, *op. cit.* pp. 189/190.

⁴⁸ Lady Gregory, *A Book of Saints and Wonders, Book I. Brigit, The Mary of the Gael*, 1906, www.sacred-texts.com/neu/celt/saw/saw01.htm. (Abril, 2011)

⁴⁹ Cfr. *Bethu Brigte*, www.ucc.ie/celt/published/T201002/index.html (Abril, 2011); Cfr. também, Bitel, Lisa M. *St. Brigit of Ireland: From Virgin Saint to Fertility Goddess*, monasticmatrix.usc.edu/commentaria/article.php?textId=6. Cfr. ainda O'Hanlon, John, *op. cit.* pp. 24/25.

⁵⁰ Cfr. O'Hanlon, John, *op. cit.* p. 24.

⁵¹ Idem, *ibidem* p. 57

⁵² Cfr. *Bethu Briget*. Cfr. também *On the Life of St. Brigit*, www.ucc.ie/celt/published/T201010/index.html (Abril, 2011). Cfr. também O'Hanlon, *op. cit.* p. 25.

⁵³ Cfr. O'Hanlon, John, *op. cit.* p. 58, Cfr. também Cogitosus, *op. cit.*, pp. 221/222

⁵⁴ O'Hanlon, John, *op. cit.* p. 86.

⁵⁵ www.ucc.ie/celt/published/T201010/index.html (Abril, 2011). Cfr. também, *Bethu Brigte*, www.ucc.ie/celt/published/T201002/index.html (Abril, 2011).

⁵⁶ Rutherford, Ward, *Celtic Mythology. The Nature and Influence of Celtic Myth - from Druidism to Arthurian Légend*, Wellingborough, Northamptonshire, The Aquarian Press, 1987, p. 66.

⁵⁷ Cfr. *On The Life of St. Brigit*, www.ucc.ie/celt/published/T201010/index.html.

⁵⁸ Cfr. O'Hanlon, John, *op. cit.* pp. 24-25.

⁵⁹ Idem, *ibidem*, p. 103.

⁶⁰ Id., *ib.*, p. 86. Cfr. tb., Cogitosus, *The Life of Saint Brigit*, p. 216

⁶¹ Cfr. Idem, *ibidem*, p. 58.

⁶² Cfr. *On The Life of St. Brigit*, www.ucc.ie/celt/published/T201010/index.html. Cfr. tb. Cogitosus, *op. cit.*, p. 218, web.mac.com/anne726/Site/

Culture_&_Language_files/Cogitosus.pdf

⁶³ Cfr., entre múltiplos exemplos, *On The Life of St. Brigit*.

⁶⁴ Cfr. O'Hanlon, John, *op. cit.*, p. 73.

⁶⁵ Cfr. Cogitosus, *op. cit.*, p. 213.

⁶⁶ Cfr. idem, *ibidem*, p. 67 e p. 210.

⁶⁷ Porque são demasiados os exemplos acerca da multiplicação ou transformação dos alimentos, bem como da domesticação dos animais selvagens ou da conservação dos seus rebanhos, encaminhamos a informação para as hagiografias consultadas que estão inseridas na bibliografia.

⁶⁸ O'Hanlon, John, *op. cit.*, pp 78-79.

⁶⁹ Morais, Gabriela, *Lenda da Fundação de Portugal, Irlanda e Escócia*, Lisboa, Apenas Livros, 2005; *A Genética e a Teoria da Continuidade Paleolítica Aplicadas À Lenda da Fundação de Portugal, Irlanda e Escócia*, Lisboa, Apenas Livros, 2008, Frazão, Fernanda e Morais, Gabriela, *Portugal, Mundo dos Mortos e das Mouras Encantadas*, 3 vols. Lisboa, Apenas Livros, 2009-2010.

⁷⁰ Cfr. *On the Life of St. Brigit*, p. 73.

