

O «cais» de Santa Iria uma reflexão sobre uma velha questão

A dependência etimológica entre Iria e Santarém é tradicionalmente aceite entre os historiadores, que argumentam ser a tese comprovada pelas fontes medievais, quer árabes, quer cristãs. Mas as fontes árabes não corroboram esta dedução, já que ao referir-se ao topónimo Shantarîn, Yâqût al-Hamawî (1179-1229) diz apenas tratar-se da articulação das palavras Shanta e Rîn, sendo abusivo e até inocente ver na sua explicação toponímica qualquer referência a uma santa de nome Iria.

Luís Mata

*Mestre em História da Idade Média
Técnico Superior da Câmara Municipal de Santarém*

As cidades de Tomar e de Santarém encontram-se geminadas pelo “mito historiográfico” de Iria, cujo corpo, martirizado na ignota *Nabância*, viria a “encalhar” nas praias da velha *Scalabis*, à qual, segundo é vulgarmente aceite, passaria a emprestar o nome. Ora, se Mito e História são basicamente antitéticos (pois que, ao reintegrar o Homem numa época a-temporal, resgatando-o da dimensão espacio-temporal profana, o relato mítico como que anula a ciência Histórica)¹, poderão os relatos hagiográficos como o de Iria, de forte pendor mitológico, ser tomados como fontes históricas?

É nossa firme convicção que o estudo das manifestações religiosas exige uma metodologia de investigação avessa às abordagens positivistas, ou, por assim dizer, “documento-dependentes”. Sobretudo quando os esquemas interpretativos assentam em fontes intrinsecamente ideológicas, como são as cristãs. Como diz Rosa Sanz Serrano «está condenada ao fracasso qualquer tentativa de classificar as crenças dos hispanos ocultas na imprecisão, ambiguidade e na interpretação que delas fazem as fontes cristãs, alheias muitas vezes aos valores e significados dos factos observados em contextos culturais distintos e outras intencionalmente predispostas à sua ocultação²».

¹ Ver sobre este assunto, Mircea Eliade, *Tratado de História das Religiões*, 5.ª ed., Lisboa, 2004, pp. 507-535.

² Rosa Sanz Serrano, *Paganos, Adivinos y Magos. Análisis del cambio religioso en la Hispania Tardo Antigua, Gerión, Anejos 7* (2003), Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2004, p. 39.

Luís MATA

Porque joga com estruturas psíquicas que se inspiram em Credos subjectivamente representativos e em esquemas afectivos, a História das Religiões convida a uma predisposição interpretativa que extravasa os círculos de saber eruditos para se dedicar à expressão dos gestos, dos ritos, dos cantos, dos objectos, das imagens escultóricas ou das representações iconográficas de toda a população, mesmo da rústica e iletrada. Tem razão Aires Nascimento ao afirmar que «as expressões de religião popular ou rústica revestem-se de carácter predominantemente gestual e corpóreo, emotivo e irracional, ora temeroso ora penitencial ora festivo; tendem a privilegiar o fazer sobre o dizer (não supõem uma dogmática nem uma teologia, mas apenas uma percepção global do divino), atendem mais ao excepcional (do miraculoso enquanto estranho) que ao quotidiano (embora nas suas manipulações pretendam modificar esse quotidiano), a sua organização do espaço e do tempo é mínima ou subordinada (pode não ter calendário próprio ou locais de culto específicos); enfim, fixam-se em signos e objectos sensíveis que, na falta de motivações racionais, aparentam frequentemente conotações afectivas, vinculam-se à tradição de “sempre” e como tal servem não raro de afirmação de identidade cultural entre populações desprotegidas ou reprimidas por parte da religião oficial ou de outras entidades.»³ Num tal esquema metodológico, a creditação das teses passa sobretudo pela identificação da arquitectura simbólica dos arquétipos e pela compreensão do papel particular que determinado grupo humano lhe oferece.

É nesta perspectiva de análise que procurarei refazer a reflexão acerca da mártir nabantina, estruturando a minha argumentação em três partes distintas: a) a lenda hagiográfica; b) o culto de Santa Iria em Santarém; c) a relação etimológica entre Santa Iria e Santarém.

A lenda hagiográfica

A estória de Iria tem merecido por parte da investigação histórica uma abordagem bastante acrítica, tendo a dialéctica argumentativa sido esgrimida tão-só ao nível da nacionalidade da santa, defendendo uns a sua filiação bizantina⁴ e outros a sua ascendência lusitana⁵. Ao que sabemos, apenas Miguel de Oliveira⁶ pôs em causa a existência da mártir nabantina, numa tese revolucionária que parcialmente subscrevo, pelas razões que adiante aduzirei.

A lenda de Iria, cujas bases estavam já estruturadas nos inícios de Trezentos⁷, conta-se em breves palavras: donzela, virgem e bela, inteiramente consagrada aos ditames

³ Aires A. Nascimento, «A “Religião dos Rústicos”», em *Religiões da Lusitânia (Loquuntur Saxa)*. Catálogo de Exposição, Museu Nacional de Arqueologia, Lisboa, 2002, p. 324.

⁴ Entre os defensores da tese oriental contam-se Pierre David, *Études Historiques sur la Galice et le Portugal du VIe au XIIe siècle*, Lisboa-Paris, 1947, p. 207, Joseph M. Piel, *Os nomes dos santos tradicionais hispânicos na toponímia peninsular*, Separata de: *Biblos*, vol. 25-26, Coimbra: Coimbra Editora, 1950, pp. 57-58 e Luís López Santos «Influjo de la vida cristiana en los nombres de pueblos españoles», em *Archivos leoneses*, V (1951), nº 10, p. 51. Mais recentemente A. de Almeida Fernandes retoma na sua essência as teses anteriores. Cf. do autor, *Considerações acerca de Santa Iria: identificação, lendas e toponímia*, Separata *Revista Caminiana*, 12, Tarouca: [s.n.], 1985.

⁵ Esta tese teve em Avelino de Jesus da Costa o principal protagonista. Veja-se, do autor, o trabalho, *Santa Iria e Santarém. Revisão de um problema hagiográfico e toponímico*, sep. da *Revista Portuguesa de História*, Tomo XIV, Coimbra, 1972.

⁶ Miguel de Oliveira, «Santa Iria e Santarém», em *Revista Portuguesa de História*, Tomo VII, Coimbra, 1963, pp. 439-473.

⁷ Avelino Jesus da Costa, *Santa Iria e Santarém*, *ob. cit.*, p. 4, refere que ela é mencionada pelos jurados de uma inquirição feita em Tomar em 1317.

da fé, cujos votos professa num mosteiro beneditino de Nabância, dirigido pelo tio Célio; jovem príncipe, Britaldo de sua graça, herdeiro do senhorio nabantino, de carácter forte mas saúde débil, vítima incauta de uma súbita e arrebatadora paixão pela “noiva de Cristo”, que além de virgem, bela e temente ao Altíssimo, também tinha dons de curandeira; Remígio, preceptor de alquímicos créditos e amante inconfessado da pupila, a quem resolve desgraçar a fama imaculada com uma beberagem mágica; despeito principesco, vingado por uma decapitação a soldo; busca do cadáver e achamento do sepulcro... vazio como convém a todos os santos.

Foi a partir da versão transmitida pela tradição oral que derivaram os relatos hagiográficos, redigidos em *Breviários* e *Martirologios* a partir do 3.º quartel do século XV⁸. Aos textos medievais, quase sempre pouco descritivos e bastante concisos, as versões seiscentistas e setecentistas foram porém fazendo aditamentos cada vez mais romançados⁹, centrados sobretudo na última fase da vida da santa (i.e, depois do seu assassinato por Banam).

Tal como o género literário religioso onde se insere, o texto de Iria recolhe muito do mito e do panegírico, denotando indisfarçáveis razões apologéticas e doutrinárias, em muito relacionadas com a realidade monástica tardo-antiga. Uma realidade centrada em ideais neoplatónicos de recolhimento e clausura, de aceitação da condição do homem, de hipervalorização da virtude, de renúncia do sexo e da vida, da sublimação da morte passiva mas igualmente heróica e de entrega incondicional a Deus.

Aquilo que ressalta da hagiografia de Iria é, portanto, a postura das personagens relativamente aos valores das antigas sociedades pagãs (a potência sexual, a valentia na guerra e a conquista, o engano)¹⁰. Não admira, pois, que nenhum dos elementos contidos na lenda tenha certificação histórica.

A falácia inicia-se nos nomes dos protagonistas (Iria, Célio¹¹, Remígio¹², Castinaldo ou Britaldo, sem falar de Effen ou Banam), protótipos criados pelos hagiógrafos para difundir valores a imitar, mas cuja existência real é de difícil argumentação porque a sua «nomenclatura e características nos leva até deuses cristianizados, aos que em parte vieram a suplantam nos seus centros de culto, conformando desta maneira um mundo plural guiado por uma literatura de extracção aristocrática»¹³.

⁸ As fontes litúrgicas do culto de santa Iria foram sistematizadas e transcritas por Avelino Jesus da Costa, *ob. cit.*, p. 39-63.

⁹ Para uma análise detalhada da questão linguística dos textos onde é reproduzida a lenda de Iria veja-se Maria Helena Pires Nunes Ramos, *Santa Iria: itinerários de uma lenda hagiográfica*, Tese Mestrado em Literaturas comparadas portuguesa e francesa época medieval, Universidade Nova de Lisboa, 1994 [Texto policopiado].

¹⁰ Rosa Sanz Serrano, *ob. cit.*, p. 156.

¹¹ Refira-se a propósito que o nome Célio poderia fazer a evocação da colina (uma das sete de Roma) onde se erguia o templo de *Minerva Capta* (a Minerva Cativa), um dos mais antigos templos erigidos em honra de Minerva, o local onde a tradição dizia ter-se fixado o contingente etrusco vindo em ajuda de Rómulo. Cf. Pierre Grimal, *Dicionário da mitologia grega e romana*, trad. de Victor Jabouille, 4.ª edição, Difel, 2004, p. 312. Céleo era também o nome do rei de Elêusis, em cuja corte se acolheu Deméter, na sequência do exílio voluntário a que se submeteu depois de rapto da sua filha Perséfone por Hades, rei dos Infernos. *Idem, ibidem*, p. 81.

¹² A personagem de Remígio pode ter sido inspirada no monge anti-siodorense da Ordem de S. Bento e depois bispo da mesma cidade, homem de grande erudição nas letras divinas e humanas, com reputação de escritor notável em prosa e em verso, que viveu em França no século IX. M. dos Santos Alves, «Remígio», notas à *Segunda Parte da Monarquia Lusitana* de Frei Bernardo de Brito (reimpressão da edição fac-similada de 1975), tomo II, Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2004, p. [56].

¹³ Rosa Sanz Serrano, *ob. cit.*, p. 157.

Luís MATA

Semelhante dificuldade sentimos em radicar historicamente as referências geográficas associadas à lenda, uma vez que a alusão à existência de um cenóbio beneditino nas imediações de Tomar, no século VII, é desmentida pela cronologia da implantação da regra de S. Bento no condado portugalense, que remonta, salvo raras exceções, aos finais do século X¹⁴, enquanto Nabância é inscrita por Jorge de Alarcão «na lista das cidades que nunca existiram e que a nossa hagiografia medieval inventou [...] para baptizar vestígios romanos que eram evidentes no século XIV».

Aplica-se portanto, no caso de Iria, o que Rosa Serrano conclui para o género hagiográfico. Que ele se assumiu como complemento e recurso da perseguição religiosa, contemplando «em forma de lenda a epopeia de uma mudança religiosa, na qual o sincretismo é uma constante na reelaboração de personagens de heróis e heroínas (com uma enorme carga simbólica) que foram abrindo caminho entre as gentes graças à sua difusão popular. E se é certo que não houve intenção de criar novas divindades, chegou-se a um certo politeísmo à medida que a popularidade do santo ia alcançando espaços muito mais reais»¹⁵.

Uma questão de nomes

Mas quem era, então, Iria? Para procurarmos a resposta à pergunta teremos, antes de mais, que descortinar a matriz que deu origem à lenda. Esta matriz encontra-se no mais importante mito agrário das antigas religiões matriarcais do Levante (Egipto, Síria, Fenícia, Mesopotâmia), posteriormente difundido por todo o mediterrâneo ocidental a partir da Grécia e de Cartago: a busca pela deusa da Terra pela sua perdida (ou morta) filha/o ou amante (ex: Isis e Osiris, Anat e Ba'al, Ishtar e Tammuz, Deméter e Perséfone, Ceres e Proserpina, etc).

Não cabe no âmbito deste trabalho explorar o simbolismo subjacente a este mito, que todos os historiadores das religiões são unânimes em considerar uma representação alegórica das sementeiras: o deus que morria e renascia era o grão (semeado em pleno Inverno e germinado na Primavera); a deusa era a Terra que o acolhia e a Lua que o ressuscitava¹⁶. O que aqui nos interessa é sublinhar que a lenda de Iria entronca nas características dos cultos de fertilidade e de fecundidade fenícios e cartagineses que se implantaram no ocidente.