⁷¹ Cfr. Cogitosus, *op. cit.*, pp. 218/219.

⁷² Cfr. *Saints and Wonders, Book One, Brigit, the Mary of the Gael*, www.sacred-texts.com/neu/celt/saw/saw01.htm. Cfr. também *On the Life of St. Brigit*, www.ucc.ie/celt/published/T201010/index.html, e, ainda, O'Hanlon, John, *op. cit.*, pp. 68-69⁷³ Cfr. Cogitosus, *op. cit.*, p. 218.

⁷⁴ Cfr. idem, *ibidem*, p. 222.

⁷⁵ Cfr. id., *ib.*, p. 217.

⁷⁶ Cfr. id., *ib.*, pp. 220/221

⁷⁷ Cfr. Frazão, Fernanda e Morais, Gabriela, *Portugal, Mundo dos Mortos e das Mouras Encantadas*, 3 vols. Lisboa, Apenas Livros, 2009-2010.

⁷⁸ Cfr. idem, *ibidem*.

⁷⁹ Cfr. Cogitosus, *op. cit.*, pp. 219/220. «She miraculously moves a river...»

⁸⁰ Cfr. *On the Life of St. Brigit*, www.ucc.ie/celt/published/T201010/index.html, p. 24, parág. 17.

⁸¹ Ballester, Xaverio, texto final acerca do Colóquio Internacional de Brest, realizado a 9 e 10 de Junho, do ano corrente. Afirma este autor que lhe ficou «la sensación de que nuestra labor servía también para hacer justicia y restituir, cuicumque suum, una historia — toda una prehistoria en realidad — que de pleno derecho les pertenecía. Como en Galicia parecía sencillamente inhumana la pretensión de los lingüistas tradicionales de robarles a estos pueblos su celticidad de siempre y mantenerlos en la sala de espera hasta que llegara la época de Hallstatt o la Tène para poder ser oficialmente reconocidos como lo que en realidad siempre habían sido: celtas».

⁸² Alinei, Mario, *A Teoria da Continuidade Paleolítica das Origens Indo-Europeias: Uma Introdução*, Lisboa, Apenas Livros, 2008, ou idem, *The Paleolithic Continuity Paradigm for the Origins of Indo-European Languages: an Introduction in Progress* (Last Updating: June 2011), in www.continuitas.org.

⁸³ E para melhor compreensão deste fenómeno, citamos Xaverio Ballester que, no seu artigo *Recélitica Gallecia*, apresentado, em Abril, no III Congresso Inter-

nacional sobre a Cultura Céltica, em Narom, Galiza, defende pelos menos duas capas de celtismo linguístico: uma aparentemente antiga y autóctone e outra más reciente y advenida[... ...] En definitiva, para el caso de Gallaecia es bien possible, en efecto, "que hayan existido dos líneas de celticizacion (una occidental, atlantica, y otra oriental, continental-transpirinaica" [citação do autor de Francisco Javier Gonzales García, «Celtismo e Historiografía en Galicia: en busca de los Celtas Perdidos», in *Los Pueblos de la Galicia Céltica*, Akal, Madrid, 2007, pp. 9-130].

⁸⁴ Cfr. textos em www.continuitas.org

⁸⁵ Texto para a revista *Studi Celtici*, dir. Francesco Benozzo, www2.lingue.unibo.it/studi.celtici a sair brevemente, entretanto já publicado, na Apenas Livros, colecção Ófiusa, 2011.

⁸⁶ Cfr. Pereira, Gabriel, *Pelos Subúrbios e Vizinhanças de Lisboa*, Lisboa, Livraria Clássica Ed. de A. M. Teixeira e Comp., 1910, pp. 115-118, e Vasconcelos, José Leite de, *Etnografia Portuguesa*, vol. VIII Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1982, pp.135, 137 e 138.

⁸⁷ Este documento aqui citado, segundo nos informaram, terá entretanto desaparecido num incêndio havido na igreja em 1932.