A presença multiseccular (1100 a.C.-206 a.C) de populações semitas¹⁷ na maior parte

¹⁴As exceções são os Mosteiros de S. Martinho de Soalhães e do Salvador da Torre, no ramo masculino, e Mosteiro de São João de Vieira, no ramo feminino. Cf. as obras gerais de José Mattoso e Maria do Carmo Jasmins Dias Farinha (coord.), *Ordens monástico-conventuais: inventário: Ordem de São Bento, Ordem do Carmo, Ordem dos Carmelitas Descalços, Ordem dos Frades Menores, Ordem da Conceição de Maria*, Lisboa, IAN-TT, 2002, pp. 3-49 e de Bernardo Vanconcelos e Sousa (dir.), *Ordens Religiosas em Portugal. Das Origens a Trento – Guia Histórico*, Livros Horizonte, 2005, pp. 41-89. A bibliografia referente a esta matéria é profusa; apenas a título de exemplo vejam-se os trabalhos de Antonio Linage Conde, *Los orígenes del monacato beneditino en la Península Ibérica*, Leon, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, colección *Fuentes y estudios de Historia Leonesa*, nn. 9-11, 1973, vol. II, pp. 741-745 e de José Mattoso, *A introdução da Regra de S. Bento na Península Ibérica*, *Separata Bracara Augusta*, 30, Braga: [s.n.], 1976, *Le monarchisme ibérique et Cluny: les monastères du diocèse de Porto de l'an mille à 1200*, Louvain, Imp. Orientaliste, 1968 e «Eremitas portugueses no século XII», *Lusitania Sacra*, IX (1970-71), pp. 7-40.

¹⁵Rosa Sanz Serrano, *ob. cit.*, p. 156.

¹⁶Sobre este assunto, ver, por exemplo, Moisés Espírito Santo, *Cinco mil anos*, *ob. cit.*, p. 134 e ss.

¹⁷Estes grupos semitas são chamados «púnicos» por Plínio, «blastofenícios» por Apiano (*Iber.* 56), «Bastuli Poeni» por Ptolomeu (2, 4, 6) e «libiofenícios» por Avieno (*OM* 421). A tal ponto os iberos eram próximos dos colonizadores semitas que a esposa do general cartaginês era natural de Castulo (Linares, Jaén), capital do distrito mineiro de Oretania (Lívio 24.41).

das cidades do sul da Península Ibérica – que as fontes clássicas, nomeadamente Estrabão (3, 2, 13) e Plínio (3, 8), documentam –, deixou marcas profundas na religiosidade indígena. Estas marcas resultaram da trasladação e da instalação de consideráveis contingentes cartagineses de África por Aníbal e materializaram-se na adopção das divindades orientais, representadas em objectos de culto e em santuários¹⁸.

Também na região de Santarém, onde a instalação semita foi precoce e a cultura oriental se manteve enraizada até aos alvares da romanização¹⁹, a adopção do panteão exógeno (pelo menos das divindades mais importantes) foi uma realidade. É pelo menos o que parece indicar a referência a *Balâta*, utilizada na *Nuzhat al-Mushtâq* de al-Idrîsî (1099-1165/66) como corónimo (i.e, para identificar a ubérrima planície aluvial do estuário do Tejo²⁰) e que deriva de *Ba'alat* (“senhora”), forma feminina da palavra fenícia *Ba'al* (“senhor”).

Muito embora vários deuses e deusas do panteão cananaico usem este título honorífico, a referência a *Ba'alat* parece aplicar-se, nas fontes clássicas e bíblicas, à deusa-mãe fenícia, 'Ashtart, cujo nome se helenizou em Astarté ou Atargatis e cujo culto se encontra atestado por todo o Mediterrâneo (Ur, Tiro, Sidón, Kition, Lapetos, Mênfis, Pyrgi, Malta, Montya, Cartago, Hispânia).

Tal como a babilónica Ishtar e a cananaica Anat, cujas funções parece reproduzir, Astarté foi venerada como deusa da fecundidade, do amor e também da guerra e como protectora dos navegantes. Como encarnação da vitalidade sensual e sexual adquire traços marcadamente eróticos, sendo representada em geral nua. O Antigo Testamento testemunha o carácter parcialmente orgiaco do seu culto (Juizes 10: 6, I Samuel 7: 4 e 12:10), pelo que seria posteriormente assimilada em autores como Filon de Biblos (I 10, 31) à Afrodite grega e o seu culto ocasionalmente ligado à prostituição sagrada e a ritos báquicos.

Pelo carácter sincrético da sua personalidade, Astarté confundia-se também com Isis, com Hera e com a deusa-mãe Cibele, sendo os seus animais sagrados o leão e a pomba²¹. Como deusa celeste – Jeremias (7:18 e 44: 17) faz-lhe referência sob o epíteto

¹⁸ A este respeito vejam-se os trabalhos de José María Blázquez Martínez e María Paz García-Gelabert, «El impacto fenicio en la religiosidad indígena de Hispania», em *Actas del IV Congreso Internacional de Estudios Fenicios y Púnicos. Cádiz, 2-6 de octubre de 1995*, Madrid 2001, pp. 551-560, José María Blázquez Martínez, «El legado cartaginés a la Hispania Romana», em M'hammed Hassine Fantar – Mansour Ghaki (eds.), *Actes du IIIe. Congrès International des Études Phéniciennes et Puniqes, Tunis, 11-16, novembre 1991, Tunis 1995*, vol. 1, pp. 149-164 e idem, «Nuevas aportaciones a la religiosidad iberica», em *Lucentum, XIX-XX (2000-2001)*, pp. 149-181. Para o caso específico da Lusitânia, veja-se também Jaime Alvar, «Cultos orientais e místéricos na província da Lusitânia», em *Religiões da Lusitânia, ob. cit.*, pp. 205-210.

¹⁹ Esta presença está arqueologicamente comprovada desde o final do século IX a. C. Cf. Ana Margarida Arruda, «A ocupação da Idade do Ferro da Alcáçova de Santarém no contexto da expansão fenícia para a fachada atlântica peninsular», em *Estudos Orientais*, vol. IV: *Os fenícios no território português*, Lisboa, 1990, p. 207. Sobre este temário vejam-se ainda da autora, «Fenícios no estuário do Tejo: os dados de Santarém», em *Actas do colóquio «Os fenícios no extremo Ocidente»*, Almada, 1999 e «A Alcáçova de Santarém e os fenícios no estuário do Tejo», em *De Scallabis a Santarém*, Catálogo, Lisboa, 2002, pp. 29-35. Também sobre o mesmo assunto, Ana Margarida Arruda e Helena Catarino, «Cerâmica da Idade do Ferro da Alcáçova de Santarém», em *Clio* n.º 4, Lisboa, 1982, pp. 35-42.

²⁰ Cf. António Rei, *Santarém e o Vale do Tejo, na geografia árabe*, Separata de *Arqueologia Medieval*, n. 9, Edições Afrontamento, p. 66. O mesmo autor recorda que nas fontes árabes Santarém é localizada próxima do mar, porque o estuário do Tejo já era considerado como um braço de mar, o tradicional “mar da palha”. Cf. António Rei, «O *Gharb al-Andalus* em dois geógrafos árabes do século VII/XIII: Yâqût al-Hamawî e Ibn Sa'id al-Maghribî», em *Medievalista on line*, ano 1, número 1, 2005, p. 20, nota 2.

²¹ Este facto pode explicar o aparecimento, em Alfange, de uma estátua do deus Harpócrates, filho de Isis, até ao momento ainda não identificada pelos especialistas e datável do período imperial (século II). Tal como o modelo oriental mais conhecido, no qual inegavelmente se inspira, a estatueta escalabitana,

Luís MATA

de “rainha do céu” – Astarté identifica-se com a estrela da tarde e Luciano de Samoçata (*dea syr.* 4) assimila-a a Selene. No Oriente assimilava-se também a Europa, segundo pode deduzir-se da obra de Luciano (*dea syr.* 4) que, ao referir-se ao grande templo de Astarté em Sidón, relata como um sacerdote do lugar lhe havia confessado que, na realidade, o santuário era consagrado a Europa-Elat, testemunho corroborado por Aquiles Tatius (I 6, ss) que no século II descreve um quadro decorado com o rapto de Europa existente no templo sidoniano. Na Península Ibérica a hipóstase Astarté-Juno, consolidada na época romana, atesta-se em moedas de *Illici* (Elche) e em santuários ibéricos como o da *insula Iunonis* ou *Aphrodisias* (Pli. *NH*, IV 120; Str, III 5,5) e do *promontorium Iunonis* (Mel, II 96) e aparece representada em esculturas de El Carambolo, Castulo, e Alcoy, em cerâmicas de Elche, num pendente de Santiago de la Espada, em bronzes de Berrueco e num pente de Medellín. Nalguns casos, como em Pozo Moro, Baza e Galera surge com carácter funerário²². Um testemunho da sobrevivência do seu culto podemos tê-lo na referência tardia a Salambó, ainda venerada em *Hispalis* (Sevilha) no séc. III, segundo descrição do *Breviário de Évora*, obra medieval que narra a morte das santas Justa e Rufina no ano 287²³.

A versão ribatejana do culto de Astarté tem, a este respeito, uma particularidade interessante relativamente às suas congéneres, uma vez que, à semelhança de outras micro-realidades historico-culturais, chama à deusa-mãe fenícia simplesmente «*yâ-reâh*», ou seja, em hebraico, «Lua».

A popularidade do culto lunar no estuário do Tejo comprova-se pela presença do santuário *Soli Aeterno Lunae* em Sintra²⁴. Esta popularidade foi de resto testemunhada por Estrabão (58 a. C.- 25 d. C.), o qual, ao referir-se aos «galaicos»²⁵, diz: «Não têm ima-

actualmente no espólio do Museu Municipal de Santarém, figura o deus egípcio como um menino nú, chupando o dedo indicador, embora no exemplar local a mão esquerda apareça colocada sobre o ventre, sinal de fertilidade, substituindo, nesta função, a característica cornucópia ou o corno da abundância. Naturalmente a modelação da figura foi adaptada aos cânones estéticos então vigentes, facto bem visível no tratamento do cabelo, cujo penteado já não é a típica trança lateral egípcia caindo do lado direito, característica dos filhos divinos, “colando-se”, ao invés, ao padrão visual da estatuária greco-romana.

²²Uma relação exaustiva dos testemunhos do culto de Astarté na Península Ibérica pode encontrar-se em Guadalupe López Monteaudou e Maria Pilar San Nicolás Pedraz, «Astarté-Europa en la Península Ibérica: un ejemplo de *interpretatio romana*», em *Complutum Extra*, 6 (I), 1996, pp. 462-463. Sobre o culto de Astarté ou Tanit na Península Ibérica, ver José M. Blázquez, *Diccionario de las religiones prerromanas de Hispania*, Madrid, pp. 30 e ss.; idem, *Primitivas religiones ibéricas II. Religiones prerromanas*, Madrid, pp. 140-144 e 181-189. Pode ainda consultar-se relativamente à imagem de Artarte em Ibiza, José María Blázquez Martínez, «Astarté entronizada entre esfinges de Puig dels Molins, Ibiza», em *Actas del III Congreso Español de Antiguo Oriente Próximo* (Huelva, del 30 de Septiembre al 3 de Octubre de 2003), *Huelva Arqueológica* 20, Diputación Provincial de Huelva, 2004, pp. 115-125. Em Portugal o culto de divindades fenícias, nomeadamente de Baal também já foi documentado arqueologicamente no Cabo de S. Vicente (Sagres) e em Tavira. Sobre o último santuário ver o trabalho de Maria Garcia Pereira Maia e Luís Fraga da Silva, «Culto de Baal em Tavira», em *Actas del III Congreso Español de Antiguo Oriente Próximo* (Huelva, del 30 de Septiembre al 3 de Octubre de 2003), *Huelva Arqueológica* 20, Diputación Provincial de Huelva, 2004, pp. 171-194.

²³J. M. Blázquez, El impacto de la religión semita, fenicios y cartagineses, en la religión íbera», *ob. cit.*, p. 53.

²⁴Sobre este santuário vejam-se os artigos de José Cardim Ribeiro, «*Soli Aeterno Lunae*. O santuário», em *Religiões da Lusitânia*, *ob. cit.*, p. 235-239 e «*Soli Aeterno Lunae*. Cultos astrais em época pré-romana e romana na área de influência da Serra de Sintra: um caso complexo de sincretismo?», em *Divindades Indígenas e Interpretatio Romana: II Colóquio Internacional de Epigrafia “Culto e Sociedade”*, Sintra (no prelo).

²⁵Como lembra Moisés Espírito Santo, Cinco Mil anos, *ob. cit.*, p. 190, o etnónimo «galaico» aplicava-se a uma vasta área que podia compreender toda a faixa atlântica da Península Ibérica, classificando, no tempo de Estrabão, o actual território a Norte do Mondego (ou do Tejo), incluindo a Galiza e as Astúrias. Esta realidade geográfica manteve-se, de resto inalterada até à Idade Média, pois no seu *Kitâb bast al-ard fi-l-tûl wa-l-ard*, Ibn Sa‘id, também conhecido por al-Magribí (1213-1286), refere-se no Clima Vi-Secção primeira, à cidade de Montemor-o-Velho, «das terras da Galiza» e a Coimbra como «capital da Galiza». Cf. António Rei, «O *Gharb al-Andalus* em dois géógrafos árabes do século VII/XIII», *art. cit.*, p. 21.

gens [de culto] e têm uma certa divindade inominada à qual, em noites de Lua Cheia, as famílias prestam culto dançando até ao amanhecer diante das portas das suas casas»²⁶. Blázquez Martínéz recorda que os nomes das divindades também eram tabú entre os irlandeses com o deus Teutanes, entre os galos com divindades da floresta de Marselha e entre os vascos com o nome da Lua, a sua principal divindade indígena, de cujo culto mantêm muitos vestígios²⁷. Luciano de Samoçata, escritor grego do século I d. C., reclama a descoberta da razão de ser desta ausência de imagens astrais, dizendo sobre os sírios da época: «O Sol e a Lua são as únicas divindades que os sírios não representam por imagens. Porque têm eles este costume? Eu próprio descobri a razão: é coisa santa, pretendem eles, erigir imagens aos deuses porque as suas aparências não se manifestam aos olhos de todos os humanos. Ora, o Sol e a Lua resplandecem ao olhar de todos, toda a gente os vê. Para quê então erigir imagens a divindades que se tornam visíveis no céu?»²⁸.

«Os cultos astrais – recorda oportunamente Aires Nascimento – haviam sido particularmente visados nas condenações dos priscilianistas, nomeadamente no I Concílio de Braga. E em diversos testemunhos, ao lado do culto do Sol e da Lua, ou das estrelas, aparece documentada a existência do culto ao fogo e às águas»²⁹. Em finais do séc. VI, também o II concílio de Braga (572), celebrado sob a presidência de Martinho de Dume (510-580), metropolitano daquela zona, faz referência à observação e culto tradicional que os gentios faziam dos elementos naturais, do curso da lua, das estrelas e dos signos antes de iniciarem a construção de uma casa, fazerem a sementeira, plantarem árvores ou contraírem matrimónio (c. 72)³⁰. Na obra *De correctione rusticorum*, que o mesmo Martinho endereça a Polémio, bispo de Astorga, repreendem-se os camponeses por acenderem velas junto às pedras, às árvores, às fontes e às encruzilhadas (*nam ad petras, et arbores, ad fontes, et per trivium cereolum incendere*) e realizarem oferendas em festividades como as calendas ou os deuses domésticos³¹, além de se condenar a idolatria, a adivinhação ou os augúrios e a bruxaria e instar os cristãos a deixar de designar os dias da semana pelos nomes latinos pagãos (*Lunae dies, Martis dies, Mercurii dies, Jovis dies, Veneris dies, Saturni dies e Solis dies*) para passar a designá-los pela terminologia eclesiástica (*Feria secunda, Feria tertia, Feria quarta, Feria quinta, Feria sexta, Sabbatum, Dominica Dies*).

Apesar de precoce, esta atitude reprobatória (que implicou inclusivé o encerramento de vários templos pagãos) não teve reflexo no universo comportamental a que se destinava. Séculos depois das prédicas de Martinho, um outro autor cristão, Beato de Liébana, nas Astúrias, continua o mesmo elenco de superstições e alarga-o, referindo, em 786, «a preocupação com o pôr do pé, o atender à lua e aos seus dias, como fazem os homens para as sementeiras ou para domesticar os animais, para castigar as crianças, para plantar árvores, para iniciar uma obra, para fazer uma transferência, para se meter a caminho»³². Realidade comprovada nos abundantes amuletos

²⁶ Estrabão, *Geografia*, III, 4, 16, cit. por Moisés Espírito Santo, *Cinco mil anos*, ob. cit., p. 190.

²⁷ José Maria Blázquez, «La religiosidad de los pueblos hispanos vista por los autores griegos y latinos», *Emerita* 26, 1958, p. 95.

²⁸ Luciano de Samoçata, *A deusa Síria*, art. 34, em Moisés Espírito Santo, *Origens do Cristianismo Português*, Lisboa, 2001, p. 48.

²⁹ Aires A. Nascimento, «A “Religião dos Rústicos”», art. cit., p. 326.

³⁰ Rosa Sanz Serrano, ob. cit., p. 54.

³¹ Idem, *ibidem.*, p. 55.

³² Aires A. Nascimento, «A “Religião dos Rústicos”», art. cit., p. 327.

Luís MATA

encontrados em contextos mais arcaicos, na simbologia astral das lápides funerárias indígenas encontradas por toda a Hispânia até à época medieval e inclusive nas esclarecedoras imagens do sol e da lua associadas a Cristo e a Maria na igreja visigoda de Santa Maria de las Viñas (Burgos)³³. Que se materializa no culto dos ídolos, das pedras, das árvores, das fontes ou no fogo das tochas referidos no c. 11 do XII Concílio de Toledo (*cultores idolorum, venatores lapidum, accensores facularum et excolentes fontium vel arborum admonemus*). Uma realidade ainda visível nos começos do século XX em Villa del Bollo (Ourense, Galiza) e retratada no livro de Nicolás Tenorio, *La Aldea Galega*, onde se lê que «existe entre os aldeãos um curiosíssimo costume cuja origem tenho por bastante primitiva. Tanto no Verão como no Inverno, mas principalmente durante as noites de lua clara na primeira das estações, e especialmente nos plenilúnios, homens e mulheres da aldeia saem das casas para a rua a desfrutar da claridade do astro da noite. As famílias agrupam-se e fazem festas em honra da lua, nas quais dançam homens e mulheres e cantam ao som do pandeiro e de conchas. Os cantares dirigem-se à lua, misturando-se neles episódios ou queixas de amores»³⁴.

Uma questão de datas

De uma forma geral as fontes antigas datam o martírio de Iria em 653. A referência cronológica é bastante interessante, pois assinala o início do reinado de Recesvinto (desde 648 reinava conjuntamente com seu pai, Khindasvinto), consagrado no VIII Concílio de Toledo³⁵ (realizado em Dezembro desse ano), na sequência do qual o monarca passa a reunir sob um só código legal (o *Liber Iudiciorum*) todo o direito do reino visigodo, uniformizando as diferenças jurídicas e religiosas entre hispanos e godos. Por outras palavras, assinala, muito provavelmente, a erecção de uma basílica visigótica – que o mesmo é dizer, a cristianização do antigo espaço sagrado indígena. Episódio que, como veremos, teve vários paralelos no resto da Península e cujo exemplo mais parecido se pode encontrar na basílica de S. Juan de Baños de Cerrato (Palência), que conserva uma epígrafe do referido monarca visigodo³⁶.

Foram as decisões conciliares das monarquias arianas que, como vimos, se tornaram a base da repressão material do paganismo, emanando dos cânones as acções contra

³³Rosa Sanz Serrano, ob. cit., p. 55.

³⁴Cf. Julio Caro Baroja, *Los pueblos del Norte de la Península ibérica: análisis histórico-cultural*, 1943, p. 200. O livro de Nicolás Tenorio foi entretanto publicado. Ver Nicolás Tenorio (introd. de Carlos García Martínez), *La aldea gallega*, Vigo, Edicions Xerais de Galicia (série Extramuros, 1), 1982.

³⁵Sobre os concílios toledanos vejam-se a monumental obra de Jacques-Paul Migne, *Patrologia Lusitana*, 1.ª ed., 1844-1855 + 4vol. (1862-1865). Também podem consultar-se as obras de Z. García Villada, *Historia Eclesiástica de España*, T. II-1, cap. V, pp. 107-129; T. González, «Los Concilios de Toledo», em HIE, T. I, pp. 536-563; Juan Francisco Rivera, *Los concilios de Toledo*, em Fliche-Martin, *Historia de la Iglesia*, EDICEP, Valência, 1975, T.V, pp. 709-717; José Orlandis, *La Iglesia en la España visigótica y medieval*, EUNSA, Pamplona, 1976; Antonio García y García, «Para una interpretación de los concilios y sínodos», em Antonio García y García, *Iglesia sociedad y derecho*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1985, pp. 373-388 e Charles Mounier, «L'Ordo de celebrando concilio Wisigothique. Ses remaniements jusqu'au Xe siècle», en: *Revue des Sciences Religieuses*, nº 37 (1963), pp. 250-271.

³⁶Na lápide, datada do ano 661, pode ler-se, «Precursor do Senhor, Mártir, João Baptista, possui em eterno dom esta basílica para ti construída, a qual devoto eu, rei Recesvinto, eu mesmo amante do teu nome, te dediquei, erigindo-a e dotando-a ás minhas custas e dentro do território de minha própria propriedade na Era 699, ano décimo terceiro do meu glorioso co-reinado». Recentemente descobriu-se em documentação do século XVI referências a uma epígrafe com um texto idêntico a este em S. Román de Hornija (Valladolid).

a idolatria, a magia e a adivinhação, sobre as quais os reis visigodos tinham os mesmos preconceitos que os seus antecessores romanos³⁷. Porque «o paganismo – recorda Rosa Serrano –, como mescla de povos, raças, estruturas políticas, culturas e ideias, carente de um programa comum, mostrava-se como a antítese do que a ideia de um estado universal, homogéneo e excluyente significava numa época de importantes contrastes ideológicos e territoriais, de uma acentuada crise interna do Estado, de massiva afluência de elementos estrangeiros às províncias e de precária situação socioeconómica»³⁸.

Prova dessa repressão é o conteúdo no título II do livro VI do (já mencionado) *Liber Iudiciorum*³⁹, sob a epígrafe *De maleficis et consulentibus eos adque veneficis*, onde as práticas pagãs eram castigadas – dependendo da origem social e da sua transcendência – com fortes multas, flagelação, suplicios, corte de cabelo, expropriação e escravatura aos *ingenui* e a venda *in transmarinis partibus* aos já escravos. O livro XII do mesmo código estipulava, por sua vez, a proibição da celebração da Páscoa judia, do *Sabbat* e das bodas noutra rito que não o católico, implicando o incumprimento a pena de morte na fogueira. Uma linha de acção que tem o seu exemplo mais acabado no cânone 11 do XIII Concílio de Toledo (681), convocado por Ervígio, contra *De contoribus idolorum*, onde os reunidos *in terrore delinquentium* eximiam os idólatras da pena de morte (pois que qualquer acto contra a fé próprio de homens escravizados pelo Diabo se considerava, já por si, a morte), mas obrigavam os bispos e juizes a irradiar e exterminar estes sacrilégios onde os encontrassem, castigando os seus seguidores com açoites (no caso dos servos ou escravos) ou com penas de excomunhão e desterro (no caso dos livres).

A reincidência da questão do paganismo nas reuniões conciliares e a violência da carga penal imposta aos actos idólatricos prova a sobrevivência e a generalização das práticas pagãs aos diversos estratos sociais, mesmo os mais elevados, onde a sua popularidade era realmente atentatória da estabilidade do Estado. O que explica e justificaría, em última instância, o aumento da *familia ecclesiae*.

Apesar do precoce⁴⁰ (mas lento) progresso da religião “oficial”, a verdade é que desde o século VII as referências à destruição, violação e reutilização de materiais funerários, ornamentos e mármore – respigadas, quer nas actas conciliares, quer em várias leis visigóticas –, começam a ser mais frequentes, denunciando em geral a reutilização e cristianização de templos pagãos. Deste processo de reconversão são exemplo as Ermidas de Nuestra Señora de los Arcos (La Rioja), S. Pedro de Elorriaga (Lemos), o *martyrium* de Marialba e a basílica de S. Frutuoso de Montélios (Braga), construídos sobre antigos mausoléus preromanos; a igreja de Santa Lucia del Tampal, erigida sobre um templo dedicado a *Ataecina*; as de Santa Eulália de Bóbeda (Lugo) e de S. Juan de Baños de Cerrato (Palência), antigos templos pagãos dedicados a um deus da água e recon-

³⁷ Rosa Sanz Serrano, *ob. cit.*, p. 116.

³⁸ *Idem, ibidem*, p. 99.