⁸⁸ Cfr., por exemplo, Mantas, José e outros, *Monografia do Lumiar*, Lisboa, Ed. Junta de Freguesia do Lumiar, 2003, p. 103; Cfr. Sousa, J. M. Cordeiro, *A Igreja paroquial de João Baptista Lumiar*, Lisboa, edit. Pia Sociedade de S. Paulo, [D.L. 1952].

⁸⁹ Pereira, Gabriel, *Pelos Subúrbios e Vizinhanças de Lisboa*, Lisboa, Livraria Clássica Ed. de A. M. Teixeira e Comp., 1910, p. 118

⁹⁰ Cfr. Morais, Gabriela (e colaboração de Fernanda Frazão) *Contributos Portugueses para o Estudo do Culto das Cabeças*, Lisboa, Apenas, Livros, 2011, p. 31 e seg.

⁹¹ Torres, Cláudio e Boiça, Joaquim, *A Cabeça-relicário de Casével*, Castro Verde, Ed. Campo Arqueológico de Mértola, 1995, p. 5.

⁹² Idem, *ibidem*, p. 6.

⁹³ Id., *ib.*, p. 36.

⁹⁴ Ferreira, Rosa Maria T. César; Lemos, Fernando Afonso de Andrade e, *Nova Monografia do Lumiar*, Lisboa, Ed. Junta de Freguesia do Lumiar, 2008, p. 335.

⁹⁵ *O Trabalho e as Tradições Religiosas no Distrito de Lisboa*, coordenação de Maria Micaela Santos e Francisco F. Pires dos Santos, Exposição de Etnografia, Gov. Civil de Lisboa, 1991, p. 365.

⁹⁶ Segundo o Boletim Informativo da Junta de Freguesia do Lumiar, de 19 de Agosto de 2007, nesse ano, a escola básica 2 + 3, Prof. Lindley Cintra, com o apoio da Junta de Freguesia, realizou uma versão dessa feira que intitulou «Feira Quinhentista».

⁹⁷ Campos, Manoel de, *Relaçam do Solenne Recebimento Que Se Fez em Lisboa às Santas Reliquias Que Se Levaram à Igreja de Sam Roque da Companhia de Jesus aos XXV de Janeiro de 1588*, Lisboa, ed. Antonio Ribeiro, 1588.

⁹⁸ A discrepância entre 1 e 2 de Fevereiro parece-nos de somenos, tanto mais que, como dissemos na primeira parte, só no século XVIII a celebração passou de um dia para o outro.

⁹⁹ Carvalho, José Adriano de Freitas, *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

¹⁰⁰ Costa, M. Gonçalves da, *Fontes Inéditas Portuguesas para a História de Irlanda*, Braga, 1981, p. 26.

¹⁰¹ Ferreira, Rosa Maria T. César; Lemos, Fernando Afonso de Andrade e, *Nova Monografia do Lumiar*, Lisboa. Ed. Junta de Freguesia do Lumiar, 2008, p. 93.

¹⁰² Pereira, Gabriel, *Pelos Subúrbios e Vizinhanças de Lisboa*, Lisboa, Livraria Clássica Editora de A. M. Teixeira e Ca. 1910, pp. 115-117.

¹⁰³ Cfr., por exemplo, Castro, João Baptista de, *Mappa de Portugal Antigo e Moderno*, Lisboa, Oficina Patriarcal de Francisco Luiz Ameno, 1763, p. 212, purl.pt/436 ou em books.google.pt. «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 advertência 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 diferenciarmos 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».

¹⁰⁴ Pinho Leal, «Lumiar», in *Portugal Antigo e Moderno: Dicionário Geográfico, Estatístico, Chorográfico, Heráldico, Archeológico, Histórico, Biográfico & Etimológico de Todas as Cidades, Villas e Freguesias de Portugal e Grande Número de Aldeias*, vol. 3º, Lisboa, Livraria Editora de Mattos Moreira, 1876, p. 476.