³⁹ Este código legal, rebaptizado mais tarde *Fuero Juzgo*, continuaria a ser, até ao século IX, a maior fonte do direito em Portugal, Galiza, Astúrias e Leão e Castela. A sua promulgação implicaria também a reorganização administrativa e religiosa do território Hispânico segundo o modelo romano (alterado pela ocupação bizantina), restaurando-se assim os conventos jurídicos, cujas capitais se procuraram fazer coincidir com as sés episcopais. Este facto acentua a hipótese, levantada por diversos autores, de Santarém poder ter sido sede de um bispado visigodo. Ver sobre este assunto, Jorge Custódio, *Santarém Cidade do Mundo*, Santarém, 1996, vol. I, p. 65 e bibliografia citada na nota 7.

⁴⁰ Talvez desde inícios do séc. IV, uma vez que os bispos reunidos no Concílio de Elvira pediam acção aos seus fiéis, muito embora recriminassem a morte gratuita por destruir ídolos. Cf. Rosa Sanz Serrano, *ob. cit.*, p. 118.

Luís MATA

vertidos posteriormente em igrejas cristãs de tipo basilical; e finalmente, a de Barcina de los Montes (Burgos), inicialmente dedicada a *Vurovios*, o deus de onde derivaria nome da localidade (La Bureba). Nas palavras de Rosa Sanz Serrano «aos templos privou-se-lhes dos seus deuses, do seu alimento e das suas fundações, do seu sacerdócio e dos escravos públicos e libertos que se encarregavam dos trabalhos básicos. E os deuses perderam as suas possessões porque o Estado, seu proprietário real, deixou de garantir-lhas»⁴¹.

No mesmo sentido vai ainda a cristianização de certos exemplares de estatuária indígena existentes nas actuais províncias espanholas de Ávila, Segóvia, Salamanca, Zamora, Cáceres e Toledo, ou nas regiões portuguesas de Trás-os-Montes e Beira Alta, conhecidos por “berrões”, aos quais se atribui indiscriminadamente um significado funerário ou religioso relacionado com santuários pré-romanos.

O culto de Santa Iria em Santarém

Foi no arrabalde ribeirinho de *Seserigo*, junto ao que mais tarde se chamaria de *Ribeira dos Barcos*, que se implantou o culto de Iria. O nome do bairro, que tanto tem dividido os historiadores⁴², parece ter uma raiz semita, designando a função principal que este porto fluvial manteve ao longo dos séculos: o controlo do tráfego de pessoas e mercadorias que circulavam no rio.

šasar ih [xaxarig] – «dominar, governar. rio»⁴³

De acordo com as parcos indícios que os documentos deixam vislumbrar, a estrutura sacra incluiria, para além da capela da divindade e do padrão, ainda hoje existentes, um “sepulcro” (altar sacrificial) e um «poço», situado atrás do padrão. Insere-se, portanto, de acordo com a classificação proposta por Maria Teresa Moneo, na classe de templos urbanos de tipo “semítico”, de que são exemplo os de Alcludia de Elche (séc. VI a.C.) e da Illeta dels Banyets de Campello (séc. I a.C), os quais mostram «semelhanças com algumas construções sacras do Oriente e, mais concretamente, do mundo fenício, onde alguns templos são simples recintos, não muito grandes, ao ar livre, que contêm no seu centro o santuário ou capela da divindade, com um simples bétilo, o altar dos sacrifícios e duas colunas que eram símbolos da divindade»⁴⁴.

Quase nada sabemos do primitivo santuário, que em carta datada de 19 de Setembro de 1269 era já chamado de «pequeno»⁴⁵. Para este desconhecimento em muito con-

⁴¹ Idem, *ibidem*, p. 122.

⁴² Para Herculano, tomo II, p. 311, por exemplo, é um sinónimo de *sessega*, nome comum que significa terreno à borda de um ribeiro ou rio, próprio para construir azenhas, em cuja opinião é seguido por Viterbo, *Elucidário*, vol. II, p. 562.

⁴³ Cf. Moisés Espírito Santo, *Dicionário Fenício-Português*, *ob. cit.*, respectivamente p. 252 e p. 148 (cf. para a tradução, p. 99).

⁴⁴ Maria Teresa Moneo, «Santuarios urbanos en el mundo ibérico», em *Complutum*, 6, 1995, p. 249.

⁴⁵ Trata-se da venda a D. Afonso III de uns quinhões de casas em *Seserigo*, que possuíam Fernando Sobral e Maior Soares de Alfange «ante sanctam Erenam parvam», as quais tinham herdado de Soeiro Gonçalves de Alfange, pai de D. Maior. O documento, gentilmente fornecido por Leontina Ventura, diz o seguinte:

Karta de venda de quinonibus de casis [quos] comparavit dominus Rex in Sanctarena in Seserigo
Noverint universi quod ego Fernandus Soveral et uxor mea Maior Suerii facimus cartam venditionis et firmitudinis vobis donno Alfonso dei gratia Regi Portugalie et Algarbii de nostris quinonibus de casisquos habemus in villa de Sanctarena ubi vocatur Seserigo ante **sanctam Erenam parvam**, et ipse case fuerunt de Suerio Gundisalvi de Alfangi patre mei Maioris Suerii. Vendimus vobis domine nostros quinio-

tribuíram, quer a erecção de uma nova igreja paroquial (com o concomitante abandono e ruína do velho templo), quer as remodelações que o espaço original viria a sofrer em finais do século XV e em meados do século XVIII.

A alteração quatrocentista ocorreu na sequência da construção, por Vasco Pessanha de Almeida, fidalgo da casa real de Afonso V e contador-mor da Casa de Ceuta († 1511), da ermida de N.^a Sr.^a das Neves, cuja estrutura aproveitou parte do corpo da Ermida de Santa Iria-a-Velha⁴⁶.

A modificação setecentista deu-se no reinado de D. José, pouco antes do terramoto de 1755 e pressupôs, segundo se deduz das actas do senado, uma demolição completa do vetusto edifício, reconstruído com a feição tardo-barroca que ainda hoje ostenta⁴⁷.

Quanto ao padrão – designado, consoante os tempos, *malhão*, *pego*, *penedo* ou *baluarte* – o actual monumento foi erigido após uma adjudicação camarária feita em 3 de Janeiro de 1643 a João Debra (?), pedreiro morador em Santarém, pela quantia de vinte e dois mil réis⁴⁸, tendo tido ainda obras em 1755, decerto por altura da construção da ermida barroca. Mas a tradição refere com insistência a existência de um monumento rupestre, cuja construção é reportada ao reinado de D. Dinis e ao milagroso evento da abertura das águas do Tejo ocorrido na presença do rei, da família real e de várias religiosas de Almoester. Evento que alguns autores têm visto confirmado em documentação coeva, concretamente numa doação feita por Dona Berengária Aires ao Mosteiro de Santa Maria de Almoester, em 12 de Fevereiro de 1325, e que Francisco Brandão transcreve na Sexta Parte da *Monarquia Lusitana*.

Esclareça-se desde já que a questão do milagre é uma burla religiosa, montada certamente no contexto do processo de canonização de D. Isabel de Aragão, concluída, como se sabe, em 25 de Maio de 1625, por bula do papa Urbano VIII. Num aturado estudo coordenado em finais do século XIX por António de Vasconcellos era sublinhado não haver evidência de milagres operados em vida da rainha, considerando-se sig-

nis de ipsis nostris casis pro precio quod de vobis accepimus, scilicet centum et quinquaginta marabitanos de XV solidis pro marabitano, quia tantum nobis et vobis placuit et de precio nichil remansit in debito pro dare. In cuius rei testimonium mandavimus inde vobis fieri hanc cartam per Didacum Dominici nostrum tabellionem in Celorico. Et rogavimus iudices et concilium ipsius loci quod presentem cartam meum ibi feci in testimonium. Et nos iudices de Celorico rogati a Fernando Soveral et uxore sue Maiore Suerii hanc presentem cartam sigilli nostri munimine fecimus communiri.

Testes: Menendus Gomecii et Johannes Martini, tunc iudices Celorici, Dominicus Guedaz, Stephanus Gunsalvi, Dominicus Roderici, Martinus Johannis scutifer. Et ego Didacus Dominici vester publicus tabellio in Celorico, hiis omnibus interfui [fl. 96v] hanc cartam manu propria scripsi et hoc signum meum ibi feci in testimonium. Et nos iudices de Celorico rogati a Fernando Soveral et uxore sue Maiore Suerii hanc presentem cartam sigilli nostri munimine fecimus communiri.

⁴⁶ Cf. Ignácio da Piedade e Vasconcelos, *História de Santarém Edificada*, Lisboa Ocidental, 1740, Livro Segundo, cap. XXIV, p. 382-383. Deve tratar-se do filho do alcaide-mor de Torres Novas, D. Pedro de Almeida, e de D. Maria da Silva. A confirmar-se este facto, foi ainda comendador de Alfange, tendo morrido sem sucessão. Foram suas irmãs D. Brites da Silva (cc D. Álvaro Coutinho, comendador de Almourol) e D. Catarina da Silva de Almeida cc António Jorge de Andrade). Refira-se a propósito que a devoção que tinham pela imagem da Senhora das Neves os navegantes parece reforçar a existência de um santuário ou lugar sagrado consagrado a Astarté, deusa de forte carácter marítimo, cujo culto foi reconfigurado na época romana sob a forma de *Venus marina* (Or. Mar. 58, 437, 444), *Noctiluca* (Or. Mar. 429) ou *Lux Divina* (Estrabão III I, 9).

⁴⁷ Segundo documentação recolhida por Mário de Sousa Cardoso, em sessão de 1 de Outubro de 1755 a Câmara Municipal de Santarém manda embargar esta obra por falta de autorização para abertura dos alicerces. Cf. do autor, «A Ermida de Santa Luzia», em *Correio do Ribatejo*, 24 de Agosto de 2001.

⁴⁸ Cf. *Livro de Actas da Câmara Municipal de Santarém (1642-1647)*, fol. 60 [cota BMS: B 1236]. O senado da câmara era na altura constituído pelo juiz de fora João de Freitas Coutinho, pelos vereadores Cristóvão Couceiro, Álvaro de Mancelos de Moraes e Pedro Afonso do Avelar e pelo procurador do concelho Gaspar Dias de Oliveira.

Luís MATA

nificativo o facto dos documentos equevos, concretamente o códice conhecido por *Lenda da Rainha Santa*, não lhes fazer qualquer referência: «É verdade – diz o especialista – que a *Lenda* ou *Relação*, depois de consignar muitos milagres realizados por ocasião dos funeraes e em seguida ao enterro de D. Isabel, conta cinco operados durante a sua vida: e também é certo que ao processo de canonização se juntou a publicoforma de outro documento desta epocha, que existia no cartorio de Almoester, e que se acha transcrito integralmente na parte VI da *Monarchia Lusitana*, liv. XIX, cap. XLIV, no qual se tem querido ver um sexto milagre de D. Isabel enquanto viva. Mas os §§ da *Lenda* onde estes milagres se narram são evidentemente uma ampliação ao texto primitivo, feita em tempo posterior. O § final que se lê em Brandão, esse nem remonta alem dos fins do seculo XVI. Emquanto ao 6.º milagre, a autenticidade do documento com que se tem pretendido provar não está superior a dúvidas e desconfianças e a sua redacção é por tal forma obscura que difficilmente poderá fazer-se acreditar aquilo que o século XVII nele quis ler. Nem a congregação dos ritos, nem os auditores da rota julgaram provado o facto miraculoso cuja notícia de lá se extraiu»⁴⁹.

Mais de meio século depois, em comunicação apresentada à Academia Portuguesa de História, em Fevereiro de 1958, António Baião voltava a evidenciar, de forma particularmente ácida, a fraca credibilidade das fontes documentais que apoiavam o suposto milagre, afirmando que «o documento em questão não resiste a uma análise escrupulosa, que aliás não merece. O notário de Santarém não se preocupou com a linguagem coeva, adulterou-a a seu bel-prazer, datou-o duma forma desconhecida, inventou um sinal público *ad hoc* e, escrevendo-o com uma tinta descorada, deixou-nos mais uma prova da sua má fé e ignorância.»⁵⁰

Com efeito, não apenas não existem quaisquer referências na documentação do reinado de D. Dinis a um tabelião régio de nome Martim Vaz, redactor da suposta doação, como o aspecto redondo das letras denuncia a pena quinhentista tardia que a produziu. Acresce o anacronismo da doação, uma vez que segundo o epitáfio primitivo da nobre, existente junto à Capela de S. João Baptista do Mosteiro de Almoester, D. Berengária Aires teria falecido «autem in habitu Cisterciensi in die Beati Andreae Era MCCCXLVIII», isto é, a 1 de Fevereiro de 1310⁵¹, sendo certo que em 1308, segundo documentação citada por Francisco Brandão, ainda recebeu mercê de D. Dinis em con-

⁴⁹ António Garcia Ribeiro de Vasconcellos, *Evolução do culto de Dona Isabel de Aragão*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1894, vol. I, p. 11. O documento a que se faz referência é publicado por Frei Francisco Brandão, *Monarquia Lusitana*, Sexta Parte, Lisboa, 1672, fol. 533.

⁵⁰ António Baião, «Escavando no Passado – II: A canonização da rainha Santa Isabel – Milagre inventado por um documento falso, que Roma não teve em consideração», em *Ocidente*, nº 240, volume LIV (Abril, 1958), pp. 145-148. Num artigo recente, Luís Miguel Rêpas volta a abordar, ainda que lateralmente, este assunto. Cf. Luís Miguel Rêpas, «A fundação do Mosteiro de Almoester: novos documentos para uma velha questão», em *Estudos em Homenagem ao Professor Doutor José Amadeu Coelho Dias*, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto, 2006, pp. 103-122.

⁵¹ A lápide de D. Berengária foi pela primeira vez lida e transcrita em 1758 pelo vigário de Almoester, António Filipe da Silva, que a refere nas *Memórias Paroquiais* (IANTT, *Memórias Paroquiais*, vol. 3, Mem. 13, fl. 120). A leitura foi depois reproduzida por Pedro A. de Azevedo n' *O Archeologo Português*, vol. II, nn. 6 e 7 (Junho-Julho), Lisboa, Imprensa Nacional, 1896, p. 186. Mais recentemente de Mário Jorge Barroca tratou-a detalhadamente na sua *Epigrafia Medieval Portuguesa (862-1422)*, [s.l.], 2000, vol. II, t. II, pp. 1365-1367. Esclareça-se, a propósito, que o «Beato André» mencionado na epígrafe não se refere ao Apóstolo de Cristo (celebrado a 30 de Novembro), mas antes a André de Ségni (1230-1302), franciscano nascido em Anâni (Itália), sobrinho de Alexandre IV (1254-1261) e tio de Bonifácio VIII, falecido a 1 de Fevereiro de 1302. Assim se explica, portanto, a nota «mense Februarii» que encerra a inscrição, que parece, à primeira vista, uma incongruência. Cf. José Leite, S. J. (org.), *Santos de cada dia – I (Janeiro-Fevereiro-Março Abril)*, 4ª ed., Editorial A. O., Braga, 2003, pp. 119-120.

servar juizes independentes dos de S. Salvador na honra e julgado de Santa Olaia e Cinfães⁵². Talvez por isso o próprio cronista cisterciense tenha tido dificuldade em datar o suposto milagre, pois se o situa em 1324, defende-se rematando: «Se não parecer assentado com boas confrontações este discurso, lancem os olhos aos antecedentes da vida d'el Rey, que em quasi todos esteve parte delles em Santarem, & achando em algu outras circunstancias que indusão poder ser então obrado este milagre, ou monumento algum o declare, nesse tal anno o pregoem executado, que eu neste apontado lhe vejo a occurencia mais verisimil.»⁵³. Colhe portanto alguma razão D. Maurício, ao considerar que Frei Francisco nem sempre se libertou dos mitos restauracionistas⁵⁴.

Decorre daqui a inexistência de um padrão ancestral? Não. Pelo contrário, é provável que o actual moimento tenha assimilado a memória do culto de uma primitiva pedra sagrada, vulgarmente chamada “penedo-ara” ou bétilo, a qual era, por sua vez, um simulacro de uma divindade ctónica e telúrica.

Os bétilos podiam assumir formas diferentes (uma pedra cravada no solo, uma estela, um ídolo, etc). Segundo Filón de Biblos (Eus. Praep. evang. 110. 23; Hipp. Ref. haer. V.71.10) localizavam a presença divina e assinalavam a instalação dos lugares santos.

Blásquez Martinez recorda que a introdução dos bétilos na Hispânia foi uma influência dos púnicos, que frequentemente os colocavam nos templos⁵⁵. Em Espanha os bétilos estão muito bem representados nos santuários de Castulo (Linares, Jaén), de Tossal de San Miguel de Liria (Valência) e de La Escudilla (Zucaína, Castellón) e numa tumba de Cabezo Lucero (Guardamar del Segura, Alicante)⁵⁶. Em Portugal assinalem-se, por sua vez, os casos de Argeriz (Valpaços) e Castro da Ucha (São Pedro do Sul)⁵⁷. A tipologia do primeiro é bastante próxima dos exemplares encontrados na Galiza⁵⁸, nomeadamente junto à igreja de S. Miguel de Celanova, em Pontevedra (“Pilón de Mougá”), e em S. Feáns (SW Elviña) e Vinseira Grande (NE Celas de Peiro, S. Culleredo), ambas na Corunha, nos quais Andrés Graña quis ver, não sem razão, um contexto demarcatório ligado à entronização ritual e ao domínio jurisdicional do território político da comunidade tribal⁵⁹.

Como por norma acontece com estes monumentos, o penedo de Santarém tem propriedades salutíferas. Isidoro de Barreira adverte «que sôbre êste baluarte antigo, que

⁵²Frei Francisco Brandão, *Monarchia Lusitana*, Quinta Parte, Lisboa, 1650, fl. 150v

⁵³Idem, *Ibidem*, Sexta Parte, Lisboa, 1672, fls. 482-484.

⁵⁴D. Maurício, «Frei Francisco Brandão», em *Verbo, Enciclopédia Luso-Brasileira*, vol. 1, Lisboa, p. 1791.

⁵⁵Basta recordar os casos de *Hadrumentum* (actual Susa, Tunísia), com uma dupla tríade de bétilos; Constantina (Argélia), sécs. III-I a.C., com três bétilos; Moziacon, com um bétilo; Mora (Toledo, Espanha), com três bétilos, etc. Os templos de obeliscos de Biblos (sécs. XIX-XVIII a.C.), de Mogador (Marrocos), de Monte Sirai (Carbonia, Itália) e de Pafos (Chipre) tinham também bétilos. Da mesma forma se levantavam bétilos no altar dos sacrifícios de Petra (Jordânia). No deserto da Arábia Saudita vêem-se com frequência bétilos esculpidos na pedra

⁵⁶Cf. José María Blásquez, «El impacto de la religión semita, fenícios y cartagineses, en la religión íbera», em *Religión y magia en la antigüedad*: Valencia del 16 al 18 de abril de 1997, 1999⁵⁶, p. 86; idem, «Nuevas aportaciones a la religiosidad ibérica», *ob. cit.*, pp. 156-157.

⁵⁷João L. Inês Vaz, Tipologia dos santuários rupestres de tradição paleohispânica em território português», em *Religiões da Lusitânia*, *ob. cit.*, p. 41.

⁵⁸Para o caso Galego ver Luis Monteagudo García, «La religiosidad callaica: estela funeraria romana de Mazerelas (Oza dos Rios, A Coruña), cultos astrales, priscilianismo y outeiros», em *Anuario Brigantino*, 1996, n.º 19, pp. 11-118.

⁵⁹Andrés J. Pena Graña, *Treba y territorium: génesis y desarrollo del mobiliario e inmobiliario arqueológico e institucional de la Gallaecia*, tese de doutoramento, Santiago de Compostela, 2004, pp. 172-210.

Luís MATA

pelo tempo adiante com a continuação e corrente das águas veio a parecer um tóso penedo, se edificou depois outro de cantaria a modo de pirâmide, que ali mandou fazer a vila de Santarém, menos há de cem anos; mas do antigo que fica debaixo, que hoje parece uma só pedra carcomida, se tirou sempre e tira agora areia por partes que estão abertas, para doentes de maleitas, que são muitos os que nesta molesta enfermidade recorrem com grande devoção a esta mésinha, com que se acham bem, tendo por certo vir-lhe daquele lugar onde a milagrosa Santa fica sepultada e isto é o que comumente corre àcerca de estar ali sua sepultura»⁶⁰. Uma crença semelhante é relatada na Galiza relativamente ao altar rupestre chamado *Cama do Santo*, junto da ermida de São Mamede em Lousame (Corunha)⁶¹.

O culto das pedras e a das suas propriedades mágicas (mais do que religiosas) manteve-se na região de Santarém pelo menos até ao século XIX, como prova o cilindro de calcário existente no Museu Municipal de Santarém (MMS/000224) procedente de Rio Fundeiro (freg. de Águas-Belas, conc. de Ferreira do Zêzere), cultuado pelos habitantes locais como S. Silvestre e do qual, à semelhança do penedo de Iria, ainda nos finais de Oitocentos se raspava pó para fazer mezinhas⁶².

Como testemunho ritual relativo à religiosidade praticada no templo de Iria pode ainda incluir-se o que as fontes chamam de “sepulcro”. A designação, bastante vaga ou imprecisa, parece aplicar-se a um altar sacrificial ou mesa de oferendas, cujos paralelos podemos encontrar nos santuários espanhóis de La Alcudia (Elche, Alicante) e da Illeta dels Banyets (El Campello, Alicante): naquele a ara ocupava o centro do espaço cúltil, constituindo uma plataforma elevada 60 cm sobre o pavimento; neste era uma grande pedra de rio, sem polir, em tudo semelhante à *masseba* que aparece nas fontes bíblicas e médio-orientais⁶³.

Quanto à construção subterrânea, que na Lenda do *Flos Sanctorum* de 1513 é mencionada como «poço do peego de Santa Eyrea»⁶⁴, tratar-se-ia certamente do que habitualmente se designa “depósito votivo”. Estas estruturas desempenhavam um papel fulcral no culto de Astarté, sendo expressamente mencionadas por Avieno (OM. 241-243, 314-315) como «covas»⁶⁵. Estruturas deste tipo descobriram-se noutros santuários ibéricos de clara influência semita, como os do Cerro do Castelo (Garvão, Ourique), do séc. III a.C.⁶⁶ e os de El Amarejo (Bonete, Albacete), de La Alcudia e de Tossal de San Miguel de Liria⁶⁷.

⁶⁰ Isidoro de Barreira, *ob. cit.*, p. 117-118.

⁶¹ Cf. Fernández de la Cigoña e Núñez, *O poder das Pedras. O Mito da Fecundación en Galicia*, Asociación Galega para a Cultura e Ecoloxia, Instituto Galego de Estudios Mariños, Vigo, 2003, p. 130.

⁶² Segundo o inventário realizado por João Arruda em 1880 o objecto foi aproveitado para o Museu Distrital de Santarém pela primeira comissão que o organizou, nos anos de 1876 a 1878, tendo sido ofertado por Egipto Otto de Queirós e Mello, natural de Ferreira do Zêzere. Laurentino Veríssimo, em 1927, interpretou-o mais fielmente, tendo-se servido das informações de Zeferino N. G. Brandão, *Monumentos e Lendas de Santarém*, Lisboa, David Corrazi, 1883, p. 479.

⁶³ Cf. Rafael Ramos Fernández, «La religión del Levante ibérico», em *Religión i Mágia en la Antigüedad*, Valencia del 16 al 18 de abril de 1997, p. 185.

⁶⁴ Cf. Avelino de Jesus da Costa, *Santa Iria e Santarém*, p. 54.

⁶⁵ Cf. José Maria Blásquez, «Nuevas aportaciones», *art. cit.*, p. 166. Sintomaticamente «covas» era um topónimo que na Idade Média ainda persistia em Seserigo. Cf. Maria Ângela Beirante, *Santarém Medieval*, Lisboa, 1980, p. 108.

⁶⁶ Caetano de Mello Beirão et alii, «Depósito votivo da II Idade do Ferro de Garvão. Notícia da primeira campanha de escavações», separata de *O arqueólogo português*, 3, série 4, Lisboa, [s.n.], 1985, pp. 45-135.

⁶⁷ Cf. Rafael Ramos Fernández, *ob. cit.*, p. 185 e José Maria Blásquez, «Nuevas aportaciones», *art. cit.*, p. 155.

A relação etimológica entre Santa Iria e Santarém

A dependência etimológica entre Iria e Santarém é tradicionalmente aceite entre os historiadores, que argumentam ser a tese comprovada pelas fontes medievais, quer árabes, quer cristãs. Mas as fontes árabes não corroboram esta dedução, já que ao referir-se ao topónimo *Shantarîn*, Yâqût al-Hamawî (1179-1229) diz apenas tratar-se da articulação das palavras *Shanta* e *Rîn*⁶⁸, sendo abusivo e até inocente ver na sua explicação toponímica qualquer referência a uma santa de nome Iria. De resto, o seu *Mu'jam al-buldân* (escrito entre 1224 e 1228) é uma espécie de “geografia literária”, uma vez que reproduz as estórias e mitos relacionados com os locais, pelo que sendo Yâqût descendente de cristãos gregos oriundos do Império Romano do Oriente (al-Rumi) seria mais que natural que se referisse à ascendência grega da mártir de Santarém.

O problema está em sustentar a evolução fonética Irene>Iria, que os autores nunca conseguiram explicar de modo convincente. Miguel de Oliveira já havia salientado a debilidade do fundamento filológico, ao notar pertinentemente que «se Irene evoluiu em Iria, surpreende que *Santarene* ou *Santarena* não evoluísse em **Santeiria*, **Santiria*, ou não apresentasse ao menos estas variantes a comprovar a relação com o hagiónimo no sentido linguístico do povo»⁶⁹.