¹⁰⁵ Cfr. Castro, João Baptista de, *Mappa de Portugal Antigo e Moderno*, Lisboa, Oficina Patriarcal de Francisco Luiz Ameno, 1763, purl.pt/436 ou em books.google.pt; cfr. também Gonzaga, Pároco Feliciano Luiz, «Memória Paroquial da Freguesia do Lumiar», in *Memória Paroquial do Lumiar*, Dicionário Geográfico, comp. de José António Silva, ANTT, vol. XXI, memória 158, fólios 1343 a 1356.

¹⁰⁶ Idem, *ibidem*.

¹⁰⁷ Morais, Gabriela, *Lenda da Fundação de Portugal, Irlanda e Escócia*, Lisboa, Apenas Livros, 2005; *A Genética e a Teoria da Continuidade Paleolítica aplicadas Lenda da Fundação de Portugal, Irlanda e Escócia*, Lisboa, Apenas Livros, 2008

¹⁰⁸ Cfr. Morais, Gabriela, *Lenda da Fundação de Portugal, Irlanda e Escócia*, Lisboa, Apenas Livros, 2005.

¹⁰⁹ Costa, Gabriele, «Linguistica e preistoria. II: linguaggio e creazione del sacro», in *Quaderno di Semantica*, 27, 1-2, 2006: «Nel tempo in cui il mito e il rito erano il sistema fondamentale di rappresentazione e di organizzazione dell'universo mentale dell'umanità, la coscienza assumeva infatti le forme e i contenuti del patrimonio tradizionale di racconti mitici e dei rituali collettivamente e individualmente propri a una data popolazione. [...] il corpus mítico-