Em obra dedicada à santa nabantina e dada à estampa em 1618, Isidoro de Barreira (15??-1634) explica ingenuamente que «a esta filha puseram nome Irene e nós hoje chamamos Iria; e foi a razão que, sendo também Irene nome godo, que a língua portuguesa não pronunciava bem, com o tempo o foi mudando e acomodando à sua pronúncia mais grosseira, chamando-a primeiro Eurea e agora Iria, e assim se há de advertir que o seu nome em grego é Irene qual o teve da pia, em latim Irena e em português Iria»⁷⁰.

Nos inícios do século XVIII Pascoal Ribeiro Coutinho (16??-1729) não encontra explicação mais convincente, asseverando que «de Iris candido lirio celeste se deriva o nome Irene, com que foy bautizada aquella Santa Menina (...) a corrupção que tanto dominio tem nos nomes, como o tempo nos edificios, do nome Irene fez Iria, como quem com as pedras de hum palacio arruinado edifica outro tambem magestoso: a semente não póde frutificar sem se corromper: para que a memoria tivesse em seus annes escrito hum nome de tanta veneração, foy necessario que se corrompesse o

⁶⁸ Cf. António Rei, Santarém e o Vale do Tejo, na geografia árabe, *ob. cit.*, p. 68.

⁶⁹ P. Miguel de Oliveira, «Santa Iria e Santarém», em *Revista Portuguesa de História*, tomo VII (homenagem ao Prof. Pierre David, vol II), Coimbra, 1957, p. 460.

⁷⁰ Isidoro de Barreira, *Historia da vida, e martyrio da Gloriosa Virgem Santa Eria... E relação de sua milagrosa sepultura, feyta per mãos dos anjos dentro das agoas do rio Tejo, onde está seu santo corpo*, Em Lisboa: por Antonio Alvarez, 1618, p. 3.

⁷¹ Pascoal Ribeiro Coutinho, *A nova feniz mais que entre incendios renacida, em pegos perpetuada Santa Iria: sua vida, & martyrio, sua morte, & sepultura...* /, Lisboa: na Off. de Antonio Pedroso Galvão, 1704, pp. 10-12.

⁷² Joseph M. Piel, *Os nomes dos santos tradicionais hispânicos na toponímia peninsular*, Separata de *Biblos*, vol. 25-26, Coimbra: Coimbra Editora, 1950, pp. 57-58.

⁷³ P. Miguel de Oliveira, «Santa Iria e Santarém», *art. cit.*, p. 459 e 461.

⁷⁴ Moisés Espírito Santo, *Dicionário Fenício-Português*, *ob. cit.*, p. 52. Maria José Azevedo Santos regista ainda esta realidade em que se combinam o oral e o escrito, afirmando que «numa sociedade ainda, e por alguns séculos predominantemente oral», «às vezes a oralidade segura-se à escrita e esta, uma vez mostrada, em forma de cartas ou *stormentos*, ganha de pronto uma força ímpar». Cf. Maria José Azevedo Santos, *O valor da escrita em tempos de Inês de Castro*, Câmara Municipal de Montemor-o-Velho, 2005, p. 54.

Luís MATA

primeiro Irene, sobre o qual se edificou o segundo Iria, tão grande no breve espaço de quatro letras, que encheo a Terra de admiraçoens, e o Ceo de jubilos»⁷¹.

A justificação do reputado filólogo Joseph M. Piel (1903-1992), publicada já em 1950, é igualmente obscura, pois se faz corresponder o nome de Irene (do gr. «paz») à forma («genuinamente portuguesa») Iria, deriva esta «do nominativo de tipo latino *Irena, ao passo que Santarém está pelo genitivo *Irenae, *Irene, mostrando a mesma evolução que bem<bene»⁷².

Parece assim ter razão Miguel de Oliveira ao defender que «tudo parece indicar que a introdução de tal santa no calendário leonês resultou de uma errada interpretação do nome da cidade, influenciada pelo nome da mártir de Salónica». Interpretação facilitada por aquilo que o autor considera «uma espécie de cilada hagiográfica produzida pela homofonia da sílaba inicial de certos nomes de lugar com a da palavra santo.»⁷³

Moisés Espírito Santo já escrevera que «Até ao século XV, a quando dos censos (ou inquirições) das propriedades, redacções de testamentos, contratos, forais, etc, os notários, guiando-se pela fonética aproximativa, registavam em latim o que supunham ouvir»⁷⁴. Isto acontecia porque, como bem explica Albert d'Haenens, «A escrita fonocentrada, pelo recurso ao alfabeto e às suas vogais, torna visível, permite ver o que é naturalmente invisível, a saber, o som. (...) A escrita pressupõe um universo artificialmente construído, predisposto, isto é, mediatizado, móbil da análise mediática: ela pressupõe especialmente o alfabeto e a ortografia; e a folha (ou a tábuca), com ou sem dobra vertical (ou plex). (...) Escrever, no Ocidente, na Idade Média, é fazer passar certas coisas, as palavras, do seu estado natural a um outro estado, contrário, artificial.»⁷⁵ Uma linha de pensamento que subscreve Luciano Canfora, para quem «il copista è colui che materialmente scrive il testo. Le parole che lo compongono prima sono passate attraverso il filtro, e il vaglio, della sua testa, poi sono state messe in salvo grazie alla destrezza della mano nel tener dietro alla dettatura interiore»⁷⁶.

A tese de Miguel de Oliveira (mesmo claudicando à tendência hegemónica da filologia românica) podia ter inspirado uma nova linha de investigação, mas infelizmente não teve seguidores. E porém, se pensarmos que, entre os séculos IX e XII, os principais (quase únicos) agentes da escrita foram os (poucos) monges copistas⁷⁷, que o seu nível intelectual e cultural foi bastante rudimentar em Portugal⁷⁸ e que, progredindo a escrita medieval num ambiente indelevelmente marcado pela oralidade (gestos e sons) e pela religião, foi frequente a tentação dos clérigos-notários em alterar,

⁷¹ Albert d'Haenens, «La question de l'écriture: comment essayer de comprendre ce qu'est écrire», em *Revista Portuguesa de História*, t. XXXII (1997-1998), pp. 502-503.

⁷² Luciano Canfora, *Il copista come autore*, Sellerio editore, Palermo, 2002, p. 15.

⁷³ Cf. Maria José Azevedo Santos, O valor da escrita em tempos de Inês de Castro, *ob. cit.*, p. 30. Neste trabalho a autora assinala o nome de *Petrus Munionis*, cónego da Colegiada de Guimarães, como o único escriba do governo do conde D. Henrique (1095-1112), contabilizando em pouco mais de três dezenas de cartas o número de diplomas conhecidos. Segundo a mesma autora, *ob. cit.*, p. 19 e ss, é apenas com Afonso Henriques que podemos, com certa propriedade, começar a falar de chancelaria, isto é de um órgão de governo de um estado, um serviço móvel ou fixo, mais ou menos organizado, encarregado de elaborar, validar e emitir documentos, sendo que o tabelionato, enquanto ofício organizado, nasce, ou fortalece-se, apenas no reinado de D. Afonso II.

⁷⁴ José Mattoso (p. 391) refere os frequentes sinais de barbarismos e incorrecções de vária ordem visíveis na documentação produzida pelos monges notários, nomeadamente as numerosas incorrecções presentes nos actos notariais de Leça assinados pelo prior Radulfo, frutos certamente do isolamento cultural da região em relação com meios mais evoluídos. Cf. do autor «A cultura monástica em Portugal (875-1200)», em *Religião e Cultura na Idade Média Portuguesa*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1982, pp. 355-393.

corrigir ou adaptar à doutrina o que lhes era ditado⁷⁹, fácil é de admitir que *Sancte Erene* constitua um pseudo-hagionimo derivado da latinização do vernáculo, ou, dito de outra forma, resulte da tradução (*interpretatio*) do étimo indígena original para latim⁸⁰. Como bem escreve Maria José Azevedo Santos, os clérigos-notários «significam a Igreja, o *scriptorium*, o monge ou eclesiástico, a rigidez das fórmulas jurídico-diplomáticas, a gratuidade do trabalho, a forma histórica de escrever, o uso de um latim já adulterado em relação à norma clássica ou antigramatical, a categoria diplomática designada por *cartula* ou *karta*»⁸¹.

O que poderá então significar o ápodo local? E de que língua derivará? Moisés Espírito Santo defendeu, há já algum tempo, que o topónimo escalabitano é o resultado tardio da convergência de outros fundos linguísticos, deixando em aberto a possibilidade de uma etimologia semítica⁸².

As propostas de Moisés Espírito Santo abrem interessantes perspectivas de análise, na medida em que induzem referências de natureza socio-económica e paleoetnológica.

À luz dos dados respigados na bibliografia recente, é bastante plausível a referência a zonas ganadeiras onde os bovídeos pastavam livremente:

sm̃ rem largar/soltar/deixar em liberdade. touro selvagem

A formação de um substrato cultural de economia basicamente ganadeira na Península Ibérica tem sido por diversas vezes assinalado pela historiografia espanhola. Para P. Sáez há fortes indícios de ter existido, na antiguidade, um regime de transumância entre a Bética e a Lusitânia, à volta de Sierra Morena⁸³. C. Alfaro também advoga a existência de transumância ovina na Tarraconense desde tempos prerromanos, atribuindo grande importância à ovelha de lã escura e áspera característica do interior⁸⁴. García Moreno, por sua vez, chega à conclusão de que nos séculos V-VII se praticavam na Hispânia central e ocidental movimentos ganadeiros de certo peso, ajustados a datas precisas e custodiados por normas jurídicas de protecção e regulação, semelhantes em certos pontos ao fenómeno clássico da transumância⁸⁵. M. Almagro Gorbea, analisando fontes de diversa natureza e cronologia, assinala igualmente a existência de uma transumância no centro e ocidente peninsulares a partir da Idade do Bronze favorecedora da formação de elites guerreiras (em consequência da hierarquização que exige a defesa dos gados e o controle de vias e zonas de pastos), da eclosão

⁷⁹ Como pertinentemente refere Luciano Canfora, «Tendenzialmente il copista non si rassegna a scrivere qualcosa che gli sembra non dare senso, o non dare quello che a lui, trascinato dalla compenetrazione col testo, appare come il senso più desiderabile in quel punto», pelo que – acrescenta –, «quasi tutti gli errori sono errori concettuali: anche quelli chi vengono sommariamente classificati come sviste e *lapsus*». Cf. Luciano Canfora, *ob. cit.*, p. 20.

⁸⁰ Esta “adaptação fonética” aconteceu precisamente nos vocábulos galaico-portugueses utilizados pelos tabeliães e escrivães nos séculos XIII e XIV, que eram, como já foi assinalado, simples traduções ou deformações dos latinos (ex: *instrumentum*>*stormento*; *tenor*>*theor*). Cf. Maria José Azevedo Santo, O valor da escrita..., *ob. cit.*, p. 45.

⁸¹ Idem, *ibidem*, p. 30. Sobre este assunto veja-se ainda, da autora, *Os clérigos-notários em Portugal (séculos XI-XII)*, sep. de *Actas do II Congreso Hispánico en Latín Medieval*, León, 1998, pp. 25-37.

⁸² Moisés Espírito Santo, *Dicionário Fenício-Português*, *ob. cit.*, p. 79.

⁸³ P. Saez Fernandez, «La ganadería extremeña en la antigüedad», em S. Rodríguez Becerra (coor.), *Trashumancia y cultura pastoril en Extremadura. Actas del Simposio*, Mérida, 1993, pp.46-49.

⁸⁴ C Alfaro Giner, *Tejido y cestería en la Península Ibérica. Historia de su técnica e industrias desde la Prehistoria hasta la Romanización*, Madrid, 1984, pp. 34-35.

⁸⁵ L. A. García Moreno, «El paisaje rural y algunos problemas ganaderos en España durante la Antigüedad Tardía (ss.V-VII)», em *Estudios en homenaje a D. Claudio Sánchez Albornoz en sus 90 años*, Buenos Aires, 1983, pp. 401-426.

Luís MATA

de formas sociais complexas (*principes, equites, devotii* ou clientes...) e de modelos de concentração urbana (*oppida y civitates*)⁸⁶. Eduardo Sánchez Moreno, por sua vez, defende a existência de uma destacada circulação ganadeira na Meseta ocidental, de sob a ideia de que os rebanhos, enquanto principal bem de riqueza, transitam como mercadoria primária nas redes de relação e intercâmbio que vetões e vaceos traçam entre si e com outras comunidades indígenas⁸⁷.