- rituale stesso assicurava poi al gruppo la sopravvivenza[...]»
- ¹¹⁰ Maia-Bessa, Katia, *Recherches sur les différents aspects du syncrétisme religieux dans la Lusitanie Romaine, religions indigènes: de l'époque Préromaine jusqu'à la Conquête*, tomo I, Université Paris IV - Sorbonne, 1999, p. 148.
- ¹¹¹ Vasconcelos, Carolina Michaelis de, *Edição Crítica e Comentada do Cancioneiro da Ajuda*, II vol. *Investigações Bibliográficas, Biográficas e Histórico-Literárias*. Halle A. S., Max Niemeyer, 1904.
- ¹¹² Cfr. Benozzo, Francesco, *Origine delle letterature d'Europa; sciamani europei e trovatori occitani*, 2006, in www.continuitas.com; também *Radici celtiche tardo-neolitiche della cavalleria medievale e Origini delle letterature d'Europa*, 2009 e *Il poeta-guaritore nei dialetti d'Europa*, in www.continuitas.org; cfr. Costa, Gabriele, «Linguistica e preistoria, I: evoluzione della lingue e delle culture», in *Quaderni di Semantica* 25, 2004; «Linguistica e preistoria, II, Linguaggio e creazione del sacro, sciamanismo indoeuropeo», in *Quaderni di Semantica*, 25, 2004.
- ¹¹³ Benozzo, Francesco, *Origine delle Letterature d'Europa*, www.continuitas.org, 2008, «...eventualmente trasformatasi precedentemente in qualche creatura ferica del folklore, e che l'idea di servizio d'amore trobadorico sia riflesso di lunga durata dell'antica adorazione della dea...»
- ¹¹⁴ Cfr. Koch, John T., *Tartessian, Celtic in the South-West at the Dawn of History*, Aberystwyth, Celtic Studies Publications, 2009, p. 18. Seg. a sua leitura dos vestígios da escrita achados no Sudoeste peninsular, Andaluzia, Alentejo e Algarve, este autor defende que do termo céltico *kerdo* terá nascido a palavra bardo.
- ¹¹⁵ Benozzo, Francesco, *Radici celtiche tardo-neolitiche della cavalleria medievale*, in www.continuitas.org, «La cosiddetta 'letteratura cavalleresca' medievale mantiene insomma evidenti tracce di una continuità con la propria preistoria celtica».
- ¹¹⁶ Manuscrito existente na Biblioteca de Viena, no 2594.
- ¹¹⁷ Manuscrito da Arquivo Nacional da Torre do Tombo, cód. nº 643 da Livraria.
- ¹¹⁸ Manuscrito da Biblioteca da Catalunha nº 2434
- ¹¹⁹ Cfr. Frazão, Fernanda, *Lendas Portuguesas da Terra e do Mar*, Lisboa, Apenas Livros, 2004, p. 69.
- ¹²⁰ Pina, Luís de, *A Medicina Popular (Segundo a Tradição de Guimarães)*, cvc.institutocamoes.pt/bdc/etnologia/.../25/lusitana25_pag_205.pdf, p. 224.
- ¹²¹ Cunliffe, Barry, *Facing the Ocean, the Atlantic and his Peoples - 8 000 BC-AD 1500*, New York, Oxford University Press, 2001, pp. 32 e 33, p. 60, p. 65.
- ¹²² Angel San Vicente, *Isabel de Aragón, Rainha Santa de Portugal*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 1995, p. 111.
- ¹²³ Idem, *ibidem*.
- ¹²⁴ Ferreira, Rosa Maria Trindade César; Lemos, Fernando Afonso de Andrade e, *Nova Monografia do Lumiar*, Lisboa, Junta de Freguesia do Lumiar, 2008, p. 323.
- ¹²⁵ Angel San Vicente, *op. cit.*, p. 112.
- ¹²⁶ Idem, *ibidem*, p. 115.
- ¹²⁷ Mantas, José e outros, *Monografia do Lumiar*, Lisboa, ed. Junta de Freguesia do Lumiar, 2003, p. 103
- ¹²⁸ Segundo Gabriel Pereira (*De Benfica à Quinta do Correio-Mor, Notícias de Carnide*, in [noticias-de-carnide-1900, G. Pereira.html](http://noticias-de-carnide-1900.G.Pereira.html)) esta é uma cópia do original que

desapareceu. No entanto, deverá ser uma cópia fiel porque nela se expressa muito claramente a data da feitura e a autoria: *Aqui nestas três sepulturas jazem enterrados os três cavaleiros hibernios que trouxeram a cabeça da bemaventurada Santa Brízida, virgem natural da Hibernia, cuja relíquia está nesta capela, para memória do qual os oficiais da Mesa da bem-aventurada Santa mandaram fazer este em Janeiro de 1283.*

- ¹²⁹ Viana, J. C., *A Procissão do Corpo de Deus em Viana no Século XVIII*, Cadernos Vianenses, Viana do Castelo, 12, 1989, p. 20
- ¹³⁰ Gonzaga, Pároco Feliciano Luiz, *op. cit.*, fólios 1343 a 1356.
- ¹³¹ Sousa, J. M. Cordeiro, «A Igreja Paroquial de S. João Baptista do Lumiar», in *Colectânea Olissiponense*, Vol. V, Lisboa, 1958.
- ¹³² Lima, J. A. Pires de, «O dente de Santo de Amboim da Nóbrega e a Lenda de S. Frutuoso (Abade)», sessão científica de 3 de Junho de 1921, in *Trabalhos da Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia*, vol. I, fases II e III. Porto, 1920 e 1921.
- ¹³³ Idem, *ibidem*.
- ¹³⁴ Cfr. Morais, Gabriela, *O Santuário Alentejano de São Miguel da Mota, Vestígios de Um Culto à Grande Deusa*, Lisboa, Apenas Livros, 2004; Frazão, Fernanda e Morais, Gabriela, *Portugal, Mundo dos Mortos e das Mouras Encantadas*, Lisboa, Apenas Livros, 3 vols., 2009-2010.
- ¹³⁵ Torres, Cláudio e Boica, Joaquim, *op. cit.*, p. 31.
- ¹³⁶ Frazão, Fernanda e Gabriela Morais, *Portugal, Mundo dos Mortos e das Mouras Encantadas*, Lisboa, Apenas Livros, 2009, 2010, pp. 28-30.
- ¹³⁷ *Jornal Actualidade*, Porto, 3 de Fevereiro de 1885, cit. por Braga, Teófilo, em *O Povo Português, nos Seus Costumes, Crenças e Tradições*, vol. II, p. 263. Lisboa, Livraria Ferreira Editora, 1885.
- ¹³⁸ Pereira, Gabriel, *Pelos Subúrbios e Vizinhanças de Lisboa*, Lisboa, Livraria Clássica Editora de A. M. Teixeira e Ca. 1910, pp. 115-117.
- ¹³⁹ Vasconcelos, José Leite de, *Etnografia Portuguesa*, vol. VIII, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1982, pp. 135-138.
- ¹⁴⁰ Vasconcelos, José Leite de, *Opúsculos*, vol. V., *Etnologia Portuguesa*, p. I, Imprensa Nacional, 1938.
- ¹⁴¹ Soares, Maria Micaela, «Santa Brígida», in *O Trabalho e as Tradições Religiosas no Distrito de Lisboa*, Catálogo da Exposição de Etnografia, Governo Civil de Lisboa, 1991, p. 365.
- ¹⁴² Viterbo, Sousa, *As Candeias na Religião, nas Tradições Populares e na Indústria*, p. 41 cvc.instituto-camoes.pt/bdc/etnologia/revistalusitana/16/lusitana16.html
- ¹⁴³ Braga, Teófilo, *op. cit.*, p. 263.
- ¹⁴⁴ Vasconcelos, José Leite de, *op. cit.*, p. 133.
- ¹⁴⁵ Pereira, Gabriel, *De Benfica à Quinta do Correio-Mor, Notícias de Carnide*, in [noticias-de-carnide-1900, G. Pereira.html](http://noticias-de-carnide-1900.g.pereira.html)
- ¹⁴⁶ Corral, António Vermelho do, *Quinta-Feira da Ascensão, Quinta-Feira da Espiga; a Festa do Leite*, Lisboa, Apenas Livros, 2009, p. 5.
- ¹⁴⁷ Idem, *ibidem*, p. 29.
- ¹⁴⁸ Viterbo, Sousa, *As Candeias na Religião, nas Tradições Populares e na Indústria*, p. 41 cvc.instituto-camoes.pt/bdc/etnologia/revistalusitana/16/lusitana16.html
- ¹⁴⁹ Idem, *ibidem*.