Também as incursões de bandos de lusitanos, vetões e outros indígenas pelo sul, referidas por várias vezes nas fontes clássicas (Lívio, XXXV, 1; XXXV, 7, 8; XXXV, 22, 8; Apiano, *Iber.*, 56-58; Diodoro, V, 34, 6; etc.) parecem reflectidas no vocábulo:

šmt rem	destroçar/aniquilar. touro selvagem
sem t' rem	nome/reputação/fama. atacar. touro selvagem
sm t' rem	lá/ ali. atacar. touro selvagem

Estas incursões são hoje preferencialmente interpretadas como movimentos de transumância para pastagens meridionais de inverno⁸⁸.

É porém a eventual referência a uma comunidade gentílica, organizada sob a insígnia (ou estandarte) do touro, que nos surge como a hipótese mais interessante e potencialmente revolucionária:

š mtØ rem	que é. a comunidade. touro selvagem
š em mtô rem	que é. lugar. homens/pessoas/gente. touro selvagem
sem tō r 'am	nome. touro. tribo/povo/gente

Há alguns anos José M. Blázquez sublinhara que nos finais do Império ainda se mantinha a organização tribal que caracterizava os povos prerromanos da Península (do rio Tejo ao Cantábrio), assinalando exemplos (como a inscrição de Pico de Dobra, Santander) em que o gentílico é usado como topónimo, facto que, em sua opinião «indica que os romanos tenderam a fixar estes grupos sociais unidos por parentesco, alguns dos quais deviam ser semi-nómadas, num território determinado, que se converteu em capital ou lugar mais importante e que recebeu o nome desse grupo, persistindo a consciência de um parentesco ou relação de sangue entre os membros que habitavam o território ou povoado»⁸⁹. Mais recentemente também Jürgen Untermann estabeleceu uma relação directa entre nomes de unidades tribais e nomes de cidades em forma de topónimos ou de nomes de habitante⁹⁰.

⁸⁶ M. Almagro Gorbea, «Guerra y sociedad en la Hispania céltica», em *La guerra en la Antigüedad. Una aproximación al origen de los ejércitos en Hispania*, Madrid, 1997, pp. 207-221. Para o alcance socio-institucional deste processo ver, do mesmo autor, «La moneda hispánica con jinete y cabeza varonil: ¿tradición indígena o creación romana?», *Zephyrus*, 48, 1995, pp. 235-266 e M. Almagro Gorbea e M. Torres Ortiz, *Las fibulas de jinete y de caballito. Aproximación a las élites ecuestres y su expansión en la Hispania céltica*, Zaragoza, 1999.

⁸⁷ Eduardo Sánchez Moreno, «De ganados, movimientos y contactos. Revisando la cuestión trashumante en la Protohistoria hispana: la meseta occidental», em *Studia Historica. Historia Antigua*, Salamanca, vol. 16, 1998, pp. 53-84.

⁸⁸ J. Sánchez-Corriendo Jaén, «¿Bandidos lusitanos o pastores trashumantes? Apuntes para el estudio de la trashumancia en Hispania», *Hispania Antiqua*, 21, 1997, pp. 69-92.

⁸⁹ José María Blázquez, «Rechazo y asimilación de la cultura romana en Hispania (siglos IV y V)», em D.M. Pippidi (ed.), *Assimilation et résistance à la culture gréco-romaine dans le monde ancien. Travaux du VIe Congrès International d'Études Classiques*. Madrid, Septembre 1974, Bucarest-Paris, 1976, p. 64.

⁹⁰ Jürgen Untermann «Los etnónimos de la Hispania antigua y las lenguas prerromanas de la península ibérica», em Martín Almagro Gorbea y Gonzalo Ruiz Zapatero (ed.), *Paleoetnología de la Península Ibérica*, Actas de la reunión celebrada en la Facultad de Geografía e Historia de la Universidad Complutense. Madrid, 13-15 diciembre de 1989, *Complutum* 2-3, 1992, pp. 19-33.

Tal perspectiva poderia explicar porque é o padrão de Iria designado, no documento de Almoester, por *malhão* (i.e, marco de delimitação, extremo): ele funcionaria como indicador visual (sinalização espacial) da territorialidade da “tribo do touro”⁹¹. Como escreve Leonardo García Sanjuán «as construções megalíticas actuam como signos externos (sinais) da legitimidade da apropriação da terra por parte do grupo de parentesco ou da comunidade, legitimidade que é conferida, antes de mais, pela imanência (*residência*) dos ancestrais na própria terra, dentro do sepulcro. Por isso, no seu tempo presente, o megálio mantém uma ordem ou padrão espacial em relação ao assentamento e aos espaços de produção que o rodeiam, fixando e anunciando a presença da comunidade na terra de várias formas.»⁹²

A classificação ou hierarquização das diferentes unidades étnicas registadas nas fontes para a Lusitânia e sua localização com os topónimos é bastante difícil, tanto mais que, como refere Jorge de Alarcão, os Lusitanos «são vasta comunidade étnico-cultural envolvendo a Beira Interior portuguesa e parte da Extremadura»⁹³. Ainda assim, o investigador considera os *Elbocori* os mais ocidentais dos *Lusitani*, recordando que «Ptolemeu situa *Elbocoris* a oriente de *Sellium* (Tomar). Ainda que as coordenadas ptolemaicas não sejam elemento seguro para localizarmos as cidades que a *Geografia* regista, é muito provável que esta *civitas* ficasse entre os rios Tejo, Zêzere e Ocrea. Este último, em parte do seu percurso e depois, para norte, a serra do Muradal dividiriam *Elbocori*, de *Tapori*.»⁹⁴

Temos portanto uma cidade (*Elbocoris*) e um *populus* (*Elbocori*) situados na região de Santarém. O etnónimo parece ter igualmente uma origem semítica:

ʾl bôqr de.boieiro/algum que lida com gado⁹⁵

Será a este grupo de lusitanos que se aplicava o designativo de “tribo do touro”? Se assim for, Santarém representaria um etnónimo e designaria a apropriação territorial (étnica, económica, simbólica) pelo grupo gentílico dos *Elbocori*. É uma proposta que, apesar de polémica, merece, decerto, futuros trabalhos de natureza interdisciplinar.

⁹¹ O caso, de resto, não seria único, pois em Alconétar, vau do Tejo, foi encontrada uma inscrição gravada numa tégula (ou num fragmento de tégula) que os arqueólogos interpretaram como uma minúcia de inscrição para ser gravada em pedra ou marco. Cf. Jorge de Alarcão «Novas perspectivas sobre os Lusitanos (e outros mundos)», em *Revista Portuguesa de Arqueologia*, volume 4, número 2 (2001), p. 305.

⁹² Leonardo García Sanjuán, «Grandes piedras, paisajes sagrados», em *PH Boletín del Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico*, Ano VIII, nº 31 (Junho 2000). Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico, Sevilla, 2000, pp. 171-178.

⁹³ Cf. Jorge de Alarcão «Novas perspectivas sobre os Lusitanos (e outros mundos)», *ob. cit.*, p. 295. Em trabalho anterior Jorge de Alarcão tinha proposto serem os lusitanos o conjunto de *populi* identificados na inscrição da ponte de Alcântara, CIL II 760. Cf. Jorge de Alarcão, «Etnogeografia da Fachada Atlântica Ocidental da Península Ibérica», em Martín Almagro Gorbea y Gonzalo Ruíz Zapatero (ed.), *Paleoetnología de la Península Ibérica*, *ob. cit.*, pp. 339-345. Veja-se ainda, do mesmo autor, «Notas de arqueologia, epigrafia e toponímia – II», em *Revista Portuguesa de Arqueologia*, volume 7, número 2 (2004), pp.193-216. Os *populi* citados na lápide da Ponte de Alcântara são: *Igaeditani*, *Lancienses Oppidani*, *Tapori*, *Interannienses*, *Coilarni* ou *Colarni*, *Lancienses Transcudani*, *Aravi*, *Meidubrigenses*, *Arabrigenses*, *Banienses* e *Paesures*.

⁹⁴ Cf. Jorge de Alarcão «Novas perspectivas sobre os Lusitanos (e outros mundos)», *ob. cit.*, p. 300.

⁹⁵ Moisés Espírito Santo, *Dicionário Fenício-Português*, *ob. cit.*, pp. 112 e 163.

Luís MATA

Bibliografia:

Fontes

- ANÓNIMO, *Flos Sanctorum em Linguagẽ Português*, Lisboa: por Herman de Campos e Roberto Rabelo, 1513.
- BARREIRA, Isidoro de [15??-1634], *Historia da vida, e martyrio da Gloriosa Virgem Santa Eria... E relação de sua milagrosa sepultura, feyta per mãos dos anjos dentro das agoas do rio Tejo, onde está seu santo corpo*, Em Lisboa: por Antonio Alvarez, 1618.
- BARROCA, Mário Jorge, *Epigrafia Medieval Portuguesa (862-1422)*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2000 (4 vol.).
- BRANDÃO, António [1584-1637], *Terceira parte da Monarchia lusitana: que contem a historia de Portugal desde Conde Dom Henrique, até todo o reinado delRey Dom Afonso Henriques...*, Impressa em Lisboa em o Mosteiro de S. Bernardo: por Pedro Craesbeck, 1632.
- BRANDÃO, Francisco, *Monarquia Lusitana*, Sexta Parte, Lisboa, 1672.
- BRITO, Bernardo de [1569-1617], *Segunda parte, da Monarchia lusytana: em que se continuão as historias de Portugal desde o nascimento de Nosso Salvador Jesu Christo, ate ser dado em dote ao Conde Dom Henrique...*, Lisboa, Imp. Pedro Crasbeeck, 1609.
- COUTINHO, Pascoal Ribeiro [16??-1729], *A nova feniz mais que entre incendios renacida, em pegos perpetuada Santa Iria: sua vida, & martyrio, sua morte, & sepultura.../*, Lisboa: na Off. de Antonio Pedroso Galrão, 1704.
- MARIANA, Juan de [1536-1624], *Historia general de España*, En Toledo: por Pedro Rodriguez, 1601, Livro Sexto, capitulo IX, p. 202.
- MARIZ, António de, *Martyrologio dos santos de Portugal e festas geraes do Reyno*, Em Coimbra: em casa de Antonio de Maris, 1591.
- MIGNE, Jacques-Paul, *Patrologia Lusitana*, 1.^a ed., 1844-1855 + 4vol. (1862-1865).
- MORALES, Ambrosio de [1513-1591], *La Coronica General de España*, En Alcala de Henares: en casa de Juan Iñiguez de Lequerica, 1574 [Tomo VI, livro 12, capitulo 36] .
- REI, António, *Santarém e o Vale do Tejo, na geografia árabe*, Separata de *Arqueologia Medieval*, n.º 9, Edições Afrontamento
- RIVERA, Juan Francisco, *Los concilios de Toledo*, em Fliche-Martin, *Historia de la Iglesia*, EDICEP, Valência, 1975, T. V, pp. 709-717.
- SOLEDADE, Fernando da [1673-1737], *História seráfica chronológica de S. Francisco*, Lisboa: na Officina de Manoel & Joseph Lopes Ferreyra, 1705 [Terceira parte, Livro 3, cap. I, pp. 261-270] .
- VASCONCELOS, Ignácio da Piedade e, *História de Santarém Edificada*, Lisboa Ocidental, 1740.

Estudos

- ALARCÃO, Jorge de, «Novas perspectivas sobre os Lusitanos (e outros mundos)», em *Revista Portuguesa de Arqueologia*, volume 4, número 2 (2001), pp. 293-349.
- , «Etnogeografia da Fachada Atlântica Ocidental da Península Ibérica», em Martín Almagro Gorbea y Gonzalo Ruíz Zapatero (ed.), *Paleoetnología de la Península Ibérica*, Actas de la reunión celebrada en la Facultad de Geografía e Historia de la Universidad Complutense. Madrid, 13-15 diciembre de 1989, *Complutum* 2-3, 1992, pp. 339-345.
- , «Notas de arqueologia, epigrafia e toponímia – II», em *Revista Portuguesa de Arqueologia*, volume 7, número 2 (2004), pp. 193-216
- ALFARO GINER, C., *Tejido y cestería en la Península Ibérica. Historia de su técnica e industrias desde la Prehistoria hasta la Romanización*, Madrid, 1984, pp. 34-35.
- ALMAGRO GORBEA, M., «Guerra y sociedad en la Hispania céltica», em *La guerra en la Antigüedad. Una aproximación al origen de los ejércitos en Hispania*, Madrid, 1997, pp. 207-221.