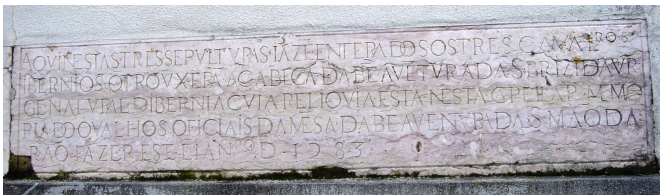
- ¹⁵⁰ Lucas, Carlos Brandão, *Viagem ao Maravilhoso. Touro, Antiga Divindade*, in www.memoriamedia.net/brandao_lucas/viagem_ao_maravilhoso.
- ¹⁵¹ Idem, *ibidem*.
- ¹⁵² Carvalho, António Maria Romeiro, *O Culto de Mitra e as Sepulturas Escavadas na Rocha*, AÇAFA online, n. 2, 2009, Associação de Estudos do Alto Tejo, www.altotejo.org
- ¹⁵³ Idem, *ibidem*, p. 19.
- ¹⁵⁴ Id., *ib.*, p. 25.
- ¹⁵⁵ Cite-se o exemplo de uma cabeça de bovídeo, de cerâmica, encontrado na necrópole da Fonte Santa, em São Salvador, Ourique, Alentejo.
- ¹⁵⁶ Diniz, Mariana, «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.
- ¹⁵⁷ Citação in Mantas, José e out., *op. cit.*, p. 97.
- ¹⁵⁸ Vasconcelos, Leite de, *Etnografia Portuguesa*, vol. VIII, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1982, p. 136.
- ¹⁵⁹ Braga, Teófilo, Braga, *op. cit.*, p. 264.
- ¹⁶⁰ Idem, *ibidem*, p. 264
- ¹⁶¹ Id., *ib.*, p. 264.
- ¹⁶² Id., *ib.*, p. 264.
- ¹⁶³ Mantas, José e out., *Monografia do Lumiar*
- ¹⁶⁴ Fontes, Joaquim, «Estação Pré-histórica do Paço do Lumiar», in *Lisboa e o Seu Termo, Estudos e Documentos*, Associação dos Arqueólogos Portugueses, Lisboa, 1947, pp. 61 a 70.
- ¹⁶⁵ Araújo, António de Sousa, *O Santuário da Luz, Glória de Carnide*, Lisboa, edição da Paróquia de Carnide, 1977, p. 7.
- ¹⁶⁶ Idem, *ibidem*, p. 9.
- ¹⁶⁷ Cfr. Frazão, Fernanda e Morais, Gabriela, *Portugal, Mundo dos Mortos e das Mouras Ecantadas*, 3 vols., Lisboa, Apenas Livros, 2009-2010.
- ¹⁶⁸ Fontes, Joaquim, *op. cit.*, p.66.
- ¹⁶⁹ Idem, *ibidem*, p. 66.
- ¹⁷⁰ Id., *ib.*, p. 64.
- ¹⁷¹ Id., *ib.*, p. 66.
- ¹⁷² Ferreira, Rosa Maria T. César e Lemos, Fernando A. de Andrade e, *Nova Monografia do Lumiar*, Lisboa, ed. Junta de Freguesia do Lumiar, 2008, p. 21.
- ¹⁷³ Fontes, Joaquim, *op. cit.*, p. 66.
- ¹⁷⁴ Ortega y Gasset, *A Rebelião das Massas*, Rio de Janeiro, Livro Ibero-Americano, 1971, 3ª edição, pp. 41-42.

ANEXOS



Em cima, à esquerda: a tradicional imagem irlandesa de St.^a Brígida, representada com a cruz de palha e o fogo. Por baixo e à direita, respectivamente, o relicário e a imagem da santa na Igreja de S. João Baptista do Lumiar.

Em baixo: a inscrição sepulcral dos cavaleiros irlandeses que trouxeram a relíquia da santa, no séc. XII, inserida na parede lateral esquerda da mesma igreja.





Retábulo e pormenor de Santa Brígida, na Igreja de S. João Baptista do Lumiar.

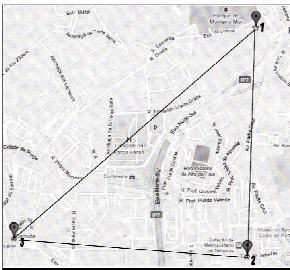


Página da Ilustração Portuguesa, com imagens da feira de Santa Brígida de 1905.



Imagens de outras feiras de Santa Brígida, durante o séc. XX. As duas de cima parecem ser do princípio do século. As de baixo, que representam a bênção dos animais, serão, muito provavelmente, da última feira realizada antes do incêndio de 1932.





O denominado Triângulo Sagrado do Lumiar: (de cima para baixo) Igreja de S. João Baptista do Lumiar, Igreja de Nossa Senhora da Porta do Céu e Igreja de Nossa Senhora da Luz.