- , «La moneda hispánica con jinete y cabeza varonil: ¿tradicón indígena o creación romana?», *Zephyrus*, 48, 1995, pp. 235-266
- e TORRES OORTIZ, M., *Las fíbulas de jinete y de caballito. Aproximación a las élites ecuestres y su expansión en la Hispania céltica*, Zaragoza, 1999.
- ARRUDA, Ana Margarida, «A ocupação da Idade do Ferro da Alcáçova de Santarém no contexto da expansão fenícia para a fachada atlântica peninsular», em *Estudos Orientais*, vol. IV: *Os fenícios no território português*, Lisboa, 1990, p. 207.
- , «Fenícios no estuário do Tejo: os dados de Santarém», em *Actas do colóquio «Os fenícios no extremo Ocidente»*, Almada, 1999.
- , «A Alcáçova de Santarém e os fenícios no estuário do Tejo», em *De Scallabis a Santarém*, Catálogo, Lisboa, 2002, pp. 29-35.
- e CATARINO, Helena, «Cerâmica da Idade do Ferro da Alcáçova de Santarém», em *Clio* n.º 4, Lisboa, 1982, pp. 35-42.
- BAIÃO, António, «Escavando no Passado - II: A canonização da rainha Santa Isabel - Milagre inventado por um documento falso, que Roma não teve em consideração», em *Ocidente*, n.º 240, volume LIV (Abril, 1958), pp. 145-148.
- BEIRÃO, Caetano de Mello et alii, «Depósito votivo da II Idade do Ferro de Garvão. Notícia da primeira campanha de escavações», separata de *O arqueólogo português*, 3, série 4, Lisboa, [s.n.], 1985, pp. 45-135.
- BLÁZQUEZ MARTINEZ, José María, «Rechazo y asimilación de la cultura romana en Hispania (siglos IV y V)», em D.M. Pippidi (ed.), *Assimilation et résistance à la culture gréco-romaine dans le monde ancien. Travaux du VIe Congrès International d'Études Classiques. Madrid, Septembre 1974*, Bucarest-Paris, 1976, p. 63-94.
- , «El impacto de la religión semita, fenícios y cartagineses, en la religión íbera», en *Religión y magia en la antigüedad: Valencia del 16 al 18 de abril de 1997*, 1999, pp. 49-87.
- , «El legado cartaginés a la Hispania Romana», em M'hammed Hassine Fantar - Mansour Ghaki (eds.), *Actes du IIIe. Congrès International des Études Phéniciennes et Puniqes*, Tunis, 11-16, novembre 1991, Tunis 1995, vol. 1, pp. 149-164.
- , *Diccionario de las religiones prerromanas de Hispania*, Madrid, 1975.
- , «La religiosidad de los pueblos hispanos vista por los autores griegos y latinos», *Emerita* 26, 1958, pp. 79-110.
- , *Primitivas religiones ibéricas II. Religiones prerromanas*, Madrid, 1982.
- , «Nuevas aportaciones a la religiosidad iberica», em *Lxcentum*, XIX-XX (2000-2001), pp. 149-181.
- , «Astarté entronizada entre esfinges de Puig dels Molins, Ibiza», em *Actas del III Congreso Español de Antiguo Oriente Próximo* (Huelva, del 30 de Septiembre al 3 de Octubre de 2003), *Huelva Arqueológica* 20, Diputación Provincial de Huelva, 2004, pp. 115-125.
- , GARCÍA-GELABERT, María Paz, «El impacto fenicio en la religiosidad indígena de Hispania», em *Actas del IV Congreso Internacional de Estudios Fenicios y Púnicos. Cádiz, 2-6 de octubre de 1995*, Madrid 2001, pp. 551-560.
- BRANDÃO, Zeferino N. G., *Monumentos e Lendas de Santarém*, Lisboa, David Corrazi, 1883.
- CANFORA, Luciano, *Il copista come autore*, Sellerio editore, Palermo, 2002.
- CATALÁN, Diego; DE ANDRÉS, Ma Soledad; colab. de ESTARELLAS, Margarita; GARCÍA ARENAL, Mercedes; y MONTERO, Paloma, *Crónica del Moro Rasis / [ed. lit]*, Madrid: Gredos, imp. 1975.
- CIGOÑA e NÚÑEZ, Fernández de la, *O poder das Pedras. O Mito da Fecundación en Galicia*, Asociación Galega para a Cultura e Ecoloxia, Instituto Galego de Estudos Mariños, Vigo, 2003.
- COSTA, Avelino de Jesus da [1908-2000], *Santa Iria e Santarém*, Coimbra: Inst. de Estudos Históricos, 1972.
- DAVID, Pierre, *Études Historiques sur la Galice et le Portugal du VIe au XIIe siècle*, Lisboa-Paris, 1947.
- ELIADE, Mircea, *Tratado de História das Religiões*, 5.ª ed., Lisboa, 2004.

Luís MATA

- FERNANDES, A. de Almeida [1917-], *Considerações acerca de Santa Iria: identificação, loendas e toponímia*, Separata Revista Caminiana, 12, Tarouca: [s.n.], 1985 (Braga: — Barbosa & Xavier).
- FERNÁNDEZ GARROTE, Antonio; CODESAL MARTIM, A. (co-autor) e CASQUILHO, Marco Aurélio da Costa, trad., *Santa Irene ou Iria*, Cucujães: Editorial Missões, 2004.
- GARCÍA MORENO, L. A., «El paisaje rural y algunos problemas ganaderos en España durante la Antigüedad Tardía (ss.V-VII)», en *Estudios en homenaje a D. Claudio Sánchez Albornoz en sus 90 años*, Buenos Aires, 1983, pp. 401-426.
- GARCÍA SANJUÁN, Leonardo, «Grandes piedras, paisajes sagrados», em *PH Boletín del Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico*, Ano VIII, n.º 31 (Junho 2000). Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico, Sevilha, 2000, pp. 171-178.
- GARCÍA VILLADA, Z., *Historia Eclesiástica de España*, T. II-1, cap. V, pp. 107-129
- GARCÍA Y GARCÍA, Antonio, «Para una interpretación de los concilios y sínodos», em Antonio García y García, *Iglesia sociedad y derecho*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1985, pp. 373-388.
- GRIMAL, Pierre, *Dicionário da mitologia grega e romana*, trad. de Victor Jabouille, 4.ª edição, Difel, 2004.
- GONZÁLEZ, T., «Los Concilios de Toledo», em HIE, T. I, pp. 536-563.
- HAENENS (d'), Albert, «La question de l'écriture: comment essayer de comprendre ce qu'est écrire», em *Revista Portuguesa de História*, t. XXXII (1997-1998), pp. 490-524.
- LINAGE CONDE, Antonio, *Los orígenes del monacato benedictino en la Península Ibérica*, Leon, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, colección *Fuentes y estudios de Historia Leonesa*, nn. 9-11, 1973, vol. II, pp. 741-745.
- LÓPEZ MONTEAUDO, Guadalupe e San Nicolás Pedraz, Maria Pilar, «Astarté-Europa en la Península Ibérica: un ejemplo de *interpretatio romana*», em *Complutum Extra*, 6 (I), 1996, pp. 462-463.
- LÓPEZ SANTOS, Luís, «Influjo de la vida cristiana en los nombres de pueblos españoles», em *Archivos leoneses*, V (1951), n.º 10, p. 51.
- LUCAS, Clara A., *Ho Flos Santorum em language português: os santos extravagantes*, INIC, Lisboa, 1988.
- MAIA, Maria Garcia Pereira e SILVA, Luís Fraga da, «Culto de Baal em Tavira», em *Actas del III Congreso Español de Antiguo Oriente Próximo* (Huelva, del 30 de Septiembre al 3 de Octubre de 2003), *Huelva Arqueológica* 20, Diputación Provincial de Huelva, 2004, pp. 171-194.
- MATTOSE, José, *A introdução da Regra de S. Bento na Península Ibérica*, Separata *Bracara Augusta*, 30, Braga: [s.n.], 1976.
- , *Le monarchisme ibérique et Cluny: les monastères du diocèse de Porto de l'an mille à 1200*, Louvain, Imp. Orientaliste, 1968
- , «A cultura monástica em Portugal (875-1200)», em *Religião e Cultura na Idade Média Portuguesa*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1982, pp. 355-393.
- , «Eremitas portugueses no século XII, *Lusitania Sacra*, IX (1970-71), pp. 7-40.
- e Farinha, Maria do Carmo Jasmins Dias (coord.), *Ordens monástico-conventuais: inventário: Ordem de São Bento, Ordem do Carmo, Ordem dos Carmelitas Descalços, Ordem dos Frades Menores, Ordem da Conceição de Maria*, Lisboa, IAN-TT, 2002
- MONTEAGUDO GARCÍA, Luis, «La religiosidad callaica: estela funeraria romana de Mazerelas (Oza dos Rios, A Coruña), cultos astrales, priscilianismo y outeiros», em *Anuario Brigantino*, 1996, n.º 19, pp. 11-118.
- MOUNIER, Charles, «L'Ordo de celebrando concilio Wisigothique. Ses remaniements jusqu'au Xe siècle», en: *Revue des Sciences Religieuses*, n.º 37 (1963), pp. 250-271.
- OLIVEIRA, Miguel de [1897-1968], *Santa Iria e Santarém*, Coimbra: Inst. Estudos Históricos Dr. António de Vasconcelos, 1963.
- ORLANDIS, Joé, *La Iglesia en la España visigótica y medieval*, EUNSA, Pamplona, 1976.

- PENA GRAÑA, Andrés J., *Treba y territorium: génesis y desarrollo del mobiliario e inmobiliario arqueológico e institucional de la Gallaecia*, tese de doutoramento, Santiago de Compostela, 2004, pp. 172-210.
- PIEL, Joseph M., *Os nomes dos santos tradicionais hispânicos na toponímia peninsular*, Separata de: *Biblos*, vol. 25-26, Coimbra: Coimbra Editora, 1950, pp. 57-58.
- RAMOS FERNANDÉZ, Rafael, "La religión del Levante Ibérico", en *Religión y mágia en la antigüedad: Valencia del 16 al 18 de abril de 1997, 1999*, pp. 183-196.
- RAMOS, Maria Helena Pires Nunes, *Santa Iria: itinerários de uma lenda hagiográfica*, Tese Mestrado em Literaturas comparadas portuguesa e francesa época medieval, Universidade Nova de Lisboa, 1994 [Texto policopiado].
- RÊPAS, Luís Miguel, «A fundação do Mosteiro de Almoester: novos documentos para uma velha questão», em *Estudos em Homenagem ao Professor Doutor José Amadeu Coelho Dias*, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto, 2006, pp. 103-122.
- RIBEIRO, José Cardim (coord.), *Religiões da Lusitânia (Loquuntur Saxa)*. Catálogo de Exposição, Museu Nacional de Arqueologia, Lisboa, 2002.
- ROSA, Amorim, *Santa Iria: padroeira de Tomar*, Tomar: Comissão Municipal de Turismo, 1969.
- SALEMA, Vasco da Costa [1909-] *Iconografia de Santa Iria*, Separata de *Boletim Cultural e Informativo da Câmara Municipal de Tomar*, (8/9) 1985 [s.l.]: Empresa Editora Cidade de Tomar, 1987.
- SAEZ FERNANDÉZ, P., «La ganadería extremeña en la antigüedad», em S. Rodríguez Becerra (coord.), *Trashumancia y cultura pastoril en Extremadura. Actas del Simposio*, Mérida, 1993, pp. 46-49.
- SÁNCHEZ-CORRIENDO JAÉN, J., «¿Bandidos lusitanos o pastores trashumantes? Apuntes para el estudio de la trashumancia en Hispania», *Hispania Antiqua*, 21, 1997, pp. 69-92.
- SÁNCHEZ MORENO, Eduardo, «De ganados, movimientos y contactos. Revisando la cuestión trashumante en la Protohistoria hispana: la meseta occidental», em *Studia Historica. Historia Antigua*, Salamanca, vol. 16, 1998, pp. 53-84.
- SANTOS, Maria José Azevedo, *Os clérigos-notários em Portugal (séculos XI-XII)*, sep. de *Actas do II Congresso Hispânico em Latín Medieval*, león, 1998, pp. 25-37.
- , *Ler e compreender a escrita na Idade Média*, Colibri, Faculdade de Letras de Coimbra, 2000.
- , *O valor da escrita em tempos de Inês de Castro*, Montemor-o-Velho, Câmara Municipal de Montemor-o-Velho, 2005.
- SANZ SERRANO, Rosa Maria, *Paganos, Adivinos y Magos. Análisis del cambio religioso en la Hispania Tardo Antigua*, *Gerión*, Anejos 7 (2003), Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2004.
- SOUSA, Bernardo Vanconcelos e Sousa (dir.), *Ordens Religiosas em Portugal. Das Origens a Trento - Guia Histórico*, Livros Horizonte, 2005.
- UNTERMANN, Jürgen, «Los etnónimos de la Hispania antigua y las lenguas prerromanas de la península ibérica», em Martín Almagro Gorbea y Gonzalo Ruíz Zapatero (ed.), *Paleoetnología de la Península Ibérica*, Actas de la reunión celebrada en la Facultad de Geografía e Historia de la Universidad Complutense. Madrid, 13-15 diciembre de 1989, *Complutum* 2-3, 1992, pp. 19-33.

